

LLAMADOS JUNTOS A CONSTRUIR LA PAZ

Relación del diálogo internacional entre la Iglesia católica y la Conferencia menonita mundial 1998-2003*

PREFACIO

INTRODUCCIÓN

El origen de estas conversaciones

Objetivo, marco de discusiones, participantes

Lugares y temas de las sesiones anuales

I. REVISAR JUNTOS LA HISTORIA

A. INTRODUCCIÓN: UNA HERMENÉUTICA COMÚN O RELECTURA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

B. ESBOZO DE LA SITUACIÓN RELIGIOSA DE EUROPA OCCIDENTAL EN VÍSPERAS DE LA REFORMA

C. LA RUPTURA ENTRE CATÓLICOS Y ANABAPTISTAS

Orígenes

Imágenes de unos y otros

* Texto original francés: "Appelés ensemble à faire oeuvre de paix. Rapport du dialogue international entre l'Église catholique et la Conférence mennonite mondiale (1999-2003)", en: *Service d'Information*, 113 (2003) 120-160. Traducción de la Dra. Rosa Herrera García. Revisión técnica y teológica del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

- Una eclesiología de la restauración
- Persecución y martirio
- Temas para un futuro estudio
- D. EL PERÍODO CONSTANTINIANO
 - Una lectura común de los acontecimientos y de los cambios
 - Temas para un futuro estudio
- E. HACIA UNA COMPRENSIÓN COMÚN DE LA EDAD MEDIA
 - Reexamen de nuestras respectivas imágenes de la Edad Media
 - Las tradiciones medievales de espiritualidad y de imitación de Cristo y las raíces de la identidad anabaptista-menonita
 - Temas para un futuro estudio
- II. REVISAR JUNTOS LA TEOLOGÍA
 - A. LA NATURALEZA DE LA IGLESIA
 - Una concepción católica de la Iglesia
 - Una concepción menonita de la Iglesia
 - Convergencias
 - Divergencias
 - Temas para un futuro estudio
 - B. SACRAMENTOS E INSTITUCIONES
 - Una concepción católica de los sacramentos
 - Una concepción menonita de las instituciones
 - El bautismo
 - Convergencias
 - Divergencias
 - Temas para un futuro estudio
 - C. NUESTRO COMPROMISO POR LA PAZ
 - Perspectiva católica sobre la paz
 - Perspectiva menonita sobre la paz
 - Convergencias
 - Divergencias
 - Temas para un futuro estudio

III. HACIA UNA SANACIÓN DE LAS MEMORIAS

- A. LA PURIFICACIÓN DE LAS MEMORIAS
- B. UN ESPÍRITU DE ARREPENTIMIENTO, UN ESPÍRITU DE CONTRICIÓN
 - Declaración de la delegación católica
 - Declaración de la delegación menonita
 - Declaración común
- C. VERIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA DE UNA FE CRISTIANA COMÚN
- D. MEJORA DE NUESTRAS RELACIONES

CONCLUSIÓN

Apéndice: Bibliografía de los documentos del diálogo y de sus autores

PREFACIO

1. Durante un período de cinco años, de 1998 a 2003, se ha desarrollado un diálogo entre católicos y menonitas, en un espíritu de amistad y reconciliación. Los interlocutores de este diálogo se han encontrado en cinco ocasiones en sesiones plenarias de una semana cada una. En las cuatro primeras sesiones, cada delegación presentó al menos dos documentos de trabajo sobre las respectivas comprensiones de algunos temas teológicos fundamentales y sobre importantes aspectos de la historia de la Iglesia examinados por la Comisión Mixta. En el curso de la quinta sesión, los interlocutores han redactado juntos una relación común.

2. Se trataba de un nuevo proceso de reconciliación. Los dos interlocutores no habían tenido nunca un diálogo oficial antes, y éste era para ellos por tanto una novedad. Nuestro objetivo era ayudar a menonitas y católicos a superar las consecuencias de aislamiento y hostilidad recíprocas. Queríamos examinar la posibilidad de crear un nuevo clima que nos permitiera reencontrarnos. Después de todo, a pesar de lo que aún nos separa, la identidad fundamental de unos y otros tiene sus raíces en Jesucristo.

3. Esta relación es la síntesis de cinco años de diálogo entre católicos y menonitas. La introducción describe los orígenes del diálogo en el marco intereclesial actual, que comprende otros diálogos bilaterales en los que católicos y menonitas han participado en los últimos decenios, e indica los factores específicos que han conducido a este diálogo particular. La introducción expone a continuación los objetivos y el marco del diálogo, los nombres de los participantes y nos da una idea del espíritu en el que se han desarrollado las conversaciones. Termina indicando los lugares de las diferentes sesiones anuales y los temas examinados en cada sesión.

4. La introducción va seguida de tres capítulos. El primero "Revisar juntos la historia", es un resumen de los resultados de nuestro estudio común de tres períodos cruciales de la historia (y de los acontecimientos relacionados con ellos) que han determinado nuestras respectivas tradiciones y han dado lugar a interpretaciones propias de cada una de ellas. Se trata de: 1) la ruptura del siglo XVI, 2) el período constantiniano, y 3) la Edad Media. Nuestro estudio se proponía releer juntos la historia con el fin de comparar y de depurar nuestras interpretaciones. El primer capítulo da cuenta de las evaluaciones sobre las que estamos de acuerdo así como de algunas perspectivas divergentes sobre los períodos y acontecimientos históricos que habían sido elegidos y examinados.

5. El segundo capítulo, "Revisar juntos la teología", es una exposición de nuestras comprensiones comunes o divergentes de la Iglesia, del bautismo, de la Eucaristía o de la Cena, y de la paz. Indicamos en cada momento las perspectivas teológicas históricas de la Iglesia católica y de las Iglesias menonitas¹. A continuación viene un resumen de nuestra discusión sobre las principales convergencias y divergencias sobre cada tema. El estudio y la comparación teológica de nuestras respectivas enseñanzas sobre la paz son particularmente importantes. Los menonitas constituyen una de las "Iglesias de paz históricas"², es decir, que el compromiso a

1 En esta relación, el término "Iglesia" refleja la comprensión que tienen las Iglesias participantes de su identidad, sin pretender resolver todas las cuestiones eclesiológicas vinculadas a este término. Menonitas y católicos no tienen una comprensión común de la Iglesia.

2 La expresión "Iglesias de paz históricas" utilizada desde 1935 aproximadamente, se refiere a los menonitas, a los cuáqueros

favor de la paz es esencial en la definición de su identidad. Para la Iglesia católica, la promoción de la unidad –y por consiguiente de la paz– “se armoniza con la misión profunda de la Iglesia”³. ¿Es posible entonces que nuestras dos comunidades den testimonio juntas del Evangelio que nos llama a construir la paz en el mundo muchas veces violento de hoy?

6. El capítulo III tiene como título “Hacia una sanación de las memorias”. En un sentido todo diálogo entre Iglesias, en el que los interlocutores pretenden superar siglos de hostilidad y de aislamiento, tiende a la sanación de los recuerdos amargos que han hecho difícil su reconciliación. Este tercer capítulo indica cuatro componentes que, esperamos, puedan contribuir a promover la sanación de las memorias entre menonitas y católicos.

7. Los miembros del diálogo someten esta relación, que es el resultado de su trabajo, a los organismos promotores en la esperanza de que pueda ser utilizado por menonitas y católicos no sólo en sus respectivas comunidades sino también en el curso de sus encuentros, para promover su reconciliación en beneficio del Evangelio.

INTRODUCCIÓN

El origen de estas conversaciones

8. Desde comienzos del siglo XX, las comuniones cristianas separadas han tenido contactos más estrechos, en la búsqueda de una reconciliación de unos con otros. A pesar de las divisiones persistentes, han comenzado a trabajar juntos por el bien común y muchas veces por el de las sociedades en las que dan testimonio del Evangelio. Han emprendido un diálogo teológico para examinar las razones de sus divisiones originales. Al hacer esto, han constatado con frecuencia que a

(Sociedad de amigos) y a la Iglesia de los Hermanos. Para orientarse con relación al tema de las Iglesias de paz históricas, vease Donald Dournbaugh, ed., *On Earth Peace: Discusión on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches 1935-1975* (Elgin: The Brethren Press, 1978).

3 Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes* 42.

pesar de varios siglos de aislamiento mutuo, siguen compartiendo una gran parte de su herencia cristiana común arraigada en el Evangelio. Además, han podido clarificar algunas diferencias serias que existen entre ellas y en sus propias comunidades relativas a diversos aspectos de la fe cristiana. En resumen, los tiempos modernos han visto emerger un movimiento de reconciliación entre los cristianos separados, que han aportado una nueva apertura de unos hacia otros, y para muchos de ellos, el compromiso para luchar por la unidad de los discípulos de Jesucristo.

9. Numerosos factores han contribuido a este movimiento contemporáneo. Son, entre otros, las condiciones y cambios sobrevenidos en el mundo hoy. Por ejemplo, el poder destructor de las armas modernas de la era nuclear ha estimulado a los cristianos en todo el mundo a reflexionar sobre la cuestión de la paz de un modo totalmente nuevo –e incluso a conducir esta reflexión juntos. Pero la inspiración fundamental del diálogo entre cristianos separados ha sido darse cuenta de que el conflicto que les opone es un obstáculo para la predicación del Evangelio y daña su credibilidad. En efecto, los conflictos entre cristianos son un impedimento serio para la misión confiada por Jesucristo a sus discípulos. Es difícil anunciar la Buena Nueva de la salvación “para que el mundo crea” (Jn 17,21) si los portadores de la Buena Nueva están fundamentalmente en desacuerdo entre ellos.

10. Desde el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica está comprometida en un gran variedad de actividades ecuménicas, que comprenden numerosos diálogos bilaterales internacionales. El diálogo con la Iglesia ortodoxa, la Iglesia ortodoxa copta, las Iglesias ortodoxas malankares, la Iglesia asiria oriental, la Comunión anglicana, la Federación luterana mundial, la Alianza mundial de Iglesias reformadas, el Consejo metodista mundial, la Alianza baptista mundial, la Iglesia cristiana (Discípulos de Cristo), los pentecostales y los evangélicos. Ha habido consultas con la Alianza evangélica mundial y los Adventistas del Séptimo día. Además, desde 1968, teólogos católicos son miembros de pleno derecho de la Comisión multilateral Fe y Constitución del Consejo ecuménico de las Iglesias.

11. En el pasado la Conferencia menonita mundial (CMM) ha mantenido diálogos bilaterales internacionales con

la Alianza Mundial de Iglesias reformadas y con la Alianza baptista mundial. Además, con la Federación luterana mundial y la Alianza mundial de las Iglesias reformadas la CMM patrocina el diálogo multilateral sobre las "Primera, segunda y tercera Reformas", conocido como "Consultas de Praga". La CMM y la Federación luterana mundial han convenido en entablar conversaciones a nivel internacional a partir de 2004. Las Iglesias miembros de la Conferencia menonita mundial en Francia, en Alemania y en los Estados Unidos, han tenido diálogos bilaterales con las Iglesias luteranas de estos países.

12. Aunque menonitas y católicos han vivido aislados unos de otros o en tensión entre ellos, en los últimos tiempos han tenido, también ellos, contactos cada vez más frecuentes. A nivel internacional, se han encontrado de modo regular en diversas organizaciones intereclesiales. Por ejemplo, representantes de la Conferencia menonita mundial (CMM) y del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos (CPPUC) se encuentran cada año con ocasión de la reunión de la Conferencia de Secretarios de Comuniones cristianas mundiales (CS/CMM), un forum, que, desde hace cuarenta años, es ocasión de contactos e intercambios informales. Otros numerosos contactos han tenido lugar a nivel nacional y local.

13. Más recientemente, católicos y menonitas han comenzado a intercambiar invitaciones para participar en reuniones o manifestaciones que ellos promueven. En el plano internacional, el papa Juan Pablo II ha invitado a las Comuniones cristianas mundiales, incluida la Conferencia menonita mundial, a la Jornada de oración por la paz que se celebró en Asís en octubre de 1986. El Secretario general de la CMM, Paul Kraybill participó en este encuentro. La CMM invitó al CPPUC a enviar un observador a su asamblea plenaria en Calcuta en enero de 1997. Monseñor John Mutiso Mbinda representó al CPPUC y llevó un mensaje del Presidente, el cardenal Edward Idris Cassidy, expresando "la esperanza sincera de que tengan lugar otros contactos entre la Conferencia menonita mundial y la Iglesia católica". Desde el comienzo del diálogo internacional menonita-católico en 1998, la CMM ha sido una de las comunidades cristianas invitadas por el papa Juan Pablo II a enviar representantes a las celebraciones del Año Jubilar 2000 en Roma. En 1999, el

copresidente menonita del actual diálogo, Dr. Helmut Harder, asistió a una ceremonia jubilar en el Vaticano sobre el tema del diálogo interreligioso. Más recientemente, respondiendo a la invitación del papa Juan Pablo II a los responsables de las Comuniones cristianas mundiales, el Dr. Mesach Krisetya, Presidente de la CMM, ha participado en la Jornada de oración por la paz en Asís, el 24 de enero de 2002. Además, para citar un ejemplo tomado en un contexto nacional, la Conferencia episcopal de los Estados Unidos⁴, con ocasión de la preparación de una declaración pastoral sobre la paz en 1993, ha apelado a la competencia de personas externas a la Iglesia católica, incluido el teólogo menonita John H. Yoder.

14. Las posibilidades y las ventajas de un diálogo católico-menonita han aparecido en el contexto de contactos informales durante las reuniones de la CS/CMM. La cuestión fue suscitada por primera vez a comienzos de los años 90 en el curso de una conversación entre el Dr. Larry Miller, Secretario general de la CMM, S. Exc. Monseñor Pierre Duprey, Secretario del CPPUC, y Monseñor John A. Radano, del personal del CPPUC. Durante las reuniones anuales sucesivas, Monseñor Radano y el Dr. Miller han seguido examinando informalmente la posibilidad de emprender un diálogo internacional. Dos razones particularmente de peso a favor de este diálogo eran el hecho de que los estudios históricos contemporáneos subrayaban las fuentes medievales de espiritualidad comunes a los católicos y menonitas, y la convicción de unos y otros de que la paz está en el centro del Evangelio. Igualmente se tenía la sensación de que, como con otros cristianos separados, era necesaria una sanación de la memoria entre menonitas y católicos. En 1997 los responsables de las dos Comuniones acogieron favorablemente una proposición de diálogo menonita-católico a nivel internacional. Previsto desde el comienzo para un período de cinco años, el diálogo, organizado por el CPPUC por parte católica y por la CMM por parte menonita, comenzó el año siguiente.

4 Actualmente Conferencia de obispos católicos de los Estados Unidos.

Objetivo, marco de discusiones, participantes

15. De modo general, el objetivo de este diálogo era aprender a conocerse mejor unos y otros, promover una mejor comprensión de las posiciones católica y menonita sobre la fe cristiana y contribuir a vencer los prejuicios que existen entre ellos desde hace mucho tiempo.

16. A la luz de estos objetivos, se han seguido dos pistas en cada una de las reuniones anuales. Una de ellas a partir de un componente contemporáneo, exploraba las posiciones respectivas sobre una cuestión teológica esencial elegida a tal efecto. La pista histórica examinaba la interpretación, por cada uno de los interlocutores, de un acontecimiento o un desarrollo histórico que haya provocado o representado su separación en el curso de la historia de la Iglesia.

17. Para emprender un estudio siguiendo las dos pistas la CMM y el CPPUC han pedido que los documentos de trabajo sean preparados por participantes expertos en historia y en teología y que conozcan los acontecimientos, los temas y las cuestiones que afecten a las relaciones entre católicos y menonitas.

18. Los miembros de la delegación menonita eran: el Dr. Helmut Harder (co-presidente, Canadá), teólogo sistemático y coeditor de "Confesión de fe en una perspectiva menonita"; el Dr. Neal Blough (USA/Francia), especialista de historia y de teología anabaptista, el Rev. Mario Higueros (Guatemala), director del seminario menonita de América Central, que ha hecho estudios teológicos superiores en la Universidad Pontificia de Salamanca (España) y tiene numerosos contactos con católicos en América Latina; el Rev. Andrea Lange (Alemania), pastor y profesor menonita, especializado en temas vinculados a la teología y práctica de la paz por parte de la Iglesia; el Dr. Howard J. Loewen (USA), teólogo *hermano menonita* experto en historia confesional de los anabaptistas/menonitas; el Dr. Nzash Lumeya (República democrática del Congo/USA), misiólogo y especialista de Antiguo Testamento; y el Dr. Larry Miller (co-secretario, USA/Francia), *especialista* de Nuevo Testamento y Secretario general de la Conferencia menonita mundial. El Dr. Alan Kreider (USA), historiador de la Iglesia antigua, se unió al grupo en la sesión anual del año 2000.

19. Por parte católica, los participantes eran: el obispo Joseph Martino (co-presidente, USA), historiador de la Iglesia y obispo auxiliar de Filadelfia, residente en una región que cuenta con numerosas comunidades de tradición anabaptista; el Rev. Padre Dr. James Puglisi, S.A. (USA/Italia), Director del *Centro Pro unione* y especialista en liturgia y sacramentos; el Dr. Peter Nissen (Países Bajos), historiador de la Iglesia y autoridad en materia de relaciones entre católicos y anabaptistas en el siglo XVI; Monseñor John Mutiso Mbinda (Kenia/Ciudad del Vaticano), miembro del personal del CPPUC, que participó en la asamblea plenaria de la CMM en Calcuta en 1997 y que, por su trabajo, está regularmente en contacto con organizaciones cristianas internacionales en las que en ocasiones participan menonitas; Dra. Joan Patricia Back (Reino Unido/Italia), miembro del personal del *Centro Uno*, el secretario ecuménico del Movimiento de los Focolares, cuyas comunidades tienen contactos con numerosos grupos cristianos, incluidos los menonitas, en todo el mundo; el Rev. Padre Dr. Andrew Christiansen, S.J. (USA), experto en ética social, cuyos trabajos a nivel académico y práctico sobre la paz le han llevado a mantener contacto con los especialistas menonitas; y Monseñor Dr. John A. Radano (co-secretario, USA/Ciudad del Vaticano) responsable de la sección occidental del CPPUC, que ha participado en diversos diálogos internacionales.

20. El clima de las reuniones era muy cordial. Por cada lado, los puntos de vista sobre las cuestiones teológicas eran presentados tan claramente y con tanta fuerza como era posible con el fin de suscitar un diálogo franco y fecundo. Con una presentación clara del punto de vista de cada uno, los interlocutores podían comenzar a ver la parte de herencia cristiana común a los menonitas y a los católicos y los puntos sobre los que tienen fuertes diferencias. Al presentar sus visiones respectivas de la historia, los miembros del diálogo no dudaban en permitir a sus interlocutores ver claramente las críticas tradicionalmente suscitadas por cada una de las comunidades con respecto a la otra. Al mismo tiempo, los participantes hacían una autocrítica necesaria para una búsqueda auténtica de la verdad. La esperanza era que las clarificaciones aportadas en los dos campos de estudio, histórico y teológico, podrían contribuir a sanar las memorias entre católicos y menonitas.

21. La oración ha sostenido y acompañado el diálogo. En cada sesión la jornada comenzaba y terminaba con la oración y un oficio dirigido por miembros de las delegaciones. Los domingos, los participantes asistían al servicio religioso en una congregación menonita o católica, según quien organizara la sesión. Durante la semana, el anfitrión del encuentro organizaba visitas a lugares vinculados a su tradición. Estos servicios religiosos y estas visitas eran útiles para el diálogo al permitir a unos y otros conocerse mejor.

Lugares y temas de las sesiones anuales

22. La primera reunión se celebró en Estrasburgo (Francia) del 14 al 18 de octubre de 1998. Cada delegación presentó documentos como respuesta a la cuestión: "¿Quiénes somos nosotros hoy?". Una segunda serie de documentos ha permitido arrojar luz sobre las razones de las reacciones de unos con respecto a los otros en el siglo XVI. En el primer encuentro, que se celebró en Venecia del 12 al 18 de octubre de 1999, la discusión durante las sesiones teológicas se centró en el modo en que cada una de las dos Comuniones concibe la Iglesia hoy. La pista histórica exploraba la idea anabaptista del restablecimiento de la Iglesia antigua, así como las raíces medievales de la tradición de fe y de espiritualidad menonita. En la tercera reunión, del 24 al 30 de noviembre de 2000 en Thomashof, cerca de Karlsruhe (Alemania), la discusión versó sobre un campo en el que la cooperación es posible entre menonitas y católicos, y cuyo tema fue enunciado en forma de pregunta: "¿Qué es una Iglesia de paz?". En el curso de las sesiones históricas, cada lado presentó una interpretación del impacto del "giro constantiniano" sobre la Iglesia. En la cuarta reunión, en Asís (Italia), del 27 de noviembre al 3 de diciembre de 2001, cada delegación presentó sus puntos de vista sobre el bautismo y sobre la Eucaristía o Cena. La parte histórica de esta reunión estaba dedicada a las visiones respectivas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media. En la quinta sesión, del 25 al 31 de octubre de 2002 en Akron en Pensilvania (USA), los miembros han trabajado en la relación final del diálogo. Sesiones de redacción en marzo, mayo y junio de 2003 han permitido perfeccionar el texto antes de su examen.

Nota: Una lista de los documentos presentados durante las sesiones del diálogo, con los nombres de los autores, figuran en el *Apéndice* de esta relación.

I. REVISAR JUNTOS LA HISTORIA

A. Introducción: una hermenéutica común o relectura de la historia de la Iglesia

23. Una relectura común de la historia de la Iglesia se ha revelado fructífera en el curso de los recientes diálogos intereclesiales⁵. Lo mismo ha sucedido con nuestro diálogo. Menonitas y católicos han vivido más de 475 años de separación. En el curso de los siglos, han desarrollado visiones diferentes de la historia de la tradición cristiana. Al estudiar la historia juntos, hemos constatado que nuestras interpretaciones del pasado eran muchas veces incompletas y limitadas. El hecho de compartir nuestros puntos de vista y nuestras evaluaciones del pasado nos ha ayudado a adquirir una visión más amplia de la historia de la Iglesia.

24. En primer lugar, hemos reconocido que nuestras respectivas tradiciones habían desarrollado interpretaciones de ciertos aspectos de la historia de la Iglesia que han influido, aunque de modo diferente, y en grados diferentes, en las imágenes negativas de la otra. La creación de imágenes hostiles de unos y otros ha sido fomentada y éstas han estado siempre presentes en nuestras respectivas comunidades y en nuestras representaciones de la otra en la historia. Nuestras relaciones, o más bien la falta de relaciones, han comenzado en un contexto de ruptura y separación. Después, a partir del siglo XVI y hasta nuestros

5 Cf. los siguientes ejemplos extraídos de diálogos bilaterales 1) *Hacia una comprensión común de la Iglesia*. Diálogo internacional reformado/católico, segunda fase (1984-1990), capítulo 1 "Hacia una reconciliación de las memorias" y capítulo 3, "La Iglesia que confesamos y nuestras divisiones en la historia", 2) *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, suscrita por la Federación luterana mundial y la Iglesia católica (1999). 3) "Los diálogos luteromenonitas (1981-1984)", *Cahiers de Christ seul*, n. 16 (1984); 4) *Bericht vom Dialog VELKD/Menonniten*: 1989 bis 1992. Texte aus der VELKD. 53 (Hannover: Lutherisches Kirchenamt der VELKD, 1993).

días, las polémicas teológicas han alimentado constantemente imágenes negativas y estereotipos mezquinos del otro.

25. En segundo lugar, nuestras dos tradiciones tenían su modo selectivo de leer la historia. Enseguida vienen a la mente dos ejemplos: la interacción de la Iglesia y del Estado en la Edad Media y el uso de la violencia por los cristianos. Nuestras visiones sobre la historia del cristianismo han estado a veces limitadas a los aspectos que parecían corresponder mejor a la autodefinición de nuestras comunidades eclesiales respectivas. El centro de nuestra atención estaba a menudo determinado por las perspectivas específicas de nuestras dos tradiciones. Además, hemos descubierto que los siglos de separación que han transcurrido han constituido una pérdida para todos. Releer juntos el pasado nos ayuda a reencontrar y a restablecer algunos aspectos de nuestra experiencia eclesial, que quizá hemos subestimado o incluso descuidado a causa de siglos de separación y antagonismo.

26. La experiencia de un estudio común de la historia de la Iglesia y de su relectura en un clima de apertura ha sido de un valor inestimable. Nos ha permitido adquirir una visión más amplia de la historia de la tradición cristiana y nos ha recordado que tenemos al menos quince siglos de historia cristiana en común. La Iglesia antigua y la de la Edad Media fueron y siguen siendo el terreno común de nuestras dos tradiciones. Además, hemos descubierto que los siglos de separación que han seguido han constituido una pérdida para todos. Releer juntos el pasado nos ayuda a reencontrar y restablecer ciertos aspectos de nuestra experiencia eclesial, que quizá habíamos subestimado o incluso descuidado a causa de siglos de separación y de antagonismo.

27. Esperamos que nuestra relectura conjunta de la historia de la Iglesia contribuya al desarrollo de una nueva interpretación común del pasado y pueda conducir a compartir una nueva memoria y una nueva comprensión de este pasado. A su vez, una nueva memoria común puede liberarnos de la prisión del pasado. Sobre esta base, católicos y menonitas asumen el desafío de convertirse en los arquitectos de un futuro más conforme a las instrucciones de Cristo que dijo: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os

tenéis amor los unos a los otros” (Jn 13, 34-35). Este mandamiento permite a los cristianos asumir la responsabilidad del pasado. Pueden indicar los errores de su historia, arrepentirse de estos errores y actuar para corregirlos. El teólogo menonita John Howard Yoder ha escrito: “Hay un elemento característico en el mensaje cristiano según el cual hay un remedio para las malas acciones. Si el elemento del arrepentimiento no se expresa en contactos interreligiosos, no compartimos el mensaje evangélico en su globalidad”⁶.

28. Estos actos de arrepentimiento contribuyen a la purificación de la memoria, que era uno de los objetivos enunciados por el Papa Juan Pablo II durante el Gran Jubileo del año 2000. La purificación de la memoria tiende a liberar nuestras conciencias individuales colectivas de todas las formas de resentimiento de violencia que son la herencia de las faltas del pasado. Jesús pide a sus discípulos que se preparen para este acto de purificación buscando el perdón personal y extendiéndolo igualmente a los otros. Lo hace enseñando el Padrenuestro a sus discípulos, en el que imploramos: “Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos han ofendido” (Mt 6,12). La purificación de nuestra propia memoria, individualmente y en cuanto comunidades eclesiales, es un primer paso hacia la sanación mutua de las memorias en nuestros diálogos entre Iglesias y en nuestras relaciones (cf. capítulo III).

29. Empezar el proceso de sanación de las memorias requiere un riguroso análisis histórico y una nueva evaluación histórica. Es fácil lanzarse a

“una encuesta histórica crítica con el fin de utilizar todas las informaciones disponibles con el objetivo de reconstruir el contexto, los modos de pensar, las condiciones y la dinámica viva en las que estos acontecimientos y estas palabras se situaron, para, de cierto modo, verificar los contenidos y los desafíos que, precisamente en razón de su diversidad, proponen a nuestro tiempo”⁷.

6 John Howard Yoder, “The Disavowal of Constantine: An Alternative Perspective on Interfaith Dialogue”, in: *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1934), pp. 242-261, en particular p. 251.

7 *Memoria y reconciliación* 4.1. Comisión teológica internacional, Ciudad del Vaticano, diciembre 1999.

Procediendo prudentemente de este modo, una relectura común de la historia puede ayudarnos a purificar nuestra comprensión del pasado como un paso hacia la sanación de las memorias a menudo dolorosas de nuestras respectivas comunidades.

B. Esbozo de la situación religiosa en Europa occidental en vísperas de la Reforma

30. En vísperas de la Reforma, la Europa cristiana había entrado en un período de cambios que marcaba la transición entre la Edad Media y el comienzo de los tiempos modernos⁸. Hasta 1450, la Iglesia había sido el punto focal de la unidad y la institución predominante de la sociedad europea. Pero al alba del nuevo período, su autoridad se ponía en cuestión por el poderoso crecimiento de los primeros estados modernos. Estos se consolidaban y centralizaban su autoridad y su soberanía políticas sobre regiones geográficas particulares. Buscaban afirmar su poder sobre sus súbditos en numerosos campos de la vida. Durante siglos, los soberanos seculares eran considerados responsables de la religión de sus Estados. Pero ahora disponían de numerosos medios para consolidar su autoridad. Esto les lleva a veces a estar en conflicto con la Iglesia, por ejemplo en cuestiones de nominaciones de eclesiásticos, de jurisdicción legal y de impuestos.

31. La aparición de los primeros estados modernos conduce a un declive de la conciencia de la unidad cristiana. El ideal de un cristianismo unificado (christianitas), que había alcanzado su punto culminante durante el período de las cruzadas, se hundió. Este proceso había sido estimulado ya por los acontecimientos que habían marcado los siglos XIV y XV. Era la época de la llamada cautividad babilónica del papado

8 Para el párrafo 30 y siguientes, cf. Thomas Brady, Jr., Heijo A. Oberman, y James D. Tracy, eds., *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation* (Leiden/NY/Cologne: E.J. Brill, 1994), 2 vols. Reimpresión Grand Rapids, 1996; John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1985); John W. O'Malley, ed., *Catholicism in Early Modern Europe* (St. Louis: Center for Reformation Research, 1988); Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation* (New York/London: Macmillan, 1999).

(1309-1377), cuando la residencia de los papas estaba en Avignon (en la actual Francia del sudeste). Vino a continuación de lo que se ha llamado el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), la función pontificia era reivindicada por dos o incluso por tres papas.

32. En la misma época, una Europa dividida conocía cambios sociales y económicos considerables. El siglo XVI era un período de gran crecimiento demográfico. Los historiadores estiman que de 1450 a 1650 la población europea ha pasado de 55 millones a 100 millones de habitantes. Este crecimiento era evidentemente más marcado en los centros urbanos, aunque la mayoría de la población seguía viviendo en zonas rurales. El crecimiento demográfico estaba generalmente acompañado por una expansión económica, del que se beneficiaban sobre todo las clases medias urbanas. Estas se convirtieron en los principales actores de los desarrollos eclesiásticos del siglo XVI, tanto en la Reforma como en la renovación católica. Pero al mismo tiempo la expansión económica iba acompañada por una separación creciente entre ricos y pobres, sobre todo en las ciudades pero también en las zonas rurales. Las agitaciones y perturbaciones sociales se convirtieron en fenómenos frecuentes en las sociedades urbanas, como también lo eran las rebeliones campesinas en las regiones rurales. En cierta medida, estas perturbaciones sociales han contribuido a preparar el terreno de la Reforma radical⁹.

33. Durante este período, la élite cultural de Europa conocía un proceso de renovación intelectual y cultural, que se identificaba con los términos "Renacimiento" y "Humanismo". Este proceso presentaba aspectos diferentes en Europa. En Italia, por ejemplo, tenía un perfil más 'pagano' que en el norte del

9 La expresión 'Reforma radical' ha sido introducida por el historiador George Hunston Williams en su célebre libro que lleva este mismo título, *The Radical Reformation*, 3ª ed. (Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992). Por 'Reforma radical', entendemos el movimiento del siglo XVI que se rebeló en esta época no sólo contra la Iglesia católica, sino también contra los Reformadores clásicos. Se trataba de grupos diversos, tales como los líderes de la Gran Guerra de los campesinos (1524-1525), los anabaptistas, los espiritualistas, los racionalistas/evangélicos, los unitarios, y los Schwenckfeldiens. Otros han llamado a estos grupos "el ala izquierda de la Reforma".

continente, donde los 'humanistas bíblicos' como Erasmo y Tomas Moro utilizaban técnicas humanistas para fomentar la piedad y los estudios bíblicos. Durante esta época, en Francia el humanismo tenía su sostén principalmente en una recuperación del pensamiento jurídico. El espíritu fundamental del Renacimiento, que tenía sus raíces en Italia en el siglo XIV, queda muy bien reflejado en las palabras célebres del historiador Jacob Burckhardt, que lo define como "el descubrimiento del mundo y de la humanidad". Estas palabras indican una nueva apreciación del mundo en el que vive la humanidad. Anuncian igualmente una nueva conciencia de sí, caracterizada por el reconocimiento del valor y de la particularidad únicas de la persona humana individual. El humanismo puede ser considerado como la principal manifestación intelectual del Renacimiento. Desarrolló el estudio de la antigua literatura clásica tanto griega como latina. Estimuló además el deseo de volver a las fuentes (*ad fontes*) y a sus valores. En el seno de la cristiandad, esto llevó a un estudio más profundo de la Escritura en sus lenguas originales (hebreo y griego), de los Padres de la Iglesia y de otras fuentes de conocimiento relativas a la Iglesia moderna. El humanismo dio origen también a un programa educativo que afectaba sobre todo a las clases medias urbanas en vías de expansión. Fomentaba una toma de conciencia de sí y las preparaba para participar en el gobierno y la administración públicas y para asumir ciertas responsabilidades y funciones en la vida de la Iglesia y en la organización eclesiástica.

34. En vísperas de la Reforma, la vida de la Iglesia y la piedad eran florecientes. Durante largo tiempo, los historiadores tanto católicos como protestantes han descrito la vida religiosa de fines de la Edad Media en términos de crisis y de declive. Pero hoy, cada vez nos damos más cuenta de que estos términos reflejan una evaluación retrospectiva de la situación de la Edad Media, determinada por criterios inadecuados. Existe una tendencia creciente, entre los historiadores católicos y protestantes, a evaluar más positivamente la vida religiosa en torno al año 1500¹⁰. En nuestros días muchos

10 Por ejemplo, véase el artículo conocido de Bernd Moeller, "Frömmigkeit in Deutschland um 1500" en: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), pp. 5-30, varias veces traducido, entre otros, bajo el título "Piety in Germany Around 1500", en: Steven E. Ozment, ed., *The Reformation in Medieval Perspective* (Chicago: Quadrangle Books,

consideran este período como una época de vitalidad religiosa, de religiosidad en pleno auge. Perciben la reforma protestante y la reforma católica no sólo como una reacción a la vida religiosa de la Baja Edad Media, sino también y principalmente como el resultado y el fruto de esta vitalidad religiosa. Ciertamente existían abusos en el clero, en la jerarquía y en el papado, y entre los monjes. Se trataba de abusos en la religión popular, en el sistema de taxación eclesiástica y en el de la pastoral y la administración. El absentismo de los sacerdotes de parroquia y de los obispos, y la acumulación de los beneficios eran algunos de los signos del problema.

35. Pero esto no es todo. La vida religiosa estaba al mismo tiempo caracterizada por el nuevo acento puesto en una buena predicación y la educación religiosa en particular entre las clases medias urbanas. Había una fuerte aspiración a una fe más profunda. Aparecían traducciones de la Biblia en las principales lenguas vernáculas europeas y se difundían gracias a la reciente invención de las prensas tipográficas. Las obras religiosas dominaban el mercado del libro. Las numerosas cofradías fundadas en vísperas de la Reforma propagaban una espiritualidad laica. Estas cofradías respondían a las necesidades sociales y religiosas de los laicos organizando procesiones y actos de devoción, celebrando oraciones y sermones y difundiendo obras de devoción en lenguas vernáculas. Aseguraban igualmente la ayuda a los enfermos y a los moribundos así como a las personas en dificultades. Movimientos laicos interesados tales como la *Devotio moderna*¹¹, predicadores y escritores de diferentes órdenes religiosas propagaban una espiritualidad de la vida de discípulo y de 'imitación a Cristo'. Numerosas órdenes religiosas dan testi-

1971), pp. 50-75. Véase igualmente Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580* (New Haven/London: Yale University Press 1992).

11 *Devotio moderna* o "devoción moderna" (=nueva, contemporánea) es el nombre de un movimiento de renovación espiritual que subrayaba la vida interior de la persona y la imitación de Cristo. Estaba inspirado por el diácono Geert Grote (1340-1384) y nació en los Países Bajos, pero a lo largo del siglo XV se extendió por toda Europa occidental. Véase R.R. Post, *The Modern devotion* (Leiden: E. J. Brill, 1968); G. Epinay-Burgard, *Gerard Grote (1340-1384) et les debuts de la dévotion moderne* (Wiesbaden: F. Steiner, 1970); John Van Engen, *Devotio Moderna: Basic Writings* (New York: Paulist Press, 1988).

monio de la existencia de movimientos de reforma en el siglo XV, que condujeron a la formación de ramas observantes. Estos grupos deseaban observar su regla religiosa de la manera estricta y original querida por su fundador.

36. La Iglesia en general ha conocido también movimientos de reforma cuyo objetivo era liberar la comunidad cristiana de toda mundanidad. Desde los simples creyentes a las más altas autoridades eclesiásticas, los cristianos estaban llamados a volver a la simplicidad del cristianismo del Nuevo Testamento. Estas reformas, que afectaban a las personas de todos los niveles de la sociedad y de la Iglesia, eran una crítica a la pompa de la jerarquía eclesial; se elevaban contra el absentismo de los sacerdotes, señalaban la ausencia de una buena y regular predicación y ponían en cuestión la ambición de los responsables eclesiásticos por adquirir cargos en la Iglesia. Estos recientes movimientos de reforma medievales vehiculaban ideales que, uno o dos siglos más tarde, serán corrientes en la Reforma protestante, en la Reforma radical y en la Reforma católica.

37. Naturalmente, un cierto externalismo, e incluso materialismo y superstición, estaban igualmente presentes en la piedad popular a finales de la Edad Media. Estos aspectos aparecían sobre todo en las numerosas formas de devoción, en los procesos y las peregrinaciones y en la veneración de los santos y las reliquias. Pero al mismo tiempo estas numerosas formas de comportamiento religioso reflejan una profunda búsqueda de salvación y de la experiencia religiosa, así como un celo por lo sagrado. En el siglo XVI, la Reforma protestante, la Reforma radical y la Reforma católica han obtenido importantes ventajas de estas aspiraciones a una espiritualidad más elevada.

C. La ruptura entre católicos y anabaptistas

Orígenes

38. La separación, en el siglo XVI de los anabaptistas y la Iglesia establecida debe ser vista en el contexto más amplio de las primeras manifestaciones de la Reforma. Los diferentes grupos anabaptistas tenían orígenes diversos según las

circunstancias políticas, sociales y religiosas¹². Los movimientos anabaptistas nacieron primero en la Reforma luterana y de Zwinglio en Alemania del Sur y en Suiza en los años posteriores a 1520. A partir de 1530, los movimientos anabaptistas (menonitas) de los Países Bajos rompieron más directamente con la Iglesia católica. Estas rupturas concernían a la comprensión del bautismo, de la eclesiología, de las relaciones Iglesia-Estado y de la ética social. Esta última comprendía el rechazo de la violencia, el rechazo de prestar juramento y, en ciertos casos, el rechazo a la propiedad privada. En la época, esta situación debió causar mucha confusión para todos, pero especialmente para los responsables de la Iglesia y del Estado. Había diversas corrientes y a veces en conflicto entre ellas en el seno del movimiento anabaptista y la Reforma radical, por ejemplo, en lo que concierne a la utilización de la espada. No obstante, todos los movimientos anabaptistas, contrariamente a los reformadores mayoritarios tales como Lutero, Zwinglio y Calvino, compartían la convicción de que, por el hecho de que los niños no estén en condiciones de comprometerse conscientemente con Cristo, sólo los adultos pueden ser bautizados tras arrepentirse de sus pecados y confesar su fe. Al no ser considerado válido el bautismo de los niños por los anabaptistas, los cristianos que habían sido bautizados cuando eran niños debían ser bautizados de nuevo como adultos. Los grupos anabaptistas tenían otras convicciones en común con ciertas corrientes de la Reforma radical. Mientras los primeros anabaptistas se consideraban muchas veces en armonía con los ideales y la teología de Lutero y de Zwinglio, su rechazo del bautismo de niños, y otras posiciones teológicas o éticas, supusieron su condena tanto por los protestante como por los católicos.

39. Estas condenas deben comprenderse igualmente en relación con los desastres causados por la Guerra de los campesinos (1524-1525) y por el "reino de Münster" en Wesfalia (1534-1535). Para los gobernantes católicos el movimiento de los campesinos era un signo evidente del carácter subversivo de la ruptura de Lutero con Roma. Para defenderse de estas acusaciones, Lutero (y otros reformadores) rechazó la res-

12 Cf. James M. Stayer, Werner O. Packull y Klaus Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis. The historical Discussion of Anabaptist origins", *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), 83-122.

ponsabilidad de la Guerra de los campesinos sobre los que se llamaban los "entusiastas" o "anabaptistas". Es difícil distinguir los orígenes históricos del anabaptismo en el contexto del movimiento popular comúnmente llamado "Guerra de los campesinos". La situación de la Reforma era bastante difuminada en los primeros años y los historiadores reconocen hoy que los movimientos o las Iglesias denominadas como "luteranas" o "zwinglianas" o "anabaptistas", no eran siempre claramente reconocibles o distintos los unos de los otros, sobre todo antes de los acontecimientos trágicos de 1524-1525. No obstante, la experiencia radical del reino de Münster en la que, en 1534-35, los llamados melquioritas (los discípulos del predicador anabaptista laico Melchior Hoffman), habían establecido un régimen violento y dictatorial con el fin de hacer llegar el "Día del Señor", confirmaba los temores de las autoridades tanto católicas como protestantes, que veían en el movimiento anabaptista una seria amenaza para la Iglesia y para la sociedad. Mientras numerosos grupos anabaptistas eran fieles a sus principios de no violencia y de pacifismo, otros grupos autorizaban el uso de la espada para restablecer el Reino de Dios¹³. En consecuencia, el término "anabaptista" utilizado en las polémicas tanto por los católicos como por los protestantes, ha terminado por significar rebelión y anarquía. Se sospechaba que ciertos grupos anabaptistas que se pretendían no violentos, lo eran únicamente porque no tenían ningún poder. Los gobernantes estimaban que si la ocasión se presentaba, los anabaptistas podrían recurrir de nuevo a la violencia.

40. Dadas las estrechas relaciones entre Iglesia y Estado, el uso de rebautizar a las personas que habían sido bautizadas de niños, tenía un efecto extremadamente provocador en el siglo XVI. Para la Iglesia católica y para las Iglesias protestantes emergentes, esto no podía ser considerado más que como un acto herético. El uso de rebautizar había sido ya condenado a comienzos del siglo V, como se observa en la polémica de san Agustín contra los donatistas, un movimiento separatista de África del Norte, que rebautizaba a todas las personas recluta-

13 Cf. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2ª ed. (Lawrence, KS; Coronado Press, 1976).

das en la Iglesia establecida¹⁴. En lo que concierne al estado, una ley de 413 de los emperadores romanos Honorio y Teodosio fijaba severos castigos para la práctica del rebautismo. En 529, el emperador Justiniano I, retomando el edicto de Teodosio en su revisión de la ley romana, precisó que el castigo sería la pena capital¹⁵. Basándose en esta antigua ley imperial contra los donatistas, la Dieta de Spira, en 1529, proclamó la pena de muerte para todo acto de "rebautismo".

Imágenes de unos y otros

41. Menonitas y católicos han mantenido imágenes negativas unos de otros desde el siglo XVI. Estas imágenes negativas deben evidentemente ser vistas en el contexto del inicio de la teología polémica moderna católica y protestante. No obstante, tanto los católicos como los protestantes han condenado y perseguido a los anabaptistas, a los que los reformadores protestantes consideraban tan reprobables como la Iglesia católica que habían abandonado.

42. Los anabaptistas compartían un gran número de imágenes corrientes de la Reforma relativas a la Iglesia católica. Con otros reformadores protestantes acusaban a los católicos de creer en la "salvación por las obras" y de idolatría sacramental. Consideraban la Reforma como un preludio del fin de los tiempos y al papa como el Anticristo. Los anabaptistas abandonaron pronto el campo de la Reforma, criticando tanto a los católicos como a los protestantes por lo que a sus ojos eran relaciones malsanas con el poder político. Estimaban que la Iglesia había caído. Asociaban esta caída a los emperadores Constantino y Teodosio y al hecho de que el cristianismo había sido proclamado oficialmente como la única religión del imperio romano. Veían en el bautismo de niños el signo esencial de una religión que obligaba a los individuos a ser cristianos independientemente de todo compromiso de fe. A sus ojos, un cristianismo semejante no podía ser serio en el plano ético ni producir los frutos de una vida de discípulo. La persecución y la ejecución de anabaptistas acentuaron el

14 Cf. William H.C. Frend, *The Donatist Church: A movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford: The Clarendon Press, 1952).

15 Cf. Código de Justiniano, libro 1, tit. 6,2.

nivel de la polémica y dieron lugar al nacimiento de imágenes negativas. Los anabaptistas veían el catolicismo como una religión basada en las ceremonias, las obras, la tradición y la superstición. Los sacerdotes estaban presentes como personas ignorantes, perezosas y malas. El *Espejo de los mártires* redactado por un menonita holandés en el siglo XVII, cuenta las historias de numerosos mártires anabaptistas. Las sitúa en el contexto de la Iglesia que permanece fiel a través de los siglos. Con sus narraciones y sus grabados, esta obra muy importante para los menonitas muestra a los católicos y los protestantes como perseguidores, torturadores y verdugos. Con el paso de los siglos les ha faltado a los menonitas un conocimiento directo de la Iglesia católica y de su historia, pero han conservado sus primeras opiniones.

43. Para los católicos, los anabaptistas representaban el resultado lógico de la herejía y del cisma protestante. Cuando abandonó la Iglesia católica, Lutero rechazó la única autoridad cristiana legítima de la época, abriendo así la puerta a numerosas lecturas contradictorias de la Escritura y a la subversión política. Además las tradicionales objeciones católicas al "protestantismo", el rechazo del bautismo de niños y la práctica del rebautismo dominaban las primeras reacciones católicas contra el anabaptismo. Los católicos consideraban a los anabaptistas como personas ignorantes, cuyos teólogos no conocían el latín. Por ejemplo, acusaron al teólogo anabaptista, el Dr. Balthasar Hubmaier, de ser un agitador, un enemigo del gobierno y una persona inmoral. Durante largo tiempo, e incluso hasta el siglo XX, autores católicos comparaban a los más pacíficos entre los discípulos de Menno Simons con los melquioritas radicales de Múnster. En realidad, los teólogos católicos sólo tenían un conocimiento limitado de la historia del anabaptismo. A sus ojos, los anabaptistas restauraban las antiguas herejías que habían sido condenadas desde hacía tiempo. Todo esto se complicaba por el hecho de que en el curso del siglo XVI teólogos católicos se expresaban en sus escritos contra personas que el Estado, solicitado por los príncipes, tanto católicos como protestantes, había condenado ya a muerte a la Dieta de Spira (cf. par. 40 supra) y se encontraban por tanto privados de la protección de la ley.

Una eclesiología de restauración

44. La cuestión de la naturaleza apostólica de la Iglesia ha creado una profunda línea de división eclesiológica entre anabaptistas y católicos en el curso del siglo XVI. Desde los primeros siglos, para los cristianos de Oriente y Occidente la sucesión apostólica tenía lugar a través de la función episcopal que aseguraba la transmisión de la fe y, por consiguiente, la transmisión de la naturaleza apostólica de la Iglesia en el tiempo. Al contrario, los anabaptistas del siglo XVI rechazaban la idea de una continuidad apostólica garantizada por la Iglesia institucional. Comenzaron a hablar de la "caída" de la Iglesia que indicaban como un signo de su infidelidad. Esta infidelidad implicaba la necesidad de una restauración de la Iglesia "apostólica". Los católicos y la mayoría de las autoridades reformadas consideraban el bautismo de niños como una tradición apostólica practicada desde los primeros tiempos de la Iglesia. Al contrario, los anabaptistas veían en la aceptación generalizada del bautismo de niños así como en los estrechos vínculos políticos entre la Iglesia y el Imperio (Constantino y Teodosio), los principales signos de apostasía de la visión apostólica de la Iglesia fiel y, por consiguiente, la prueba de la "caída". Para los anabaptistas, la fidelidad a los escritos del Nuevo Testamento sobre las cuestiones éticas y doctrinales se convirtió en el test que permitía evaluar el cristianismo apostólico. La fidelidad era definida no como sostén de la continuidad institucional, sino como restablecimiento de la fe neotestamentaria. A sus ojos, la restauración y la preservación de la Iglesia apostólica exigían de ellos la ruptura con la Iglesia institucional de su tiempo. La continuidad no se buscaba en la sucesión episcopal, sino más bien en la fidelidad del testimonio episcopal de la Escritura y en la identificación con ciertos hombres y movimientos. Los valdenses y los franciscanos, por ejemplo, eran considerados por los anabaptistas como fieles representantes de un cristianismo auténtico a lo largo de su historia¹⁶.

16 Importantes esfuerzos para describir esta continuidad pueden encontrarse en *The Chronicle of the Hutterian Brethren*, traducido y publicado por los Hutterian Brethren (Rifton, NY, Plough Publishing, 1987) y en Thieleman J. van Braght, *Bloody Theater of Martyrs Mirror*, traducido de la edición neerlandesa de 1660 por Joseph Soohm, 5ª ed. inglesa (Scottsdale: Herald Press 1950).

Persecución y martirio

45. Una de las consecuencias de la división entre los cristianos en los siglos XVI y XVII dada la práctica de cuestiones jurídicas y de los castigos en esta época, ha sido la persecución y el martirio¹⁷. Dadas las estrechas relaciones entre religión y sociedad, el establecimiento del principio *cuius regio eius religio* la Paz de Augsburgo en 1555 reforzó los sentimientos ya muy negativos entre los cristianos separados. Este principio dio lugar a un tipo de sociedad en la que una confesión cristiana particular (católica, luterana y más tarde, reformada) se convirtió en la religión establecida en un territorio dado. Este tipo de sociedad, llamada Estado confesional, se caracterizaba por su intolerancia hacia las personas de otras confesiones. En razón de esta situación política específica y particular, el martirio se convirtió en una experiencia común a los cristianos de todas las confesiones, católicos, luteranos, reformados, anglicanos o anabaptistas.

46. Los menonitas sufrieron mucho durante este período, tanto en los estados protestantes como en los católicos. Un buen número de gobierno no toleraban a los disidentes de la Reforma radical incluidos los anabaptistas pacifistas. Según recientes estimaciones, alrededor de 5000 personas fueron ejecutadas en el siglo XVI en razón de sus creencias religiosas. De éstas, 2000 a 2500 eran anabaptistas, hombres y mujeres, y menonitas acosados de herejía, la mayor parte en territorios católicos¹⁸. Los anabaptistas podían difícilmente encontrar un refugio político estable en la Europa del siglo XVI. En ciertos países la persecución de los menonitas ha durado siglos. En algunos estados fueron objeto de discriminaciones y sometidos a restricciones sociales y políticas,

17 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge/London: Harvard University, 1999) en particular el capítulo 6 sobre los anabaptistas y el martirio y el capítulo 7 sobre los católicos y el martirio.

18 James M. Stayer, "Numbers in Anabaptist Research", en C. Arnold Snyder, ed., *Commoners and Community: Essays in Honor of Werner O. Packull* (Waterloo: Herald Press 2002), 51-73 en particular 58-59. Los mártires anabaptistas y menonitas constituían entonces del 40 al 50% de todos los mártires religiosos del siglo XVI.

incluso hasta el siglo XX, sobre todo a causa de su convicción a favor de la objeción de conciencia.

47. Para los anabaptistas y los menonitas, una vida de discípulo comportaba de hecho la aceptación de la opresión, de la persecución y de la muerte violenta. El peligro de persecución y de martirio se convirtió en un aspecto de la identidad menonita. Como escribió el historiador menonita Cornelius Dyck, "la posibilidad del martirio ha tenido un efecto radical sobre todos los que se unieron al grupo –sobre sus prioridades, su status y su conciencia personal"¹⁹. Los menonitas tenían en la más alta estima a sus mártires. Cantaban su testimonio fiel y celebraban su memoria coleccionando sus crónicas en martirologíos tales como *Het Offer des Heeren* (El sacrificio para el Señor) y el *Martelaers Spiegel* (Espejo de mártires) de Thieleman Jans van Braght, que todavía en nuestros tiempos se lee en las Iglesias menonitas en todo el mundo.

48. Los católicos no han sido nunca objeto de persecuciones por parte de los menonitas²⁰. Sin embargo, teniendo en cuenta la experiencia anabaptista y menonita en materia de martirio y de persecución, es importante señalar que los católicos, en su historia posmedieval, han vivido igualmente esta experiencia. En ciertas regiones en que la confesión reformada y luterana se había establecido, y en Inglaterra después de la institución de la Iglesia anglicana, los católicos fueron sometidos a persecuciones y a la pena de muerte. Un gran

19 Cornelius J. Dyck, "The Suffering Church in Anabaptism", *Mennonite Quarterly Review* 59 (1985), 5.

20 Cf. Brad S. Gregory, *op. cit.*, 319. Aunque no se conoce ningún caso de persecuciones o de ejecuciones de católicos por parte de los menonitas en los siglos XVI o XVII, soldados católicos podrían haber sido víctimas de violencia en el asedio de Münster en Westphalia (1534-1535). En cuanto a saber si se trata de un caso de persecución anabaptista hacia los católicos, la cuestión no ha sido resuelta en el curso de nuestras discusiones. Los católicos estiman que este incidente muestra que es posible que católicos hayan sido asesinados por anabaptistas. Para los menonitas, la confesión de Schleithem (1527) así como las críticas de Menno Simons durante y después de estos acontecimientos, han rechazado entonces y en nuestros días, lo que sucedió en Münster así como todos los esfuerzos tendientes a proporcionar una justificación teológica de estos actos.

número de entre ellos, sobre todo sacerdotes, religiosos y religiosas, fueron brutalmente martirizados a causa de su fe. En ciertos países, la persecución de los católicos y la violación de la libertad religiosa han continuado durante siglos. Durante largo tiempo, la práctica de la fe católica no estaba autorizada públicamente en Inglaterra y en varios países luteranos, tales como Escandinavia y la República neerlandesa. En estos países los católicos no han estado autorizados a practicar públicamente su fe hasta finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En algunos casos, la discriminación hacia los católicos ha durado hasta el siglo XX. Durante estos años de restricciones, católicos y menonitas fueron obligados, en varios países, a llevar un vida escondida.

Temas para un futuro estudio

49. En caso de conflicto en el seno de una institución, seguido de separación, el debate asume fácilmente un carácter de autojustificación. En el momento en que menonitas y católicos comienzan a hablarse después de siglos de separación institucional, debemos ser conscientes del hecho de que aspectos significativos de nuestras concepciones propias y de nuestras teologías provienen de contextos en los que hemos pensado muchas veces que *nosotros* teníamos razón y que *ellos* estaban equivocados. Necesitamos instrumentos de investigación histórica que puedan ayudarnos a ver lo que tenemos en común y a tratar de manera responsable las diferencias que nos separan. Los menonitas tienen actualmente más de cinco siglos de historia que revisar, además de una experiencia creciente de integración en la sociedad establecida. Por su parte, los católicos se encuentran cada vez más en situaciones en que la Iglesia y el Estado están separados y en las que deben hacer frente a las mismas cuestiones que debían afrontar los menonitas en el pasado en cuanto Iglesia minoritaria. Estos hechos podrían permitir a las dos tradiciones estar más abiertas a los problemas de la otra y examinar atentamente los quince siglos de historia común, así como los caminos diferentes seguidos por cada una de ellas desde el siglo XVI. Los quince siglos de historia común fundada sobre el período patrístico, nos recuerdan la deuda que la cristiandad occidental ha contraído con Oriente, así como la riqueza

y la variedad de tradiciones teológica, cultural, espiritual y artística que florecieron en la Edad Media.

50. Los especialistas de historia contemporánea hablan del “ala izquierda de la Reforma” o de “Reforma radical”. Perspectivas históricas menos polémicas y menos confesionales muestran que existían numerosas teologías y aproximaciones diferentes entre los disidentes de la Reforma. Los anabaptistas, los espiritualistas y los racionalistas no eran los únicos entre los que se llamaban “entusiastas” o “Schwärmer”. Había igualmente diferentes tipos de anabaptistas y de espiritualistas. Los menonitas de hoy encuentran sus orígenes en los grupos anabaptistas no violentos de Suiza, de Alemania del Sur y de los Países Bajos. Los especialistas, tanto católicos como menonitas han tomado conciencia actualmente de la situación complicada causada por la ruptura en el seno de la cristiandad en el siglo XVI. Reconocen igualmente que la escisión entre la Iglesia católica y los grupos anabaptistas debería ser examinada en el marco más amplio de los conflictos sociales, políticos y religiosos del siglo XVI. La opresión y la persecución de los anabaptistas y de los menonitas deben ser percibidas y evaluadas en el contexto de una sociedad que había recurrido a las “soluciones” violentas más que al diálogo.

51. Estudios ulteriores comunes por parte de historiadores católicos y menonitas permitirían profundizar en nuestro conocimiento y nuestra conciencia de la complejidad de nuestras historias. Los católicos harían bien en familiarizarse con la historia de la extrema diversidad de los movimientos radicales. Esto prevendría las continuas deformaciones históricas relativas a los menonitas. Igualmente, los menonitas deberían reconsiderar lo difícil que era en el siglo XVI, distinguir las diferencias entre los que habían rechazado tanto a Roma como a Lutero. Estos que se califican hoy como menonitas adoptaron una actitud doctrinal de no violencia sólo después de la Guerra de los Campesinos (en Schleithem en 1527, en el caso de los anabaptistas suizos) y después de Münster (1534-1535, en el caso de los anabaptistas holandeses).

52. La experiencia común del martirio y de la persecución podría ayudar tanto a los católicos como a los menonitas a adquirir una comprensión nueva de lo que ha significado el martirio en la dolorosa división de la Iglesia cristiana a comienzos de los tiempos modernos, dada la estrecha rela-

ción entre religión y sociedad en esta época. Un estudio común de la historia del martirio y de la persecución en el siglo XVI puede ayudar a los católicos a evaluar y apreciar la experiencia menonita del martirio y sus efectos sobre la espiritualidad y la identidad menonita. Los menonitas podrían sacar provecho de un estudio de la condición minoritaria de la Iglesia católica en numerosos países desde el período de la Reforma, y del conocimiento del hecho de que los católicos han experimentado, también ellos, la persecución a lo largo de los siglos.

D. El período constantiniano

53. Después de haber estudiado juntos el siglo XVI, nos ha aparecido claramente que era necesario un estudio histórico ulterior en común de otros dos períodos. En la época de la Reforma, comprensiones opuestas de estos períodos de la historia eran una de las principales razones de la separación. Las secciones que siguen reflejan nuestra consideración del período constantiniano y de la época medieval que siguió.

Una lectura común de los acontecimientos y de los cambios

54. Las expresiones “período constantiniano”, “cambio” y “mutación” se refieren a los importantes desarrollos que han tenido lugar a partir del comienzo del siglo IV. Menonitas y otros radicales hablan a menudo de estos cambios como de la “caída constantiniana”²¹. En 313, el emperador romano Constantino promulgó el Edicto de Milán que permitía al cristianismo existir sin persecución junto a otras religiones. Ordenó además que todos los edificios, cementerios y otras propiedades confiscadas en las persecuciones anteriores fueran restituidas a la Iglesia. En 380, el emperador Teodosio I decretó que el cristianismo era la religión oficial del Imperio y elevó el Credo niceno al rango de ley imperial. Desde entonces, las otras religiones no tenían ya un status legal en el Imperio romano y fueron muchas veces objeto de persecucio-

21 Cf. Walter Klaassen, “The Anabaptist Critique of Constantinian Christendom”, *Mennonite Quarterly Review* 55 (1981), 218-230.

nes. En razón de estos cambios, la Iglesia pasó del estado a la Iglesia oprimida (Ecclesia pressa) al de Iglesia tolerada (Ecclesia tolerata) y a continuación al de Iglesia triunfante (Ecclesia vincens) en el seno del Imperio romano²².

55. En los siglos IV y V, el cristianismo se convirtió en una religión respetada, con más libertad para cumplir su misión en el mundo. Se construyeron iglesias y el culto cristiano fue celebrado sin temor a las persecuciones. El Evangelio era predicado por todas partes en el mundo con el fin de evangelizar la cultura y la sociedad en circunstancias políticas favorables. Pero durante el mismo período los soberanos civiles ejercieron a veces su autoridad sobre la Iglesia y afirmaron incluso su derecho a controlar los asuntos eclesiásticos. Y en ciertos casos, convocaban los sínodos y los concilios, no sin chocar con la resistencia de la Iglesia y controlaban ciertas nominaciones eclesiásticas, y en particular las de los obispos de las principales ciudades del imperio. La Iglesia aceptaba los favores y el tratamiento benevolente del Estado. El poder de este último era utilizado para aplicar las doctrinas cristianas. Aunque algunos se resistían a esta práctica, los cristianos aceptaron incluso en cierta medida, el empleo de la violencia, por ejemplo para la defensa de la ortodoxia y en la lucha contra el paganismo. En la Edad Media, durante los siglos que siguieron, este acuerdo condujo a veces a un gran número de conversiones forzadas, a la coerción en materia de fe y a la aplicación de la pena de muerte contra los "heréticos"²³. Rechazamos juntos estos aspectos del período constantiniano

22 Cf. Gerhard Ruhbach, ed., *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976); Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York/London: Knopf 1987); Jochen Bleicken, *Constantin der Grosse und die Christen* (München: Oldenburg 1992); Michael Grant, *Constantin the Great. The Man and his times* (New York: Prentice Hall, 1994); T. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great* (New York: Fordham University Press 1997).

23 Cf. Ramsay MacMullen, "Christianity Shaped through its Mission", en: Alan Kreider, ed., *The origins of the Christendom in the West* (Edimburgh; T&T Clark 2001) 97-117; Gilbert Dagron, Pierre Riché et André Vauchez, ed. *Evêques, moines et empereurs* (610-1054). *Histoire du christianisme*, vol. 4 (Paris, Desclée 1993), 637; Michel Rouche, *Clovis* (Paris: Fayard 1996), 143; W. R. Cannon, *Histoire du christianisme au Moyen-Âge: de la chute de Rome à la chute de*

que se alejaban de las prácticas cristianas características y desviaban de la ética evangélica. Reconocemos la falta cometida por la Iglesia justificando el empleo de la fuerza para evangelizar, buscando crear y mantener una sociedad cristiana unitaria por medios coercitivos y persiguiendo minorías religiosas.

56. Una relectura común de la historia de la Iglesia antigua por los menonitas y los católicos ha sido fomentada por al menos dos recientes desarrollos. En primer lugar, el entorno social y la posición de la Iglesia católica y de los menonitas en la sociedad han cambiado. En numerosas partes del mundo, las Iglesias menonitas han salido de su aislamiento que les era impuesto muchas veces por terceros. Los menonitas experimentan también los desafíos que comporta la asunción de responsabilidades en el seno de la sociedad. En el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica: 1) ha afirmado la libertad de religión y de conciencia para todos; 2) se ha opuesto a toda coerción en materia de religión, y 3) ha pedido únicamente al Estado, para ella y para todas las comunidades de creyentes la libertad de personas y de comunidades en materia de religión²⁴. La Iglesia católica ha renunciado también a todo deseo de ocupar una posición predominante en la sociedad y a ser reconocida como Iglesia de Estado²⁵. En los decenios que siguieron la Iglesia católica ha defendido enérgicamente el principio de la libertad religiosa y de la separación de la Iglesia y el Estado. En su encíclica *Centessimus Annus* (1991) el papa Juan Pablo II declaraba que la libertad religiosa es la “fuente y la síntesis” de otros derechos humanos. En segundo lugar, el documento “Memoria y reconciliación”, publicado en 1999 por la Comisión Teológica Internacional, nos incita a estudiar la historia de la Iglesia y a

Constantinople (Paris: Editions Payot, 1961), 8; Jacques le Goff et René Rémond, ed., *Histoire de la France religieuse*, vol. 1 (Paris: Editions du Seuil 1988), 179.

24 Véase Concilio Vaticano II: “Declaración sobre la libertad religiosa”, *Dignitatis humanae*, en particular 6-7, 12-13, e igualmente 2,4,9, así como *Gaudium et spes* 41 y 42.

25 Cf. *Gaudium et spes* 76: “La Iglesia, que en razón de su función y de su competencia no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político... La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo”.

reconocer las faltas del pasado, como medio de facilitar la reconciliación de las memorias y la sanación de las heridas.

57. Nuestras dos tradiciones lamentan varios aspectos del período constantiniano, pero reconocemos por una parte que ciertos desarrollos de los siglos IV y V tenían raíces en la historia de la Iglesia antigua y estaban en continuidad legítima con ella. Los menonitas dan una interpretación muy negativa de los cambios sobrevenidos durante el período constantiniano. Los católicos tienen un sentido muy marcado de la continuidad de la Iglesia durante este período a través de los siglos. Pero reconocemos unos y otros que los períodos pasados eran muy diferentes del nuestro, y debemos además ser prudentes al juzgar los acontecimientos históricos según los modelos contemporáneos.

Temas para futuros estudios

58. Podemos reconocer que una lectura común de las fuentes de la Iglesia antigua nos permite encontrar los medios de superar algunos de los estereotipos que nos hemos creado unos y otros. El retorno a las fuentes al que se ha dedicado la Iglesia católica al preparar el concilio Vaticano II, ha enriquecido el catolicismo y un movimiento paralelo aparece en el anabaptismo contemporáneo²⁶. Al utilizar las fuentes cristianas primitivas, estamos en condiciones de avanzar nuevos modos de comprender la cuestión de la continuidad y la renovación en la historia. Podemos reconocer todos que el estudio del período constantiniano es importante para nosotros porque suscita cuestiones cruciales relativas a la misión de la Iglesia en el mundo y sus métodos de evangelización.

59. Diversos aspectos del cristianismo posconstantiniano tienen una significación diferente según nuestras tradiciones respectivas. Para los católicos, cuestiones como la generalización del bautismo de niños, la evolución del sentido de la conversión, así como las posiciones cristianas con respecto al servicio militar y la prestación del juramento serían ejemplos de un desarrollo teológico legítimo. Los menonitas conside-

²⁶ Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom* (Harrisburg, 1999); idem, *The Origins of Christendom*, op. cit.

ran estos mismos fenómenos como lamentables cambios en la práctica cristiana primitiva y una infidelidad a la enseñanza de Jesús. Los católicos estiman que el establecimiento de una sociedad cristiana durante la Edad Media, que intentaba armonizar todas las estructuras sociales, políticas y económicas con el Evangelio, era un objetivo loable. Los menonitas siguen opuestos a toda justificación teológica de un tal esfuerzo y critican sus resultados en la práctica. Los menonitas tienden además a reconocer y a situar la continuidad de la Iglesia durante este período, en las personas y en los movimientos que eran a veces rechazados como heréticos por la Iglesia católica. De hecho, veían la continuidad igualmente en los movimientos de reforma en el seno de la Iglesia medieval.

60. Los movimientos pueden suscribir la posición sobre la libertad religiosa contenida en la "Declaración sobre la libertad religiosa" (*Dignitatis humanae*) adoptada por el Concilio Vaticano II en 1965. Una cita capital de esta "Declaración" dice esto:

"Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros dentro de los debidos límites" (Dignitatis humanae 2).

Esta cita y el texto entero reflejan de muchos modos la posición adoptada en el siglo XVI por los anabaptistas. Algunos de entre ellos, como Balthasar Hubmaier²⁷ o Pilgram Marpeck²⁸ han cuestionado el uso de la obligación con relación al pluralismo religioso y han criticado el recurso a los medios políticos contra los que no profesaban ninguna fe reli-

27 "Pero un turco o un herético no puede ser sometido por nuestras propias acciones, ni por la espada o el fuego, sino únicamente por la paciencia y la súplica, por lo que esperamos paciente-mente el juicio divino", Balthasar Hubmaier, "On Heretics and Those Who Burn Them", en: H. Wayne Pipkin y John Howard Yoder, ed., *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, Classics of the Radical Reformation, 5 (Scottsdale: Herald Press 1089), 62.

28 "Todas las cosas exteriores, incluida la vida y los miembros están sometidos a una autoridad externa. Pero nadie puede obligar o imponer la fe auténtica en Cristo...", Pilgram Werner Pakull y John

giosa. Esta misma declaración indica que la Iglesia católica renuncia a ser una Iglesia de "Estado" en cualquier contexto. Los protestantes ya no son llamados heréticos sino hermanos y hermanas en Cristo aunque separados, aunque subsisten desacuerdos y la unidad visible aún no se ha realizado. Es esta "Declaración" así como otros importantes documentos del Concilio Vaticano II, los que han aportado una contribución sustancial a los diálogos como éste. En razón de estos cambios, se pueden contemplar nuevas posibilidades de relaciones recíprocas.

61. Los católicos afirman que la "Declaración sobre la libertad religiosa" representa un desarrollo en la doctrina que tiene sólidos fundamentos en la Escritura y en la tradición²⁹. La "Declaración" dice esto:

"Aunque en la vida del Pueblo de Dios, que peregrina a través de las vicisitudes de la historia humana, ha existido, algunas veces, un comportamiento³⁰ menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él, sin embargo, siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie debe ser obligado a la fe".

En su lectura de la historia medieval, los menonitas dudan de estas declaraciones. Afirman que insignes teólogos, papas, concilios ecuménicos, emperadores y reyes han justificado teológicamente la persecución. Aprobaban el castigo de los herejes por el Estado y, en ciertos casos, desde Teodosio, la Iglesia imponía la "cristianización" de un gran número de personas por la fuerza. La continuidad de la tradición y las diferentes interpretaciones del desarrollo de la doctrina a este respecto, así como los diversos métodos de evangelización, exigen un estudio ulterior común. No obstante, la posición católica actual sobre este punto permite hacer progresos sensibles en el diálogo y en la comprensión y la colaboración mutuas.

62. Católicos y menonitas interpretan de modo diferente los desarrollos históricos de la práctica del bautismo de niños

Rempel, *Later Writings of Pilgram Marpeck and his Circle*, vol. 1 (Kitchener: Pandora Press, 1999), 27.

29 Cf. Walter Kasper, "The Theological Foundations of Human Rights", *The Jurist* 50 (1990), 153.

30 *Dignitatis humanae* 12.

en la cristiandad. Para los católicos, el bautismo de niños es una antigua tradición de la Iglesia en Oriente y Occidente que se remonta a los primeros siglos del cristianismo. Se refieren al hecho de que documentos litúrgicos tales como la "Tradición apostólica" (hacia 220), y ciertos Padres de la Iglesia tales como Orígenes y Cipriano de Cartago, hablan del bautismo de niños como de una antigua tradición apostólica. Por su parte, los menonitas consideran la introducción de la práctica del bautismo de niños como un desarrollo ulterior y ven su generalización como el resultado de un cambio en el concepto de conversión durante el periodo constantiniano. El desarrollo histórico de la práctica del bautismo en relación con el cambio de posición de la Iglesia cristiana en la cultura y en la sociedad, debe ser estudiado más a fondo de común acuerdo por especialistas católicos y menonitas.

E. Hacia una comprensión común de la Edad Media

Reexamen de nuestras respectivas imágenes de la Edad Media

63. El sucesivo reexamen de la historia de la Iglesia en la Edad Media ha hecho tomar conciencia a los historiadores católicos y menonitas de que sus imágenes de la Iglesia medieval son muchas veces unilaterales, incompletas y no siempre objetivas. Estas imágenes necesitan una cuidadosa revisión y una ampliación a la luz de la ciencia moderna. A los historiadores católicos les parece claro que la Edad Media no estaba tan profundamente cristianizada como la imagen de la "Edad Media católica" ofrecida en el siglo XIX quería hacer creer³¹. Para los historiadores menonitas queda claro igualmente que la Edad Media no era tan bárbara ni estaba tan deteriorada como la pintaban sus visionistas. El período entre la Iglesia antigua y la Reforma es considerado hoy como mucho más complejo y variado, implicando diversas voces y numerosas facetas que lo que las imágenes confesionales de la época nos dejaban entender.

31 John Van Engen, "The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem", *American Historical Review* 91 (1986), 519-552.

64. Es, pues, importante, para nuestras dos tradiciones, ver la "otra" Edad Media, es decir, los aspectos de este período que están a menudo ausentes de la imagen popular ampliamente extendida en nuestras respectivas comunidades religiosas. Para los católicos, junto a aspectos positivos de la civilización cristiana de la Edad Media, es importante comprender los elementos de violencia, de conversión impuesta por la fuerza, los vínculos entre la Iglesia y el poder secular y los efectos crueles del feudalismo en la cristiandad medieval. Para los menonitas, junto a los aspectos negativos, es importante constatar que la fe cristiana ha servido también de base a la crítica del poder secular y de la violencia en la Edad Media. Varios movimientos de Reforma, guiados por monasterios (Cluny, por ejemplo), pero igualmente por papas (especialmente la reforma gregoriana), intentaron liberar a la Iglesia de las influencias seculares y la dominación política³². Desgraciadamente tuvieron un éxito muy limitado. Otros movimientos muchas veces conducidos por monjes y ascetas, pero también por papas y obispos, han intentado restringir el uso de la violencia en la cristiandad medieval y proteger a los inocentes, los débiles y las personas sin defensa. Pero también ahí, el éxito ha sido muy modesto. Sin embargo, en esta sociedad muchas veces violenta de la cristiandad medieval, se encuentra una tradición ininterrumpida de movimientos eclesiásticos de paz³³. Todos estos movimientos y estas iniciativas recordaban a la Iglesia medieval su vocación y su misión, que eran proclamar el Reino de Dios y promover la paz y la justicia. Sus esfuerzos por liberar a la Iglesia de la dominación secular eran además una búsqueda de la pureza de la Iglesia. Preocupaciones similares tomaron forma en las Iglesias libres del siglo XVI.

32 Christopher Bellitto, *Renewing Christianity. A History of Church Reform from Day One to Vatican II* (New York: Paulist Press, 2001).

33 Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986).

Las tradiciones medievales de espiritualidad y de vida de discípulo y las raíces de la identidad anabaptista-menonita

65. Además, la Iglesia medieval revela la existencia de una tradición continua de espiritualidad cristiana, de vida de discípulo (Nachfolge) y de imitación de Cristo. Desde la tradición monástica primitiva hasta los monjes mendicantes de la alta Edad Media, y desde los movimientos de predicadores itinerantes hasta las casas de Hermanas y Hermanos de Vida común, los cristianos medievales buscaban saber lo que el desafío del Evangelio podía implicar para su modo de vida³⁴. Se esforzaban en descubrir cómo su relación personal con Jesús podía cambiar su vida. El concepto de conversión adquiriría una significación nueva y real para ellos. No eran cristianos simplemente por costumbre o por nacimiento.

66. Recientemente, los historiadores católicos y menonitas han declarado claramente que una parte al menos de las raíces espirituales de la tradición anabaptista-menonita, debe buscarse en esta tradición medieval de vida de discípulo³⁵. Conceptos claves de la identidad anabaptista-menonita, tales como el abandono de sí (Gelassenheit), la vida de discípulo (Nachfolge), la disposición al arrepentimiento (Bussfertigkeit) y la conversión, se desarrollaron a lo largo de la Edad Media en todo tipo de tradiciones espirituales. Se encuentran en las tradiciones benedictinas y franciscana, en las del misticismo alemán y de la "Devoción moderna". La espiritualidad medieval y posmedieval católica, por una parte, y la espiritualidad

34 Bernard McGinn, et al., *Christian Spirituality* (New York: Crossroad, 1985-1989), 3 vol.

35 Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Ascetism: A Study in Intellectual Origins* (Eugene: Wipfand Stock, 1998); C. Arnold Snyder, "The Monastic Origins of Swiss Anabaptist Sectarianism", en: *Mennonite Quarterly Review* 57 (1983), 5-26; C. Arnold Snyder, *The life and Thought of Michael Sattler* (Scottsdale/Kitchener: Herald Press, 1984); Peter Nissen, "De Moderne dEvotie en her Nederlands-Westfale Doperdom: op zoek naar relaties en invloeden", en: P. Bange a.o. ed., *De Doorwerking van de Moderne Devotie*. Windesheim 1387-1987. (Hilversum: Verloren, 1988), 95-118; Dennis D. Martín, "Monks, Mendicants and Anabaptists: Michael Sattler and the Benedictines reconsidered", en: *Mennonite Quarterly Review* 60 (1986), 139-164; Dennis D. Martín, "Catholic Spirituality and Anabaptist and Mennonite Discipleship", en: *Mennonite Quarterly Review* 68 (1988), 5-25.

anabaptista y menonita por otra, están sustancialmente en armonía entre ellas en lo que concierne a su objetivo común: una vida de santidad en palabra y hecho.

67. Recientes investigaciones han mostrado igualmente que la tradición anabaptista-menonita primitiva, igual que otras, como la tradición luterana, se apoyaban en la misma base catequética que la cristiandad medieval. Estas tradiciones consideraban el Padrenuestro, el Símbolo de los Apóstoles y los Diez Mandamientos como la expresión y la representación de la esencia de la fe y de la doctrina cristianas. En este sentido, las primeras fuentes anabaptistas bebían en una tradición medieval claramente identificable. Como sus predecesores medievales, los responsables anabaptistas consideraban estos tres textos como elementos esenciales del conocimiento cristiano. Aceptaban los presupuestos catequéticos convencionales de la tradición medieval y los utilizaban como condición previa y como preparación para el bautismo³⁶.

Temas para un futuro estudio

68. Menonitas y católicos están de acuerdo en reconocer la necesidad de una evaluación más completa de la diversidad del cristianismo medieval. Se han comprometido a redescubrir aspectos desconocidos de su pasado común, la "otra" Edad Media. Sin embargo, juzgan aún su origen medieval común de modo diferente. Los menonitas tienen tendencia a considerar ciertos movimientos de la Edad Media como raras excepciones que confirman la regla, mientras que los católicos se inclinan a ver en ellos un modelo normal del cristianismo medieval. Menonitas y católicos podrían llegar a una mejor comprensión de su origen común leyendo y estudiando juntos la historia de la espiritualidad cristiana medieval. Por último, es importante proseguir las investigaciones en el campo de las relaciones entre las tradiciones medievales de vida de discípulo y la tradición anabaptista-menonita primitiva. ¿Puede la piedad anabaptista-menonita ser concebida, de hecho, como una transformación no sacramental y comunitaria de la espiritualidad y del ascetismo en la Edad Media?

36 Russell Snyder-Penner, "The Ten Commandments, the Lord's Prayer and the Apostles Creed as Early Anabaptist Texts", en: *Mennonite Quaterly Review* 68 (1994), 318-335

II. REVISAR JUNTOS LA TEOLOGÍA

69. Además de las consideraciones de orden histórico anteriores, hemos expuesto las convicciones católicas y menonitas relativas a algunos temas comunes y hemos intentado precisar la medida en la que nuestros puntos de vista teológicos convergen y divergen. Nuestro diálogo teológico se basaba en el mandato bíblico reconocido por ambas partes que llama a los creyentes en Cristo a ser uno, a fin de que el mundo crea en la unidad del Padre y del Hijo (Jn 17, 20, 23), y a la Iglesia a confesar "la verdad en el amor" (Ef 4, 15) y a "construirse... en el amor" (Ef 4, 16). En el curso de estos cinco años de diálogo, hemos discernido varios temas teológicos examinados con ocasión de nuestras discusiones: la naturaleza de la Iglesia, nuestra comprensión del bautismo, la eucaristía y la santa Cena y nuestras teologías de la paz. Nuestro diálogo ha sido profundo y ha cubierto un amplio abanico de puntos, pero en este breve período no nos ha sido posible cubrir todos los aspectos de los temas elegidos ni precisar las cuestiones que exigen una atención particular. No obstante, estimamos que nuestro examen en común de ciertas cuestiones teológicas ha sido importante. Esperamos que nuestro método consistente en un compromiso mutuo pueda proporcionar un modelo para el diálogo futuro allí donde católicos y menonitas se comprometen juntos en el mundo.

A. La naturaleza de la Iglesia

70. La decisión de abordar la cuestión de la naturaleza de la Iglesia ha surgido naturalmente. El diálogo católico-menonita es una conversación entre representantes, nombrados oficialmente, de la Iglesia católica y de la Conferencia menonita mundial que es la comunidad mundial de Iglesias de inspiración menonita. Un diálogo comienza normalmente con la presentación de los participantes, y por eso nos ha parecido justo que cada uno de nosotros se presente en función de la identidad de nuestros organismos eclesiales. Afortunadamente, en el curso de los años se ha concedido una mayor atención por parte de cada una de nuestras Iglesias a nuestras respectivas concepciones de Iglesia. Además, para poder dialogar útilmente nos ha parecido justo igualmente intentar definir nuestras relaciones mutuas a partir de nuestra base común así

como las cuestiones teológicas que nos separan. Esto podría establecer el marco de conclusiones a extraer de un eventual diálogo futuro sobre las cuestiones que quedan abiertas.

Una concepción católica de la Iglesia

71. Para los católicos, la Iglesia, “es en Cristo como un sacramento o, si se quiere, un signo y un medio de operar la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano”³⁷. La Iglesia está formada “por un elemento humano y un elemento divino”³⁸. Una variedad de imágenes bíblicas ha sido utilizada para expresar la realidad de la Iglesia (por ejemplo, la Iglesia como sierva, como esposa, como comunidad de reconciliados, como comunión, etc.).

72. En esta variedad de imágenes, hay tres que destacan más particularmente. En primer lugar, la Iglesia es concebida como el pueblo de Dios, es decir, un pueblo que Dios se ha propuesto reunir en la santa Iglesia y que cree en Cristo. La Iglesia estaba “prefigurada desde el origen del mundo, admirablemente preparada en la historia del pueblo de Israel y la antigua Alianza”³⁹. Por tanto, es vista en continuidad con el Pueblo elegido reunido en el Monte Sinaí donde recibió la Ley y fue establecido por Dios como su nación santa (Ex 19). No obstante, un punto nuevo y culminante en la historia de la salvación aparece con la muerte y resurrección salvífica de Cristo y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. Los que siguen a Cristo, como se dice en 1 Pe 2, 9 y ss., son “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz. Vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios”. La Iglesia ha recibido así la vocación a participar en el plan de Dios para todos los pueblos, aportar la luz de la salvación que es Cristo hasta los confines de la tierra.

73. Una segunda imagen asociada a la Iglesia es la de ser Cuerpo de Cristo en y para el mundo. La más profunda expresión de esta realidad se encuentra quizá en la utiliza-

37 “Constitución dogmática sobre la Iglesia”, *Lumen gentium* 1.

38 *Lumen gentium* 8.

39 *Lumen gentium* 2.

ción paulina de la imagen del cuerpo, en la que el término *ekklesia* significa la asamblea eucarística como cuerpo de Cristo para el mundo (1 Cor 11). Una vez más, hay una continuidad neta con la idea de que la misión universal de Israel es cumplida por la presencia de cristianos que pertenecen al Cuerpo de Cristo en el mundo. Pablo nos recuerda que Cristo ha reconciliado al mundo con Dios, dando así nacimiento a una nueva creación por la que todos los que están en Cristo son embajadores de Cristo, y “como si Dios exhortara por medio de nosotros... ¡reconcilias con Dios!” (2 Cor 5, 20).

74. La tercera imagen es la de la Iglesia como templo del Espíritu Santo (cf. Ef 2, 19-22; 1 Cor 3, 16; Rom 8, 9; 1 Pe 2, 5; 1 Jn 2, 27; 3, 24). La Iglesia es vista como templo del Espíritu porque es el lugar de la adoración perpetua de Dios. Llena del Espíritu Santo, la Iglesia da gloria a Dios y lo adora sin cesar. Por el bautismo, los cristianos se convierten en piedras vivas del edificio del Templo del Espíritu Santo. Según la “Constitución dogmática sobre la Iglesia”:

“...La Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu y para que en Cristo, cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos”⁴⁰.

Igual que la Trinidad es una en la diversidad de las personas, así la Iglesia es una, aunque tenga numerosos miembros. Para los católicos, esta unidad se expresa sobre todo en el sacramento de la Eucaristía (1 Cor 10,17), donde la realización de la unidad del Espíritu es actualizada en el vínculo de la paz. Como se dice en la Epístola a los Efesios:

“Un solo Cuerpo y un solo Espíritu... a cada uno de nosotros le ha sido concedido el favor divino a la medida de los dones de Cristo... para el recto ordenamiento de los santos, en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo” (cf. Ef 4, 4-13).

75. Los católicos expresan el misterio de la Iglesia según la relación interna que se encuentra en la vida de la Trinidad, es decir la *koinonia* o comunión. La comunión con Dios está en el corazón de nuestra nueva relación con Dios. Es lo que se

40 *Lumen gentium* 17, Cf. Rm 12.

describe como “paz o comunión” y que es la reconciliación del mundo con Dios en Jesucristo (2 Cor 5, 19)⁴¹. Este don de paz/comunión nos es dado por el solo y único mediador entre Dios y la humanidad, Jesucristo. Es lo que hace de Jesucristo el paradigma de la comunión. El es la piedra angular sobre la que descansa el edificio de la Iglesia; sólo él es la cabeza del cuerpo y nosotros somos los miembros. Este edificio es la casa de Dios “edificada sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo” (Ef 2, 20).

76. Se está realmente incorporado a Cristo y a la Iglesia mediante el sacramento del bautismo y plenamente integrado en la economía de la salvación al recibir la confirmación y la eucaristía⁴². Por los sacramentos, los nuevos miembros son recibidos en el cuerpo de Cristo y asumen la corresponsabilidad de la vida y la misión de la Iglesia que comparten con sus hermanos y hermanas.

77. Igualmente, los católicos creen que los apóstoles, al mostrar su solicitud por lo que han recibido del Señor, han elegido hombres dignos de proseguir la tarea de transmitir el testimonio fiel de Cristo a lo largo de los siglos. Así, la continuidad apostólica de la Iglesia está asegurada por la sucesión apostólica de los ministros cuya tarea es la de predicar la Palabra de Dios “a tiempo y a destiempo” (2 Tim 4, 2), de impartir una enseñanza segura y de velar por la edificación del Cuerpo de Cristo en el amor. La “Constitución dogmática sobre la revelación divina”, *Dei Verbum*, afirma claramente el valor de la Palabra de Dios revelada a los creyentes, cuando dice que “por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y sus planes de salvar al hombre”⁴³. El Concilio Vaticano II reconoció además el papel de los apóstoles en esta transmisión⁴⁴ y el del pueblo fiel de Dios en la transmisión sincera de la fe, cuando dice que:

41 Cf. “Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, *Ad gentes* 3.

42 Cf. “Decreto sobre el ecumenismo” *Unitatis redintegratio* 22, y el “Directorio para la aplicación de los principios y las normas del ecumenismo”, Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos (Marzo 1993), 92.

43 “Constitución dogmática sobre la revelación divina”, *Dei Verbum* 6.

44 Cf. *Dei Verbum* 7.

"la totalidad de los fieles que tienen la unicón del Santo (1 Jn 2,20 y 27) no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando "desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos" muestran un estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral"⁴⁵.

78. Además, los católicos creen que la Sagrada Escritura y la Tradición sagrada constituyen un depósito único de la Palabra de Dios. Este depósito ha sido confiado a la Iglesia. El "oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios... ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo"⁴⁶. La "función de enseñanza" (Magisterium) es ejercida por los obispos en comunión con el obispo de Roma, el papa. Como el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios⁴⁷, la función de enseñanza del papa y de los obispos está al servicio de la Palabra de Dios y forma una unidad con la Tradición y la Escritura, y no enseña más que lo que le ha sido transmitido. En su encíclica *Ut unum sint*, sobre el compromiso de la Iglesia católica en el ecumenismo, Juan Pablo II indica este punto como uno de los cinco temas de un futuro debate:

"A partir de ahora, es posible discernir los temas que hay que profundizar para llegar a un verdadero consenso en la fe: 1) las relaciones entre la Sagrada Escritura, autoridad suprema en materia de fe, y la santa Tradición, interpretación indispensable de la Palabra de Dios..."⁴⁸.

79. El obispo de Roma tiene la función de asegurar la comunión de todas las Iglesias y es por tanto el primer servidor de la unidad. Esta primacía es ejercida a diferentes niveles

45 *Lumen Gentium* 12.

46 *Dei Verbum* 10.

47 Cf. *Dei Verbum* 10.

48 Los otros puntos son: "2) La eucaristía, sacramento del Cuerpo y de la sangre de Cristo, ofrenda y alabanza al Padre, memorial sacrificial y presencia real de Cristo, y efusión santificadora del Espíritu Santo; 3) la ordenación, como sacramento, en el triple ministerio del episcopado, presbiterado y diaconado; 4) el Magisterio de la Iglesia, confiado al papa y a los obispos en comunión con él, concebido como responsabilidad y autoridad en el nombre de Cristo para la enseñanza y la salvaguarda de la fe; 5) la Virgen María, Madre de Dios e Icono de la Iglesia, Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la humanidad" (*Ut unum sint* 79).

incluida la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración de la liturgia y los sacramentos, la misión de la Iglesia, la disciplina y la vida cristiana. Igualmente tiene el deber y la responsabilidad de hablar en nombre de todos los pastores que están en comunión con él. Puede también –bajo condiciones muy específicas, claramente fijadas por el Concilio Vaticano I– declarar *ex cátedra* que una determinada doctrina pertenece al depósito de la fe. Además, hay que prestar

*"[la] obediencia religiosa de voluntad y de inteligencia al magisterio auténtico del Romano Pontífice, incluso cuando no habla ex cátedra, de tal manera que se reconozca con respeto su magisterio supremo y se acepten con sinceridad sus opiniones según la intención y el deseo expresado por él mismo"*⁴⁹.

Así, dando testimonio a la verdad, sirve a la unidad⁵⁰.

80. La Iglesia (fieles laicos y ministros ordenados) tiene por consiguiente la obligación de ser un testigo fiel de lo que ha recibido en palabra (enseñanza y predicación) y en hechos (una vida de santidad). Esto es posible por la unción del Espíritu Santo (1 Jn 2, 20 ss.). La Iglesia vive bajo la Palabra de Dios, pues está consagrada en la verdad por esta misma palabra (cf. Jn 17, 17), y, al estar santificada, puede santificar al mundo en la verdad. La Iglesia católica profesa que la Iglesia es efectivamente santa porque ha sido purificada por su Señor y Salvador Jesucristo y que el Espíritu Santo, el Abogado, le ha sido dado para que pueda defender la causa justa de Dios ante las naciones. Los discípulos de Jesús deben conquistar el espíritu del mundo con el espíritu de las Bienaventuranzas. Es la continuación de la misión de Jesús, que confundirá al mundo en materia de pecado, justicia y juicio" (Jn 16, 18 ss.). Esto sólo es posible con la ayuda del Espíritu Santo, el Abogado.

81. Cuando los católicos hablan de la única Iglesia de Dios, la ven realizada "en todas y a partir de todas las Iglesias particulares"⁵¹, y subsistente en la Iglesia católica⁵². Para la eclesiología del Vaticano II, la Iglesia universal es el conjunto de las Iglesias particulares por las cuales (*in et ex qui-*

49 *Lumen Gentium* 25.

50 Cf. *Ut unum sint* 94, 2.

51 *Lumen Gentium* 23, 1.

52 Cf. *Lumen Gentium* 8.

bus) la única Iglesia católica tiene su existencia⁵³, pero las Iglesias locales existen, también, en y por la única Iglesia⁵⁴, y son formadas a su imagen⁵⁵. La relación mutua entre la comunión de Iglesias particulares con la única Iglesia, que acaba de ser descrita, significa que la única Iglesia y la diversidad de Iglesias particulares son concomitantes. Están unas en el interior de las otras (relación pericorética). En esta pericoreosis, la unidad de la Iglesia tiene la prioridad sobre la diversidad de las Iglesias locales y sobre todo interés particular, como se ve de manera muy evidente en el Nuevo Testamento (1 Cor 1, 10 ss.). “Para la Biblia, una sola Iglesia corresponde a un solo Dios, un solo Cristo, un solo Espíritu, un solo bautismo (cf. Ef 4, 5 s.) y vive según el modelo de la comunidad original de Jerusalén (Hech 2, 42)⁵⁶.”

82. Una Iglesia particular es esta porción del pueblo de Dios que está unida en torno al obispo cuya misión es anunciar el Evangelio y construir la Iglesia por medio de los sacramentos –en particular por el bautismo y la eucaristía⁵⁷. La comunión de las Iglesias particulares está presidida por el obispo de Roma, el sucesor de Pedro a quien ha sido confiada la tarea de confirmar y fortalecer la fe de sus hermanos. Con los obispos, el papa dirige a la Iglesia católica en su misión de proclamar la Buena Nueva del Reino de Dios y el don de salvación en Jesucristo, ofrecido gratuitamente por Dios a toda la humanidad.

83. En el pasado, “catolicidad” significaba difusión en el mundo entero. Aun cuando este aspecto es real, el término tiene un sentido más profundo que indica, a pesar de la diversidad de expresión, que hay plenitud de la fe, respeto por los dones del Espíritu en su diversidad, comunión con las Iglesias apostólicas y una fiel representación de las culturas

53 Cf. *Lumen Gentium* 23, 2: cf. Igualmente el “Decreto sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia”, *Christus Dominus* 11, y “Congregación para la Doctrina de la fe”, en “Algunos aspectos de la Iglesia comprendida como comunión”, *Communio* notio, 7 s.

54 Cf. *Communio* notio 9.

55 Cf. *Lumen Genitum* 23.

56 Cardenal Walter Kasper, “La situación actual y el futuro del movimiento ecuménico”, discurso de apertura de la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, Service d’Information 109 (2002/I-II), 21.

57 Cf. *Christus Dominus* 11.

humanas⁵⁸. “En virtud de las exigencias íntimas de su propia catolicidad”, la misión universal de la Iglesia “está dirigida con todas sus fuerzas a la predicación del Evangelio a todos los hombres” y requiere la particularidad de las Iglesias. Por eso la Iglesia debe hablar todas las lenguas y abrazar todas las culturas⁵⁹. Además, la Iglesia debe imitar la encarnación de Cristo que se adaptó él mismo a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres entre los que vivió⁶⁰. En este contexto, la catolicidad de la Iglesia es una llamada a abrazar todas las particularidades humanas legítimas⁶¹. Por consiguiente, la catolicidad de la Iglesia consiste en el reconocimiento de una misma fe apostólica que ha sido encarnada en diversos lugares y culturas en todo el mundo. A pesar de la diversidad de expresión y de práctica en su celebración, la fe católica es comprendida como la misma fe contenida en las Escrituras, transmitida por los apóstoles y profesada en nuestros días en los credos.

Una concepción menonita de la Iglesia

84. En la teología anabaptista-menonita, la Iglesia es comprendida como la comunidad de fe dotada del Espíritu de Dios y formada por su respuesta a la gracia de Dios en Cristo. Tres imágenes bíblicas de la Iglesia son fundamentales en la perspectiva menonita. En primer lugar, la Iglesia es el nuevo *pueblo de Dios*⁶². Mientras el concepto de pueblo indica la continuidad de la Iglesia con el pueblo de la fe en el Antiguo Testamento (Gal 2, 15-21), la iniciativa de Dios en Jesucristo marca un nuevo comienzo. En Cristo, Dios llama al “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido... de las tinieblas a su admirable luz” (1 Pe 2, 9). *La vida, la muerte y la resurrección de Cristo son los elementos constitutivos de la buena nueva de la invitación a todas las personas, sin distinción de raza, de clase o de sexo, a pertenecer al pueblo de Dios*

58 Cf. *Lumen Gentium* 13, 3, y el “Directorio para la aplicación de los principios y normas del ecumenismo”, Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos (25 de marzo 1993), 16.

59 Cf. *Ad gentes* 1,4.

60 Cf. *Ad gentes* 10.

61 Cf. *Ad gentes* 22.

62 Cf. Harold S. Bender, *Voici mon peuple* (Bâle: Ágape), 11 ss.

(Gal 3, 28). La Iglesia, concebida como familia o casa de fe (Gal 6, 10; Ef 2, 19), refuerza su caracterización de pueblo de Dios. La hospitalidad es una marca de la familia de la fe, dado que los miembros de la familia acogen a todos los que se unen a ellos, que cuidan unos de otros y comparten juntos sus recursos espirituales y materiales con los necesitados (Jc 14, 17).

85. En segundo lugar, el *cuerpo de Cristo* es una imagen bíblica importante para la comprensión anabaptista-menonita de la Iglesia⁶³. En esta imagen, la referencia a Cristo indica el fundamento (1 Cor 3, 11) y la cabeza (Col 1, 18) de la Iglesia. Los miembros de la Iglesia son incorporados en Cristo. La imagen del cuerpo tiene su origen en el concepto hebreo de personalidad colectiva. Una personalidad colectiva implica el compromiso con Cristo en cuanto conjunto de creyentes (Rom 12, 15; Ef 4, 1-16), que implica a su vez el compromiso de unos con otros en cuanto miembros de la Iglesia. Los miembros del cuerpo están llamados a ser santos como Cristo es santo: "La Iglesia, cuerpo de Cristo, está llamada a ser cada vez más semejante a Jesucristo, su jefe, en su culto, sus actividades, su testimonio, su amor, y su interés por el prójimo así como en su modo de vivir lo cotidiano"⁶⁴.

86. Una tercera imagen de la Iglesia, importante para los anabaptistas y los menonitas es la *comunidad del Espíritu Santo*⁶⁵. Un momento determinante fue aquel en que Cristo resucitado "dicho esto sopló y les dijo: recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados, a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (Jn 20, 22-23). El don del Espíritu Santo a los discípulos les daba el mandato de convertirse en una comunidad que perdona. Una etapa ulterior en la formación de la comunidad apostólica es indicada cuando dice que los primeros convertidos, tras la efusión del Espíritu en Pentecostés "se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (Hech 2, 42). La Iglesia primi-

63 Cf. Bender, *ibid.*, 38 ss.

64 *Confession de foi dans une perspective mennonite* 9 (Monthérliard: Editions Mennonites, 2000), 26.

65 Cf. Norman Kraus, *The Community of the Spirit* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1974); Bender, *op. cit.*, 61 ss. La terminología de Bender, "La Santa Comunidad", es prácticamente intercambiable con la imagen de la "comunidad del Espíritu Santo".

tiva se consideraba como la “nueva comunidad mesiánica en la que el elemento principal es la presencia renovada del Espíritu Santo en medio del pueblo de Dios”⁶⁶. Como tal, el Espíritu representa un papel capital en la marcha del cuerpo de Cristo, como dispensador de dones espirituales a sus miembros (1 Cor 4, 4-11) y creador de la unidad del cuerpo (1 Cor 12, 12 ss.). Dados los múltiples aspectos de la composición de la Iglesia, “conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz” (Ef 4, 3) es un enorme trabajo para la comunidad. El Espíritu da la fuerza de luchar para la unidad de la Iglesia y para mantener su centro ético sobre “un camino infinitamente superior” (1 Cor 12, 31; cf. 1 Cor 13; 1 Fil 1, 2) del amor.

87. Además de estas tres imágenes según la fórmula trinitaria, la comprensión menonita de la Iglesia es aclarada por diversas imágenes. La primera es la de la *comunidad de creyentes*. El movimiento anabaptistas introdujo la idea de que la Iglesia está compuesta por todos aquellos que libremente y por su propia voluntad, creen en Jesucristo y obedecen al Evangelio. La sumisión a Cristo implica una responsabilidad común de unos con otros en la vida comunitaria (1 Cor 12, 25; Jc 2, 14-17; 1 Jn 3, 16). Esto implica el deber de corregir y perdonar, de guiar y sostenerse unos a otros según el mandato bíblico de “atar y desatar” en el nombre de Cristo (Mt 16, 19; 18, 15-22; Jn 20, 19-23)⁶⁷. Además el concepto menonita de la Iglesia exige la separación de la Iglesia y el Estado, entendiéndose claramente con ello que el cristiano debe ser en primer lugar fiel a Jesucristo. Por ejemplo, en lo que concierne a la guerra, la vinculación a Cristo en cuanto Señor, tiene prioridad sobre las exigencias del Estado. La idea de “pueblo de la Alianza” elegido entre las naciones para ser interiormente una comunidad de reconciliación⁶⁸, así como la “sal de la tierra” y la “luz del mundo” (Mt 5, 13-16) ha sido esencial en el auge del movimiento anabaptista. *Los menonitas se conciben como estando en el mundo “sin ser del mundo”* (Jn 17, 15-17).

66 Kraus, *op. cit.*, 24.

67 Cf. John Howard Yoder, “Jesús Christ et les apôtres ont encore quelque chose à nous dire: qu’allons-nous faire?”, *Cahier de Christ Seúl* n° 1, 1996, c.2.

68 Cf. F.H. Littell, *The Anabaptist View of the Church: A Study of the Origins of Sectarian Protestantism*, segunda edición, revisada y aumentada (Boston: Beacon Press/Starr King Press, 1958), 37 ss.

88. Los menonitas conciben a la Iglesia como una *comunidad de discípulos*. Como para los creyentes del Nuevo Testamento, la aceptación de la salvación, visible por el bautismo y por la identificación con los adeptos del "camino" (Hech 9, 2), marca su firme intención de ser instruidos según Jesús de Nazareth y esforzarse en seguir al Maestro como habían hecho los primeros discípulos. El "seguimiento" (Nachfolge) es parte integrante de la concepción anabaptista-menonita de la fe, como muestra una cita del anabaptista Jans Denck (1526): "El mediador es Cristo que nadie puede conocer si no lo sigue en la vida, y nadie puede seguirlo si no lo conoce"⁶⁹. Historiadores y teólogos menonitas han indicado el "seguimiento" como una de las más importantes herencias del movimiento anabaptista para la visión menonita continua de la Iglesia y la vocación de sus miembros. Una reciente profesión de fe dice esto: La Iglesia "... es la nueva comunidad de los discípulos enviados a través del mundo para proclamar el reino de Dios y para dar un anticipo de la esperanza gloriosa de la Iglesia"⁷⁰.

89. Los menonitas conciben a la Iglesia como un *pueblo en misión*. Los anabaptistas tomaron en serio el mandato de Cristo de ser "sus testigos... hasta los confines de la tierra" (Hech 1, 8)⁷¹. Tras un repliegue sobre sí en los siglos XVII y XVIII, el final del siglo XIX aportó una renovación del espíritu misionero. Hoy la Iglesia considera que es misionera por esencia. Es decir, que la vocación de anunciar el Evangelio y de ser un signo del Reino de Dios caracteriza a la Iglesia y engloba a cada uno de sus miembros. La actividad misionera se lleva a cabo de modo pacífico y sin obligar, e incluye los ministerios de evangelización, de servicio social y de acción a favor de la paz y la justicia entre los hombres.

90. La Iglesia menonita es una *Iglesia de paz*. La paz es esencial para el sentido y el mensaje del Evangelio y, por tanto, para la concepción que tiene la Iglesia de sí misma. La Iglesia esta sometida al Príncipe de la Paz que llama a actuar

69 Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline* (Scottale/Kichener; Herald Press 1981), p.87.

70 Confession de foi dans une perspective mennonite 9, 26.

71 Cf. R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism* (Scottale Herald Press, 1973), 149 ss.

por la paz, la justicia y la resistencia y que da el ejemplo de la no violencia y de la reconciliación entre todos los hombres y a favor de toda la creación. La Iglesia de paz recomienda la vía de la paz a todas las Iglesias cristianas. Una importante correlación de la identidad de la Iglesia como Iglesia de paz es su reivindicación de Iglesia "libre". Los menonitas están convencidos de que la libertad es un don esencial del Espíritu a la Iglesia (2 Cor 3, 17). El hecho de ser miembro de la Iglesia comporta un acto libre y voluntario mediante el cual la persona adquiere un compromiso de fe en toda libertad y sin ser obligado. La separación entre la Iglesia y el Estado, así como el rechazo de toda violencia hacia sus enemigos, es una consecuencia de la libertad de conciencia y del poder liberador del Evangelio.

91. Los menonitas conciben la Iglesia como una *comunidad al servicio de los otros*. Jesús vino a servir, y mostró a sus discípulos el camino del servicio (Mc 10, 43-45). En la teología anabaptista-menonita, el Sermón de la montaña (Mt 5-7) es tomado en serio en cuanto programa ético operativo para todos los que confiesan a Cristo como Salvador y Señor. El Espíritu otorga a los creyentes una variedad de dones para edificar el cuerpo de Cristo y transmitir su mensaje al mundo (1 Cor 12). En la Iglesia ciertos fieles, hombres y mujeres, están llamados a servir en ministerios de responsabilidad. Estos pueden comprender funciones de pastor, de diácono, y de anciano o de evangelista, de misionero, de enseñante y de vigilante. Los tipos de responsabilidad varían según el lugar y el tiempo, como era el caso en la Iglesia apostólica (Hech 6, 1-6; Ef 4, 11; 1 Tim 3, 1-13). El "sacerdocio de todos los creyentes" es concebido como una forma de animar a todos los fieles, en cuanto "sacerdotes" a llevar una vida de santidad y a honrar a Dios poniéndose al servicio unos de otros en la Iglesia y en un mundo que lo necesita.

92. La Iglesia es una *comunidad de santos*. En el pensamiento anabaptista-menonita la referencia a los "santos" incluye a todos los que creen en Jesucristo y se esfuerzan en seguirlo en una vida de santidad. En su situación particular, la Iglesia comparte la vocación a la santidad "con todos los que invocan en todo lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, su Señor y el Nuestro" (1 Cor 1, 2; cf. igualmente Rom 15, 26; 1 Cor 14, 33; Heb 14, 24; Ap 22, 21). La comunión de los santos

incluye la “nube de testigos” (Heb 12, 1) del pasado, que permanecen fieles hasta el final. La santidad no se basa en el mérito ético, sino que es concedida a los que han perseverado hasta el fin, “fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe” (Heb 12, 2). Desde el comienzo del movimiento, los anabaptistas afirmaban que la Iglesia representaba una comunidad de santos de naturaleza “católica” o “universal”. El teólogo anabaptista Balthasar Hubmaier lo declara explícitamente en “Un catecismo cristiano” de 1526 donde escribía que

“por este bautismo para el perdón de los pecados, la persona, al confesar abiertamente sus faltas, hace su primera entrada y sus inicios en la Iglesia santa, católica y cristiana (fuera de la cual no hay salvación)... y en este momento es acogida y aceptada en la comunión de los santos”⁷².

Mucho más tarde, en el siglo XX, encontramos un punto de vista análogo, por ejemplo en la *Mennonite Brethren Confession of Faith* de 1902, que declara:

“Aunque los miembros de la Iglesia de Jesucristo pertenecen a todas las naciones y condiciones un poco en todas partes en el mundo, y están divididos en diferentes confesiones, son, sin embargo, uno y hermanos y miembros entre ellos, y existen como un cuerpo único en Cristo que es su cabeza, Señor, Jefe, Pastor, Profeta, Sacerdote y Rey de la Iglesia”⁷³.

Convergencias

93. *Naturaleza de la Iglesia.* Católicos y menonitas consideran que las nociones tales como la Iglesia pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y lugar donde habita el Espíritu Santo son imágenes que provienen de las Escrituras. Católicos y menonitas están de acuerdo en decir que la Iglesia es creada, sostenida y guiada por el Dios trino que la alimenta en “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo” (2 Cor 13, 13).

72 Denis Janz, *Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran* (New York/Toronto: The Edwin Mellen Press, 1982), 134.

73 Howard J. Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God: Mennonite Confessions of Faith* (Elkhart, en: Institute of Mennonite Studies 1985), 166.

94. *Fundamento de la Iglesia.* Reconocemos que la Iglesia tiene "como fundamento a los apóstoles y los profetas y a Jesucristo como su piedra angular" (Ef. 2, 20; cf. 1 Cor 3, 11). Católicos y menonitas reconocen y enseñan que lo que cree la Iglesia está fundado en la autoridad de las Escrituras que dan testimonio de Jesucristo y que está expresado en los credos primitivos de la Iglesia, tales como el Símbolo de los apóstoles, y el credo nicenoconstantinopolitano⁷⁴. Católicos y menonitas afirman que las Escrituras constituyen la más alta autoridad para la fe y la vida de la Iglesia⁷⁵. Reconocen juntos la inspiración del Espíritu Santo en la formación de las Escrituras. Para los católicos las realidades divinas contenidas y expuestas en la Sagrada Escritura han sido consignadas para ser escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo⁷⁶. De la misma manera los menonitas hablan de la Escritura como Palabra de Dios escrita⁷⁷.

95. *Incorporación al cuerpo de Cristo.* Afirmamos juntos que la invitación a ser el pueblo fiel de Dios es dirigida a todos en el nombre de Jesucristo. Por el bautismo nos convertimos en miembros de la Iglesia, cuerpo de Cristo⁷⁸. Los dones

74 Cf. *Dei Verbum* 10-20; *Confession of Faith of the General Conference of Mennonite Brethren Churches 2* (Winnipeg/Hillsboro: Kindred Productions 1999); *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 4, *op. cit.*, 16. Según Rainer W. Burkart, Secretario del Consejo Fe y Vida de MWC, "las declaraciones de fe de la tradición menonita y de los Hermanos en Cristo toman prestado con frecuencia un lenguaje que se puede encontrar en los credos de los apóstoles y niceno, y algunos consideran el Símbolo de los apóstoles como el texto base para comprender lo esencial de la fe. Un buen número de confesiones menonitas y de los Hermanos en Cristo siguen el orden de los credos tradicionales...". *Courier: A Quarterly Publication of the Mennonite word Conference* 12, 4 (1997), 3.

75 Aunque para los católicos esto esté siempre en relación con la "santa Tradición, interpretación indispensable de la Palabra de Dios", *Ut unum sint* 79.

76 Cf. *Dei Verbum* 11.

77 Por ejemplo, John C. Wenger, *God's Word Written* (Scottsdale: Herald Press, 1966); *Confession de foi dans une perspective mennonite* 4, 16.

78 Sobre la relación entre la incorporación a la Iglesia y el bautismo, véase par. 76 y 115-116 para la postura católica, y par. 92 y 121-124 para la postura menonita.

generosos otorgados a la comunidad de fe, permiten a cada miembro avanzar en la imitación a Cristo para toda su vida. La Eucaristía y la Santa Cena, respectivamente reúnen a los fieles en la Iglesia alimentando su comunión con el Dios trino y entre ellos.

96. *Misión de la Iglesia.* Menonitas y católicos reconocen que la misión es un elemento esencial de la naturaleza de la Iglesia. Habilitada y provista de los medios necesarios por el Espíritu Santo, cuya venida fue prometida por Jesucristo, la Iglesia tiene como misión llevar la Buena Nueva de la salvación y proclamar el Evangelio en palabra y hechos hasta los confines de la tierra (cf. Is 2, 1-4; Mt 28, 16-20; Ef 4, 11 s.). La *Confession de foi dans une perspective mennonite* declara: "creemos que la Iglesia tiene una vocación de proclamación y de signo del Reino de Dios"⁷⁹. Reconocemos igualmente que la función de la Iglesia es llevada a cabo en el mundo por cada discípulo de Jesucristo tanto por los ministros como por los laicos⁸⁰. Se realiza una dimensión de la misión de la Iglesia cuando la Iglesia está presente entre los hombres de todas las naciones. De este modo, la unidad de la humanidad destinada por Dios a ser un solo pueblo de fe, se opera por pueblos de numerosas lenguas y naciones diferentes (Ef 4, 4-6; Fil 2, 11)⁸¹. La misión exige de los cristianos que se esfuercen en ser "uno" en nombre de su testimonio de Jesucristo y el Padre (Jn 17, 20-21) y que se apliquen a "conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz" (Ef 4, 3)⁸². Pertenece a la misión de la Iglesia hacer conocer a Jesucristo al mundo y extender la obra de Cristo sobre la tierra.

97. *Visibilidad de la Iglesia.* Afirmamos juntos que la Iglesia es una comunidad visible de creyentes, que tiene su origen en la llamada de Dios a ser un pueblo fiel en todo tiempo y lugar. La Iglesia visible estaba prefigurada en la formación del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, y ha sido

79 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite* 10, 28.

80 Cf. *Lumen gentium* 17, 33; "Decreto sobre el apostolado de los laicos", *Apostolicam actuositatem* 2-4; "Confession... conclue à Dordrecht, (1632)", Art. V. en: Pierre Widmer et John H. Yoder, *Principes et Doctrines Mennonites* (Montbéliard et Bruxelles: Publications Mennonites 1955), 65.

81 Cf. *Unitatis redintegratio* 7.

82 *Unitatis redintegratio* 12.

renovada y extendida para llegar a ser una nueva humanidad por la sangre de Cristo (Gn 12, 1-3; Ef 2, 13.15; 1 Pe 2, 9-10). Concedemos valor a la imagen bíblica de la Iglesia como “luz del mundo” y como “una ciudad situada en la cima de un monte” (Mt 5, 14). Por consiguiente, la visibilidad de la Iglesia es puesta de manifiesto cuando sus miembros dan públicamente testimonio de palabra y obra de la fe en Cristo⁸³.

98. *Unidad de la Iglesia.* Como otros discípulos de Cristo, católicos y menonitas toman en serio los textos de la Escritura que llaman a los cristianos a ser uno en Cristo. Confesamos que el testimonio dado de la revelación de Dios en Cristo queda disminuido cuando vivimos en la desunión (Jn 17, 20-23). Juntos, escuchamos la llamada a “conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz” (Ef 4, 3). Juntos preguntamos: ¿qué significa para las Iglesias, confesar “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos” (Ef 4, 5-6)? Juntos recitamos el Padrenuestro implorando a Dios que extienda su Reino entre nosotros.

99. *La Iglesia como presencia y promesa de salvación.* Católicos y menonitas creen que la Iglesia es un signo escogido de la presencia de Dios y de su promesa de salvación para toda la creación. Los católicos lo evocan al afirmar que la Iglesia es “sacramento universal de salvación que manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre”⁸⁴. Los menonitas expresan el carácter de promesa proclamando que “en el pueblo de Dios ha comenzado la renovación del mundo”⁸⁵, y que la Iglesia “... es la nueva comunidad de los discípulos enviados a través del mundo para proclamar el reino de Dios y para dar un anticipo de la esperanza gloriosa de la Iglesia”⁸⁶. Reconocemos que la Iglesia está todavía en camino hacia su destino divino y creemos que Dios sostendrá a la Iglesia fiel en la realización de su gloriosa esperanza⁸⁷. La Iglesia manifiesta aquí y ahora signos

83 Cf. Klaassen, *op. cit.*, 102.

84 *Gaudium et Spes* 45.

85 Cf. Douglas Qwyn et al., *A Declaration on Peace* (Scottsdale/Waterloo: Herald Press, 1991).

86 *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 9, 26.

87 Cf. *Lumen Gentium* 48-49.

de su carácter escatológico y ofrece así un anticipo de la gloria que aún tiene que venir.

100. *El ministerio de la Iglesia.* Reconocemos que el ministerio pertenece a toda la Iglesia y que existen variedad de dones en el ministerio concedidos para el bien de todos. Reconocemos igualmente que los responsables elegidos, ya sean ordenados o laicos⁸⁸, son esencialmente servidores de Dios llamados “para la adecuada organización de los santos en las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo” (Ef 4, 12).

101. *Santidad y vida de discípulo.* Católicos y menonitas tienen un celo común por la vida cristiana de santidad, motivada por la devoción a Jesucristo y la Palabra de Dios, y actualizada en la espiritualidad de una vida de discípulo y de obediencia (Mt 5-7; Rom 12; Ef 2, 6-10)⁸⁹. El don de la fe, libremente recibido es la motivación de las obras cristianas ofrecidas al mundo en agradecimiento por las gracias abundantes que hemos recibido de Dios. La vida de discípulo y de santidad es evocada y expresada de modo diverso en términos tales como “seguimiento de Cristo” (Nachfolge Christi), “imitación de Cristo” (imitatio Christi), semejanza con Cristo y devoción a Cristo.

102. *Educación y formación.* Afirmamos juntos la necesidad de una formación cristiana que permita a las personas comprender y aceptar la fe y asumir la responsabilidad de su realización en la vida y el testimonio (Fil 2, 12 ss.). En las Iglesias menonitas, la educación cristiana es fomentada de diversas maneras: lectura de la Escritura, predicación, instrucción prebautismal, escuelas dominicales para todas las edades, preparación para el matrimonio, grupos de estudios, escuelas diarias para niños y jóvenes, programas para colegios y seminarios, misiones de servicio voluntario en su país y en el extranjero. En las comunidades católicas la formación tiene lugar mediante la preparación a los sacramentos de iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) incluido el Rito de iniciación cristiana para adultos y la preparación prebau-

88 Para la explicación de la diferencia entre ministerio ordenado y ministerio laico en la doctrina católica, véase par. 106.

89 Cf. Harold S. Bender, “la vision anabaptiste”, *Les Dossiers de Christ Seul*, 4/2001, 25-30; *Lumen Gentium*, 39-42.

tismal para padres y padrinos, los sermones, la preparación para el matrimonio, la catequesis, la educación de adultos, los programas para colegios y seminarios y en ciertos casos los programas de servicio voluntario. Se fomenta una formación especial para los laicos y los que van a ser auxiliares pastorales en la Iglesia⁹⁰.

Divergencias

103. *Iglesia y autoridad de la Tradición*. Católicos y menonitas difieren en su comprensión de la relación entre Escritura y Tradición/tradición⁹¹ y en su visión de la autoridad de la Tradición/tradición. Según los católicos Escritura y Tradición constituyen un depósito sagrado único de la Palabra de Dios que ha sido confiado a la Iglesia⁹². La Tradición sagrada, que viene de los apóstoles, es el medio por el cual la Iglesia conoce todo el canon de la Sagrada Escritura y comprende el contenido de la Revelación divina. La Tradición transmite la plenitud de la Palabra de Dios confiada a los apóstoles por Cristo y el Espíritu Santo. La Tradición sagrada, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, conforme al muy sabio designio de Dios, están hasta tal punto unidos y vinculados que ninguno de ellos podría existir sin los otros y todos contribuyen al mismo tiempo de modo eficaz a la salvación de las almas, cada uno a su manera, bajo la acción el único Espíritu Santo⁹³. Los menonitas consideran la tradición como el desarrollo posbíblico de la doctrina y la práctica cristianas. La Iglesia debe constantemente verificar y corregir su doctrina y su práctica a la luz de la Escritura. La Tradición es estimada en su justo valor, pero puede ser modificada e incluso invertida, pues está sujeta a la crítica de la Escritura.

90 Cf. *Apostolicam actuositatem* 28-32.

91 Cuando los católicos escriben Tradición con mayúscula, indican el vínculo estrecho que existe entre la Tradición sagrada y la Sagrada Escritura que "constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios" (*Dei Verbum* 10) y no las diversas tradiciones humanas que se han desarrollado en el curso de la historia de la Iglesia.

92 Cf. *Dei Verbum* 10.

93 Cf. *Dei Verbum* 7-10.

104. *Incorporación a la Iglesia.* Menonitas y católicos difieren en cuanto a los criterios de incorporación de las personas a la Iglesia y los medios para hacerlo. Para los católicos:

*"por el sacramento del bautismo una persona es verdaderamente incorporada a Cristo y a su Iglesia, y regenerada para participar en la vida divina. El bautismo establece, pues, el vínculo sacramental de la unidad que existe entre todos los que, por él, han renacido. El bautismo, de suyo, es un comienzo, pues tiende hacia la adquisición de la plenitud de vida en Cristo"*⁹⁴

que se realiza en la celebración de la confirmación y la recepción de la eucaristía. La eucaristía es el punto culminante de la iniciación, pues es por la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo como se es plenamente incorporado al cuerpo eclesial. El hecho de que los niños no puedan aún profesar una fe personal no impide que la Iglesia les confiera el bautismo, pues en realidad es por y en su propia fe como la Iglesia los bautiza. Para los menonitas la pertenencia a la Iglesia se realiza mediante el bautismo de la persona adulta, mientras que los niños son confiados a los buenos cuidados de Dios y a la gracia de Cristo, hasta el momento en que piden libremente ser bautizados y en que son recibidos en la comunión eclesial.

105. *Estructura de la Iglesia.* Para los católicos, la Iglesia de Cristo visible consiste en las Iglesias particulares unidas en torno a sus obispos en comunión con ellos y con el obispo de Roma, sucesor de san Pedro. Para los menonitas, la principal manifestación de la Iglesia es la asamblea y los diferentes grupos de asambleas, llamadas uniones de Iglesias, cuerpos eclesiales y/o denominaciones.

106. *Ministerio, autoridad y liderazgo.* En la tradición anabaptista-menonita, los responsables de Iglesias, hombres y mujeres, son elegidos por la asamblea y/o las uniones de iglesias regionales de quienes reciben su autoridad. En ciertas Iglesias menonitas, el uso es ordenar a los responsables para el tiempo que dure su vida. En otras, la ordenación es conferida para un período de tiempo determinado. Los menonitas no tienen sacerdocio jerárquico. En cuanto "sacerdotes de Dios", todos los creyentes tienen acceso a Dios por la

⁹⁴ Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, "Directorio para la aplicación...", *op. cit.*, 92.

fe⁹⁵. Aunque los católicos afirman el “sacerdocio común de los creyentes”⁹⁶, tienen un sacerdocio ministerial y jerárquico, “esencialmente” diferente, “no sólo en grado”, del anterior⁹⁷ y que tiene sus raíces en el sacerdocio de Cristo, del que recibe su autoridad. Con la efusión del Espíritu Santo y la imposición de las manos, el sacramento del orden confiere a los obispos, sacerdotes y diáconos dones para el servicio de la Iglesia. Laicos y clero comparten la igualdad fundamental de los bautizados en el pueblo único de Jesucristo⁹⁸. La diferenciación de ministerios y de papeles en el seno de la Iglesia católica refleja la variedad de los dones distribuidos por el Espíritu único al cuerpo único de Cristo con vistas al bien común (cf. 1 Cor 12)⁹⁹.

Temas para un futuro estudio

107. *Iglesia y Tradición*. Es necesaria una discusión ulterior relativa a nuestras respectivas concepciones de la relación entre la Escritura, autoridad suprema en materia de fe y la Tradición/tradición, interpretación indispensable de la Palabra de Dios¹⁰⁰. Se sabe que la Iglesia católica tiene una concepción de la Tradición desarrollada a partir de la revelación divina. Aun cuando los menonitas tienen sin duda una concepción implícita del papel de la Tradición, han concedido poca atención a este papel en relación con la Escritura y con el desarrollo de la doctrina y de la ética.

108. *Catolicidad de la Iglesia*. Reconocemos que son necesarios un estudio y una discusión ulteriores sobre la cuestión de la definición y las implicaciones de nuestras res-

95 Cf. Marlin Miller, “Priesthood of all Believers”, *Mennonite Encyclopedia*, vol. V (Scottsdale/Waterloo: Herald Press 1990), 721-722. Para los menonitas, el acento puesto por la Reforma en el “sacerdocio universal” no se ha convertido en un punto de doctrina. La expresión era empleada por algunos anabaptistas para sostener la enseñanza del Nuevo Testamento, según la cual todos los cristianos constituyen colectivamente un “reino de sacerdotes”, un “sacerdocio real”.

96 *Lumen Gentium* 10.

97 *Ibíd.*

98 Cf. *Lumen Gentium* 10, 34.

99 Cf. *Lumen Gentium* 12.

100 Cf. *Ut unum sint* 79.

pectivas concepciones de la catolicidad y la universalidad de la Iglesia. Los menonitas creen que todos los que confiesan sinceramente a Cristo como Señor, que están bautizados y que lo siguen en su vida, son miembros de la Iglesia universal. Para los católicos, la catolicidad propiamente dicha significa una plena profesión de fe, el respeto a los dones del Espíritu Santo en su diversidad, la comunión con las otras Iglesias y el testimonio dado del misterio de Cristo en todas las culturas humanas en fidelidad a la Tradición apostólica.

109. *Iglesia visible e invisible*. Nuestro acuerdo sobre la visibilidad de la Iglesia suscita la cuestión del sentido de los aspectos visibles e invisibles de la Iglesia, que sugieren expresiones tales como “nube de testigos” (Heb 12,1) y “comunión de los santos” que está contenida en el *Símbolo de los apóstoles*.

110. *Ministerio*. Es necesario un estudio comparado del ministerio de ordenación, de autoridad y de gobierno en nuestras dos tradiciones.

B. Sacramentos e instituciones

111. Dado que las diferentes interpretaciones de dos prácticas eclesiales tradicionales, el bautismo y la misa, han provocado la ruptura entre anabaptistas y católicos en el siglo XVI, los miembros del diálogo han pensado que sería útil presentar nuestras concepciones respectivas actuales de estas prácticas, y sobre esta base, considerar los puntos de acuerdo y de desacuerdo históricos. Se encontrará más adelante un resumen de nuestras exposiciones respectivas, de las convergencias y divergencias y de temas de estudio futuros. En el curso de la discusión, hemos sido animados por estas palabras de la epístola a los Efesios: “Un solo cuerpo y un solo Espíritu como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa por todos y está en todos” (Ef 4, 4-6).

Una concepción católica de los sacramentos

112. El *sacramento* es un concepto importante para los católicos. Este concepto ha sido expresado de numerosas maneras durante la larga historia de la vida de la Iglesia y

sobre todo con dos palabras: *mysterion* y *sacramentum*. *Mysterion* y *sacramentum* se refieren a la manera misteriosa en que Dios ha utilizado los elementos de su creación para darse a conocer. Las Escrituras, el Nuevo Testamento en particular, revelan que para el cristiano, el lugar del encuentro fundamental con Dios es Jesucristo. El catolicismo ha afirmado tradicionalmente que la relación entre Dios y nosotros no debe ser comprendida de un modo únicamente individual, sino también comunitario y colectivo. Es en sustancia una forma de expresar lo que Pablo entiende cuando dice que todos cayeron con Adán y que todos han sido levantados (salvados/justificados) a una vida nueva en Cristo (cf. Rom 5, 19; 2 Cor 5, 14 s.; Hech 17, 26 ss.). A la noción de personalidad colectiva está vinculada la noción de dimensión eclesial de los misterios/sacramentos, en la que "sacramentos" es la expresión simbólica de la incorporación escatológica de Dios por el Espíritu, primero en Cristo (el sacramento/fuente) y después en la Iglesia (el sacramento/fundamental de Cristo). Esta dimensión es importante para la concepción católica de los sacramentos, pues es la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo, el sacramento fundamental de la promesa y de la venida del Reino¹⁰¹. Así como Cristo es el sacramento del encuentro con Dios, la Iglesia es el sacramento del encuentro con Cristo, y por tanto, a fin de cuentas, con Dios.

113. El Concilio Vaticano II habla del sacramento como de una realidad que debe ser vivida, sobre todo porque la vida del cristiano está vinculada al misterio pascual:

101 Cf. *Lumen Gentium* 48; Fil 2, 12. Al hablar de la relación entre Israel y la Iglesia, *Lumen Gentium* 9 describe la naturaleza sacramental de la Iglesia de la manera siguiente: "El pueblo de Israel según la carne, que marchaba por el desierto, se llamaba ya Iglesia (cf. 2 Esd 13, 1; Num 20,4; Dt 23, 1 ss). De la misma manera, el nuevo Israel, que camina en este mundo en busca de su ciudad futura permanente (cf. Heb 13, 14), recibe también el nombre de Iglesia de Cristo (cf. Mt 16, 18). En efecto, él la adquirió con su sangre (cf. Hech 20, 28), la llenó de su Espíritu y le dio los medios apropiados para ser una comunidad visible y social. Dios reunió al grupo de los que creen en Jesús y lo consideran el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz y fundó la Iglesia para que sea para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que nos salva".

*"Y así, la liturgia de los sacramentos... hace que, en los fieles más dispuestos, casi todos los acontecimientos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, de quien reciben su poder todos los sacramentos... y que todo uso honesto de las cosas materiales pueda estar ordenado a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios"*¹⁰².

Todo el sistema sacramental de la Iglesia católica parte de la comprensión de la centralidad del misterio pascual. Este es el lugar en que Dios revela y concede la salvación por los actos y las palabras simbólicas. La Iglesia, a su vez, adora a Dios por Cristo, habilitada por el Espíritu Santo a través de la participación activa de los fieles en palabras y en actos simbólicos. Los sacramentos, como enseña el Concilio, son "sacramentos de fe"¹⁰³. Lo son de cuatro modos: los sacramentos presuponen la fe; alimentan la fe; fortifican la fe y expresan la fe.

114. El Concilio Vaticano II indica cuatro puntos de referencia relativos a los sacramentos, que son importantes para su comprensión: 1) los sacramentos son litúrgicos. Por esta razón se sitúan en la Liturgia de la Palabra¹⁰⁴ y en la acción del Espíritu¹⁰⁵. 2) Los sacramentos están vinculados a Dios, es decir que son el lugar de la acción divina. 3) Están vinculados a la Iglesia, siendo ésta el lugar en que los sacramentos son celebrados gracias a la realidad sacerdotal de todo el cuerpo¹⁰⁶ y porque la Iglesia está construida por ellos. Los sacramentos son constitutivos de la realidad misma de la Iglesia y son considerados como elementos institucionales que edifican el cuerpo de Cristo¹⁰⁷. 4) Finalmente, los sacramentos están vinculados al conjunto de la vida cristiana. Por consiguiente, existe un vínculo entre la Palabra de Dios proclamada, la Palabra de Dios celebrada y la Palabra de Dios vivida, que compromete a cada cristiano en su vida cotidiana.

102 "Constitución de la Sagrada Liturgia", *Sacrosanctum concilium* 61.

103 *Sacrosanctum concilium* 59; *Lumen Gentium* 40, 1; *Gaudium et Spes* 38, 2.

104 *Sacrosanctum concilium* 7.

105 *Sacrosanctum concilium* 8.

106 *Lumen Gentium* 11.1.

107 *Sacrosanctum concilium* 41.2.

115. Para los católicos, el *bautismo* es ante todo el sacramento de la fe, por el que, iluminados por la gracia del Espíritu Santo, respondemos al Evangelio de Cristo. El bautismo nos incorpora a la Iglesia y, por él, el Espíritu nos lleva a la morada donde vive Dios. El bautismo es purificación por el agua y por el poder de la palabra viva que borra toda mancha de pecado y nos hace participar en la vida de Dios mismo. Los que han sido bautizados están unidos a Cristo en una vida semejante a la suya (Col 2,12; cf. Rom 6,4s). La doctrina católica sobre el bautismo puede ser indicada en seis puntos: 1) el bautismo es el inicio de la vida cristiana y la lleva hacia los otros sacramentos; 2) es el fundamento de toda la vida cristiana; 3) los principales efectos del bautismo son la purificación y un nuevo nacimiento; 4) por el bautismo nos convertimos en miembros de Cristo, somos incorporados a la Iglesia y participamos en su misión; 5) la confirmación, que completa el bautismo, profundiza la identidad bautismal y nos fortalece para el servicio; 6) finalmente, en cuanto testigos auténticos de Cristo, los confirmados están más estrictamente obligados a difundir y defender la fe en palabra y acto. Y el "Decreto sobre el ecumenismo" del Concilio Vaticano II añade: "Por consiguiente, el bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre los que han sido regenerados por él"¹⁰⁸.

116. En las Iglesias tanto en Oriente como en Occidente, el bautismo de niños es considerado como una práctica de tradición antigua¹⁰⁹. El rito más antiguo conocido que descri-

108 *Unitatis redintegratio* 22.

109 Cf. Orígenes, *In Romanis* V, 9; PG 14, 1047; cf. San Agustín, *De Genesi ad litteram* X, 23, 39; PL 34, 426; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* 1, 26, 39; PL 44,131. De hecho, tres pasajes de los Hechos de los Apóstoles (16, 15; 16, 33; 18, 81) hablan del bautismo administrado a toda una familia. Véase igualmente Ireneo, *Adv. haereses* II, 22, 4; PG 7, 784; Harvey I, 330. Numerosas inscripciones que remontan al siglo II dan a los niños pequeños el título de "niños de Dios" que sólo se da a los bautizados, o mencionan explícitamente que han sido bautizados. Cf. Por ejemplo, *Corpus Inscriptionum Graecarum* 9727, 9801, 9817; E. Diehl, ed., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (Berlín: Weidmann 1961), nn. 1523 (3) 4429 A. Para un estudio completo sobre la cuestión del bautismo de niños en el contexto de los ritos de iniciación cristiana, véase Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville: The Liturgical Press 1999).

be, a comienzos del siglo tercero, la *Tradition apostólica* contiene la siguiente regla: "Bautizar primero a los niños. Aquellos entre ellos que pueden hablar por ellos mismos deben hacerlo. Los padres o alguien de la familia hablarán por los otros"¹¹⁰. La Iglesia católica bautiza a los adultos, recién nacidos y niños. En cada uno de estos casos, la fe es un elemento importante. Para los adultos y los niños, son los propios individuos los que hacen su profesión de fe. En cuanto a los recién nacidos, la Iglesia ha afirmado siempre que son bautizados en la fe de la Iglesia. Es la Iglesia la que con su fe, envuelve al niño que no puede aún hacer una profesión de fe personal. En la base de esta reflexión está la doble solidaridad que se encuentra en los escritos paulinos, es decir, la solidaridad con Adán y la solidaridad con Cristo (Rom 5). Está escrito en la introducción del rito de bautismo de niños:

*"Para cumplir el sentido auténtico del sacramento, los niños deberán más adelante ser formados en la fe en la que han sido bautizados. El fundamento de esta formación será el sacramento mismo que ya han recibido. La formación cristiana que les es debida, se esfuerza por guiarlos gradualmente al conocimiento del designio de Dios en Cristo, con el fin de que puedan finalmente aceptar ellos mismo la fe en la que han sido bautizados"*¹¹¹.

110 Hipólito de Roma, *Tradición apostólica* 21.

111 *Ritual del bautismo de niños*, introducción. Véase igualmente la instrucción de la "Congregación para la doctrina de la fe", *Pastoralis actio* (20 octubre 1980), 14, donde se dice: "el hecho de que los recién nacidos no puedan aún profesar una fe personal no impide a la Iglesia conferirles este sacramento, pues en realidad es en su propia fe en la que ella los bautiza. Este punto de doctrina ha sido claramente definido por san Agustín: "Cuando se presentan niños para recibir la gracia espiritual" escribe "no son los que los tienen en sus brazos los que los presentan -aunque estas personas sean buenos cristianos, son parte de los que presentan a los niños- sino toda la compañía de los santos y los fieles cristianos... Esto es hecho por el conjunto de la Madre Iglesia que está entre los santos, pues es un su conjunto como ella da nacimiento a todos y a cada uno de ellos" (Est. 98, 5; PL 33, 362; cf. Sermón 176, 2, 2; PL 38, 950). Santo Tomás de Aquino retoma esta enseñanza y con él todos los teólogos posteriores: el niño que recibe el bautismo no cree por sí mismo con un acto personal sino por medio de otras personas, "por la fe de la Iglesia que le es comunicada" (Summa Theologiae III q. 60, a.5. ad 3. cf. Q.68, a. 9, ad 3). La misma enseñanza es igualmente expresada en el nuevo Ritual

117. *La eucaristía* no es simplemente un sacramento entre los otros, sino que es el más importante. El Concilio Vaticano II declara que la eucaristía es la fuente y la cima de toda la vida de la Iglesia¹¹². Por la acción del Espíritu Santo, la obra expiatoria de Cristo se hace universal y reúne todas las cosas en el cielo y sobre la tierra bajo un solo jefe, Jesucristo (Ef 1, 10). La base sacramental de esta *koinonia* o comunión es el bautismo único por el que somos bautizados en el cuerpo único de Cristo (1 Cor 12, 12 ss.; cf. Rom 12, 4 ss.; Ef 4, 3 ss.); por el bautismo somos uno en Cristo (Gal 3, 26-28). Esta comunión culmina en la eucaristía donde todos se hacen uno por la participación en el pan único y en la copa única (1 Cor 10, 16 ss.). Por consiguiente, la *koinonia/comunión* en el pan único es la fuente y el signo de la *koinonia/comunión* en el cuerpo único de la Iglesia. En la eucaristía nos unimos a la liturgia celeste y esperamos la vida eterna cuando Dios sea todo en todo. La Eucaristía, en la que Cristo está real y sustancialmente, representa sacramentalmente el sacrificio realizado por Cristo sobre la cruz una vez para siempre. Es un *memorial* de su pasión, de su muerte, y de su resurrección¹¹³. Hay una riqueza en lo que significa la Eucaristía para los católicos. Al reunirlos podemos tener una concepción más completa del sentido de la eucaristía. Por ejemplo, la eucaristía es concebida como una comida que realiza y manifiesta la unidad de la comunidad; además, el sentido de esta comida se vincula a la muerte excepcional de Cristo en la cruz. En el sacrificio eucarístico, toda la creación, objeto del amor de Dios, es presentada al Padre a través de la muerte y la resurrección de Cristo. Por Cristo, la Iglesia puede ofrecer el sacrificio de ala-

de bautismo, cuando el celebrante pide a los padres y padrinos que profesen la fe de la Iglesia, la fe en la que los niños son bautizados (Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda 2; cf. 56).

112 Cf. *Lumen Gentium* 11.

113 El término memorial (zikkaron en hebreo, anamnesis en griego) es un término técnico que no es sólo el recuerdo de un acontecimiento del pasado, sino la proclamación de las obras admirables (mirabilia Dei) realizadas por Dios para nosotros (Ex 13, 3). En las celebraciones litúrgicas, estos acontecimientos se hacen de algún modo presentes y reales.

banza en acción de gracias por todo lo que Dios ha hecho de bueno, bello y justo en la creación y en la humanidad¹¹⁴.

118. Aunque la celebración eucarística comprende muchas partes, es concebida como un único acto de culto. La mesa eucarística es a la vez mesa de la Palabra de Dios y mesa del cuerpo de Cristo. El Concilio Vaticano II ha establecido que Cristo está presente de diferentes maneras en la celebración de la Eucaristía. En primer lugar por la presencia del ministro que reúne a la Iglesia en nombre del Señor y la saluda en su Espíritu; en segundo lugar por la proclamación de la Palabra; en tercer lugar en la asamblea reunida en el nombre de Dios, y en cuarto lugar de modo especial, bajo las especies eucarísticas¹¹⁵. Los fieles son invitados a participar activamente en la celebración de la liturgia con himnos, plegarias y en particular con la recepción del cuerpo y la sangre eucarísticas del Señor resucitado. Los fieles comulgan en la mesa del Señor recibiendo el pan y la copa eucarísticas.

119. En último lugar, podemos afirmar que la Iglesia establece un vínculo entre lo que se celebra y lo que se vive. Por eso, como enseñó san Agustín debemos llegar a ser más plenamente lo que recibimos, es decir, el cuerpo de Cristo. Esto quiere decir, como enseñó Pablo en Corintios 1, que debemos vivir de modo coherente la realidad que somos (cf. 1 Cor 11, 17 ss.), de ahí el vínculo entre eucaristía y justicia, entre paz y reconciliación. Los católicos, en razón de esta realidad eucarística, se comprometen a llegar a ser un signo vivo de la paz y la reconciliación de Cristo en el mundo.

Una concepción menonita de las instituciones

120. En la teología anabaptista-menonita, el término *institución* es utilizado en lugar de "sacramento"¹¹⁶. Hablar de

114 Cf. *El Catecismo de la Iglesia católica*, 2ª ed. revisada según el texto latino oficial (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000); n. 1359.

115 Cf. *Sacrosanctum concilium* 7.

116 Los menonitas se negaban a usar el término "sacramento" porque temían lo que ellos llamaban "sacramentalismo", la tentación de atribuir un poder milagroso al ritual y a sus elementos en cuanto tales. Sin embargo, la designación de "sacramento" ha sido empleada

instituciones en lo que concierne al bautismo y la cena subraya el hecho de que la Iglesia comenzó y continuó esta práctica porque Cristo las ordenó (instituyó) (Mt 26, 25-29; 1 Cor 11, 23-26). Dos instituciones son comunes a todas las Iglesias menonitas, precisamente el bautismo y la Cena del Señor. Una tercera, el lavatorio de los pies es practicada por algunas de entre ellas (cf. Jn 13, 3-17)¹¹⁷. Otra cuestión de terminología: los menonitas no utilizan el término eucaristía, sino que designan la comida con el nombre de “Cena del Señor” y a veces “Santa Comunión”. Se ha hecho corriente en los escritos teológicos y confesionales hablar de símbolos y signos a propósito de las instituciones y elementos tales como el agua, el pan y el vino. Se entiende con ello que las instituciones y los elementos indican, más allá de ellos mismos, su significación espiritual y, en el caso de la Cena, igualmente su memoria histórica. La presente relación se limita a las instituciones del bautismo y de la Cena del Señor, dado que estos dos puntos han sido el tema central del diálogo católico-menonita.

El bautismo

En la concepción anabaptista-menonita, el *bautismo* toma su significación de las narraciones bíblicas de varios bautismos –el de Jesús (Mt 3, 13-17); Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Jn 1, 29-34) y personas bautizadas en el nombre de Jesús (por ejemplo Hech 2, 41– así como de referencias bíblicas del sentido del bautismo (por ejemplo Rom 6, 3-4; Col 2, 12; 1 Jn 5, 7-8). El examen de estos textos permite comprender el bautismo de agua como un signo que indica tres dimensiones vinculadas entre ellas de la iniciación y de la formación cris-

a veces, por ejemplo, en el artículo 26 de la Ris Confession (1766) donde se dice: “Que el Señor ha instituido este sacramento (la cursiva es nuestra) con la intención de que sea observado por sus discípulos en su Iglesia en todo tiempo, se ve claramente...” (Loewen, *op. cit.*, 98).

117 Un reciente esbozo de las instituciones anabaptistas añade la “disciplina eclesial” aunque esta no sea comúnmente reconocida como tal. La disciplina eclesial ha reemplazado al sacramento de la penitencia siguiendo el modelo neotestamentario (Mt 18, 15-18) que ofrece al pecador una ocasión de arrepentimiento, de perdón y de nueva admisión en la comunidad de la Iglesia. Véase C.A. Snyder, “Granos de anabaptismo”, los *Dossiers de Christ Seul* 1/2000, 37 ss.

tianas¹¹⁸: 1) en el bautismo el individuo da testimonio ante la asamblea de haberse arrepentido de sus pecados, de haber recibido la gracia de Dios y de estar purificado de toda perversión (Ez 36, 26; Hech 2, 38). El bautismo es así el signo de una buena conciencia ante Dios y ante la Iglesia. 2) El bautismo de agua representa la efusión del Espíritu Santo en la vida del cristiano (Hech 2, 17-33). El bautismo es así el reconocimiento por el que lo recibe de la presencia del Espíritu en su vida de fe. 3) El bautismo da a la asamblea un signo público del deseo de la persona de seguir el camino de Cristo. Este camino es a veces indicado en los escritos anabaptistas como "caminar en la resurrección"¹¹⁹.

122. El compromiso bautismal en la fe y la fidelidad no es un acto individualista, pues el bautismo y la pertenencia a la Iglesia son inseparables. La persona es "bautizada en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo" (1 Cor 12, 13), el cuerpo de Cristo, la Iglesia. La profesión de fe del candidato al bautismo es una profesión de fe de la Iglesia, hecha en el contexto de una comunidad de creyentes a la que la persona bautizada se une como miembro responsable. El nuevo miembro de la Iglesia se declara dispuesto a dar y a recibir asistencia y consejo y a participar en la vida y la misión de la Iglesia. Establece, de una manera profundamente personal, una relación con el Dios trinitario e igualmente con la comunidad de creyentes, en la que la gracia es vivida y la fe afirmada en y con el pueblo de Dios.

123. Las declaraciones confesionales menonitas, así como siglos de práctica, sugieren que el bautismo es entendido no sólo como un signo que, más allá del rito bautismal, indica su significación histórica y espiritual, sino que en y por el bautismo el individuo y la comunidad de fe viven un cambio eficaz. Por ejemplo, la *Confession de Dordrecht* (1632) declara

118 Otro modo de subrayar el significado del bautismo sería seguir un antiguo esquema desarrollado por los anabaptistas a partir de 1 Jn 5, 7-8, que se considera como referido a una triple etapa: el bautismo del Espíritu santo, el bautismo con agua y el bautismo de sangre. Cf. "Confession of Faith according to the Holy Word of God" (católica. 16000) 21: en Thielemann J. Van Braght, *Martyrs Mirror, op. cit.*, 396 ss.

119 H. S. Bender, "Walking in the Resurrection", *The Mennonite Quarterly Review* 35 (Abril 1961), 11-25.

que todos los creyentes arrepentidos deben ser bautizados con agua “para sepultar sus pecados y ser así incorporados a la comunión... de los Santos...”¹²⁰. En este caso la participación en el acto bautismal parece *efectuar* la eliminación de los pecados. Una declaración sobre el bautismo en la *Ris Confession* (1766) habla del bautismo como de un *medio* de bendición, de regeneración y de renovación espirituales. “Si el bautismo cristiano es así piadosamente deseado, administrado y recibido, lo tenemos en alta estima como un medio de comunicar y recibir la bendición espiritual, nada menos que un acto purificador de regeneración y de renovación por el Espíritu Santo”¹²¹. Declaraciones confesionales menonitas más recientes sobre el bautismo, revelan igualmente la esperanza de *transformación* que deriva de la participación en la institución. *La Confesión de fe de los menonitas de Canadá* (1930) declara:

*“El bautismo es una incorporación (Einverleibung) en Cristo y en su Iglesia, y el compromiso de una buena conciencia hacia Dios. Expresa la sepultura de nuestra vieja vida en la muerte de Cristo y vincula al bautizado en unión con Cristo en una nueva vida de obediencia, con el fin de seguir sus huellas y de hacer lo que él ordenó hacer”*¹²².

Aun cuando la teología y las confesiones menonitas reconocen que “algo sucede” en el acto mismo del bautismo, la transformación bautismal en y por el ritual no es concebible si no es verificado en la fe y la vida de la persona que se somete al bautismo y de la comunidad que bautiza.

124. Los menonitas practican el bautismo de adultos, que califican a veces de “bautismo de creyentes”. El bautismo es reservado a los jóvenes y a los adultos que lo piden libremente, con la condición de haber aceptado a Jesucristo como Salvador y Señor personal. Lo que presupone, por parte del candidato al bautismo, la capacidad de razonar, de asumir personalmente la responsabilidad de su fe y de participar de modo responsable en la vida de la Iglesia. El bautismo es administrado “conforme al mandamiento de Cristo, a la ense-

120 *Confession... conclue à Dordrecht*, Art. 7, Widmer et Yoder, *op. cit.*, 66.

121 *Ris Confession*, Art. 25, Loewen, *ibíd.*, 97.

122 Loewen, *ibíd.*, Art. 9, 306.

ñanza y al ejemplo y la práctica de los apóstoles”¹²³. La persona es bautizada con el agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Para los menonitas, el bautismo incluye la instrucción en la Palabra de Dios y en la vida de discípulo (Mt 28,19 s.). El bautismo es administrado bien por la efusión de agua (vertida o con aspersión) o por inmersión de la persona en el agua¹²⁴.

125. La Iglesia menonita observa la *Cena* según la institución de la Cena por Jesús y las enseñanzas del Nuevo Testamento en lo que concierne a su significación: 1) la Cena del Señor es un acto por el cual sus participantes se acuerdan con gratitud de que Jesús sufrió, que murió y resucitó por todos los hombres, haciendo el sacrificio de su cuerpo y derramando su sangre por el perdón de los pecados (Mt 25, 28; 1 Cor 11, 23-25). 2) La comida es un signo que da testimonio de una nueva alianza establecida en y por la muerte y la resurrección de Cristo y es por tanto una invitación a los participantes a renovar su alianza con Cristo (Jer 31, 33-35; Mc 14, 24; 1 Cor 11, 25). 3) La Cena del Señor es un signo de la participación colectiva de la Iglesia al cuerpo y la sangre de Cristo, el reconocimiento de que la Iglesia es sostenida por Cristo, pan de vida, y es por tanto una invitación a los miembros de la Iglesia a estar unidos (Lc 22, 19 s.; 1 Cor 10, 16 ss.). 4) la comida es una proclamación de la muerte del Señor, una gozosa celebración de esperanza a su vez, un anticipo del banquete celeste de las personas salvadas y una ocasión de escuchar de nuevo la llamada a servir al Señor mediante una vida de sacrificio hasta su vuelta (Lc 22, 28-30; 1 Cor 11, 26).

126. Aun cuando a lo largo de la tradición confesional menonita, se subraya que la Cena ha sido instituido en memoria de Jesús y como un signo, las confesiones de fe menonitas no rechazan el poder efectivo de la institución de aportar un cambio en las participantes y en la comunidad de fe. La *Confesión de Schleithem* (1527) describe la asamblea de los creyentes como “un mismo pan con... todos los hijos de Dios”¹²⁵. Se indica

123 *Confession... conclue à Dordrecht*, Art. 7, Widmer et Yoder, *op. cit.*, 66.

124 *Ris Confession*, Art. 25, Loewen, *ibid.*, 97 s.

125 Entente fraternelle de Schleithem, Art. 3, en: Claude Baecher, Michaël Sattler, *La naissance d'Eglises de professants au XVI^e siècle*, (Cléon d'Andran: Excelsis 2002), 60.

con ello que en un sentido espiritual, la comunidad se transforma en un pan. Este poder vinculado a la participación misma en el pan, es en parte sentido y experimentado cuando hermanos y hermanas afirman su intimidad espiritual durante el servicio de comunión y que han “cambiado” cuando abandonan este servicio. En su declaración sobre la Cena del Señor, la *Ris Confession* reconoce la presencia de este poder espiritual diciendo: “Por parte de Dios y de Cristo, [la Cena del Señor] es un medio que sirve para confirmar y sellar en nosotros, del modo más solemne, las abundantes bendiciones contenidas en el Evangelio”¹²⁶. La *Confesión de fe en una perspectiva menonita* (1995) declara: “Cuando compartimos la comunión del pan y la copa, la comunidad de creyentes participa en el cuerpo y la sangre de Cristo y reconoce de nuevo que su vida es alimentada por Cristo, el pan de vida”¹²⁷. La clave no está en los elementos como tales, sino en el conjunto del contexto, incluida la comunión de la Iglesia reunida, la ferviente aspiración de cada individuo y la presencia espiritual sugerida presentada de nuevo con la ayuda de símbolos y de una liturgia apropiados¹²⁸.

127. La invitación a participar en la Cena del Señor se dirige a todos los creyentes bautizados que están en comunión adecuada con el Señor y con su asamblea y que buscan, por la gracia de Dios, vivir según el ejemplo y las enseñanzas de Cristo. Desde los inicios del movimiento anabaptista-menonita, la unidad del cuerpo de los creyentes era considerada como una condición deseable para aproximarse a la mesa del Señor¹²⁹. ¿Cómo puede haber participación, pregunta, sin que exista la búsqueda de la unidad del cuerpo único de Cristo? El acento puesto en la participación en la Cena del Señor asegu-

126 *Ris Confession*, Art. 26, Loewen, *ibid.*, 98.

127 Confesión de fe en una perspectiva menonita, 12, 32.

128 Cf. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism* (Scottsdale/Waterloo: Herald Press 1993). Rempel dice que los anabaptistas “han hecho de la Iglesia como comunidad el agente que opera la fracción del pan. Hay siempre uno que preside y que simboliza el orden y la autoridad de la comunidad. Pero es la congregación la que actúa. El Espíritu está presente en su acción y transforma a sus miembros con el fin de que sean reconstituídos como cuerpo de Cristo. La vida de la congregación consagrada en su fe y en su caridad, consagra los elementos” (p. 34).

129 Cf. *Entente fraternelle de Schleithem*, 3, Baecher, *op. cit.*, 60.

rando que los miembros están en una relación “justa” con sus hermanos y hermanas en la Iglesia, es una marca distintiva de la práctica menonita de la santa Cena.

Convergencias

128. La Iglesia católica y la Iglesia menonita reconocen que el bautismo y la Cena del Señor tienen su origen y su punto de referencia en Jesucristo y en las enseñanzas de la Escritura. Consideran una y otra que la celebración de estos sacramentos/instituciones es una ocasión extraordinaria de encuentro con la oferta divina de la gracia revelada en Jesucristo. Son importantes momentos en el compromiso de los creyentes con el Cuerpo de Cristo y con la forma de vida cristiana. Para católicos y menonitas, los sacramentos/instituciones son actos de Iglesia.

129. Los menonitas y los católicos están de acuerdo sobre el significado y la importancia fundamentales del bautismo como acto consistente en morir y resucitar con Cristo, con el fin de que “al igual que Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva” (Rom 6, 4). Subrayamos igualmente que el bautismo significa la efusión del Espíritu Santo y su presencia anunciada en la vida del creyente y de la Iglesia.

130. Los católicos y los menonitas reconocen que el bautismo es un testimonio público de la fe de la Iglesia y la ocasión de incorporar nuevos creyentes a Cristo y a la Iglesia. Reconocemos que el bautismo es un acto único que no puede repetirse.

131. Para los menonitas y los católicos es requerida una profesión de fe pública en el momento del bautismo. Las Iglesias menonitas administran el bautismo tras la profesión de fe del candidato. Es el mismo caso en el rito católico del bautismo de adultos. En el caso del bautismo de niños según el rito latino de la Iglesia católica, es la Iglesia, al mismo tiempo que los padres y padrinos, quien hace profesión de fe en nombre del niño. Esta profesión se hace personal cuando el niño es capaz de razonar y afirmar su fe. Lo que sucede con la confirmación. En el rito oriental, los tres sacramentos son celebrados juntos y la confirmación significa que el candidato

es integrado en el testimonio público de Cristo y la recepción de la gracia propia de este testimonio público.

132. Los menonitas y los católicos practican el rito del bautismo como una celebración pública en la asamblea. Por ambas partes el bautismo es administrado con la efusión de agua o por inmersión en el agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como enseñó Jesús (cf. Mt 28, 19). En las Iglesias menonitas, el bautismo es administrado por un ministro ordenado de la Iglesia. En la Iglesia católica, es generalmente un obispo, un presbítero o un diácono el que administra el bautismo.

133. Los menonitas y los católicos están de acuerdo sobre ciertos aspectos significativos del sentido que reviste la Cena o Eucaristía: 1) Unos y otros creen que la celebración de la Eucaristía/Cena tiene sus raíces en el don de gracia maravilloso que Dios ha hecho accesible a todos en virtud del sufrimiento, de la muerte y de la resurrección de Cristo. 3) Pensamos que la comida ofrece una ocasión importante de reconocer nuestros pecados y recibir la gracia y el perdón. 4) Celebramos todos la Eucaristía/Cena para alimentar nuestra vida cristiana, para afirmar el sentimiento de misión de la Iglesia y para conformar nuestras comunidades con el cuerpo de Cristo con el fin de ser ministros de reconciliación, de paz y de justicia en el mundo (cf. 1 Cor 11, 17-32; 2 Cor 5, 16-21). 5) Celebramos todos la Cena/Eucaristía en un espíritu de esperanza cristiana, como anticipo del banquete celeste en la espera de la venida del Reino de Dios.

134. Los católicos y los menonitas reconocen que Cristo resucitado está presente en la celebración de la Eucaristía/Cena. Es Cristo el que invita a la comida; está presente en medio de los fieles reunidos en su nombre, y está presente en la Palabra proclamada.

Divergencias

135. Los menonitas y los católicos consideran los sacramentos y las instituciones como signos exteriores instituidos por Cristo, pero tenemos concepciones diferentes del poder de estos signos. Para los menonitas, las instituciones en cuanto signos, dan testimonio de la obra salvífica de Cristo e invi-

tan a participar en la vida de Cristo. Para los católicos, además de participar en la vida de Cristo, los signos comunican a los que los reciben, la gracia propia de cada sacramento.

136. La Iglesia católica preconiza el bautismo de niños tanto como el de adultos, y reconoce la validez del bautismo menonita que es administrado con agua y en nombre de la Trinidad. En la Iglesia menonita el bautismo es destinado a aquellos que comprenden la significación y que lo piden libremente a partir de su fe personal en Jesucristo.

137. Los menonitas y los católicos divergen en parte en su concepción del papel de una confesión de fe personal, tal como se refiere en el bautismo. Estamos de acuerdo en la necesidad de la profesión de fe. Sin embargo, en la práctica católica del bautismo de niños, se hace una profesión de fe en nombre del niño por parte de los padres, los padrinos y por toda la asamblea. En las Iglesias menonitas, que no practican el bautismo de niños, se requieren del candidato una profesión de fe y un compromiso bautismal personales. En estas Iglesias, no es aceptable una profesión de fe hecha en nombre de un candidato al bautismo que, en el momento de recibir el bautismo, no es consciente del sentido y de las implicaciones fundamentales de este acto.

138. Los católicos y los menonitas difieren en su concepción de la manera en que Cristo está presente en la eucaristía o en la Cena. Para los menonitas, la Cena es principalmente un signo o un símbolo que recuerda los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Jesús, y que guarda este recuerdo vivo hasta su regreso. Para los católicos, la eucaristía es la fuente y la cima de toda la vida de la Iglesia en la que el sacrificio, realizado una vez para siempre en la cruz, se hace presente bajo las especies de pan y vino consagradas y presentado al Padre como un acto de agradecimiento y de acción de gracias por la obra admirable de salvación ofrecida a la humanidad.

139. Menonitas y católicos difieren en su comprensión de la presencia de Cristo en la celebración de la Eucaristía/Cena. Los anabaptistas rechazan la idea de una real presencia corporal de Cristo en los elementos de pan y vino. Hoy, los menonitas consideran estos elementos como signos o símbolos que recuerdan la significación de la muerte de Cristo para el perdón de los pecados y para el compromiso de caridad y

de vida de discípulo de los cristianos. En la comprensión católica “el cuerpo y la sangre, con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por consiguiente, Cristo entero está verdadera, real y sustancialmente contenido” en el sacramento de la Eucaristía¹³⁰, bajo las especies de pan y vino que han sido consagrados por un obispo o presbítero ordenados.

140. En lo que concierne a la participación en la Cena, en la mayor parte de las Iglesias menonitas se dirige una invitación abierta a todos los creyentes que han sido bautizados que gozan de una buena estima en su iglesia y que están en buena relación con el Señor y con los otros miembros. En la concepción católica, la dimensión eclesial de la eucaristía tiene consecuencias sobre la admisión a la comunión eucarística, dado que en cuanto sacramento de unidad, la eucaristía presupone nuestra plena comunión eclesial efectiva¹³¹. Por consiguiente, la dimensión eclesial de la Eucaristía debe ser tenida en cuenta en la cuestión de saber quién es admitido a este sacramento.

Temas para un estudio futuro

141. Es necesaria una discusión sobre nuestras visiones divergentes del papel de la fe de la Iglesia en lo que afecta al status de los recién nacidos y de los niños. Se podría incluir un estudio comparado de la teología del pecado y de la salvación, del status espiritual de los niños y del bautismo.

142. La cuestión del reconocimiento o no de nuestros respectivos bautismos necesita un estudio ulterior.

143. Se deberá estudiar juntos la historia del origen y del desarrollo de la teología y de la práctica del bautismo, con el fin de establecer el origen del bautismo de niños, de evaluar las modificaciones aportadas por los cambios constantinianos, el desarrollo de la doctrina del pecado original y de otros puntos.

144. Sería útil mantener conversaciones ulteriores sobre la relación entre la concepción católica de los sacramentos y

130 *Catecismo de la Iglesia católica* 1374, que cita el Concilio de Trento (1551), DS 1651.

131 La comunión con el obispo local y con el obispo de Roma es comprendida como un signo y un servicio de la unidad de la Iglesia.

la concepción menonita de las instituciones, para establecer a continuación dónde se sitúan las otras convergencias y divergencias importantes.

C. Nuestro compromiso por la paz

“Bienaventurados los que trabajan por la paz
porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5, 9)

145. En el curso de nuestro diálogo, hemos podido comprender que católicos y menonitas tienen un compromiso común a favor de la paz. Este compromiso tiene sus raíces en nuestra comunión con “el Dios de la paz” (Rom 15, 33) y en la respuesta de la Iglesia a la proclamación por Jesús, del “Evangelio de la paz” (Ef 6, 15). Cristo nos ha confiado el ministerio de reconciliación. Como “embajadores de Cristo” (2 Cor 5, 20) hemos sido llamados a reconciliarnos con Dios y los unos con los otros. Movidos por el Espíritu, queremos compartir con nuestros hermanos y nuestras hermanas en la fe, y con el mundo entero, nuestra vocación a ser instrumentos de la paz de Dios.

146. Exponemos los resultados de nuestro diálogo sobre la cuestión del compromiso por la paz, divididos en cuatro partes: 1) un estudio de los aspectos distintos de nuestras visiones respectivas de la obra de paz y de las doctrinas cristianas que se refieren a ésta; 2) puntos de convergencia; 3) puntos de divergencia; y 4) cuestiones que necesitan una exploración ulterior.

Perspectiva católica sobre la paz

147. *La visión social de la Iglesia.* La principal manera en que la Iglesia contribuye a la reconciliación de la familia humana es su propia universalidad¹³². La Iglesia católica, que se define como el sacramento “de unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”¹³³, considera la promoción de la unidad, y por tanto de la paz “como perteneciente

132 Cf. Hech 2; *Lumen Gentium* 1, 9, y en particular 13; *Gaudium et Spes* 42.

133 *Lumen Gentium* 1, 4, 9, 13.

a la naturaleza íntima de la Iglesia”¹³⁴. Por esta razón, fomenta la solidaridad entre los pueblos y llama a los pueblos y las naciones a renunciar a las ventajas del poder y las riquezas en favor de la solidaridad de la familia humana¹³⁵. La Eucaristía que refuerza los vínculos de caridad, alimenta esta solidaridad. La Eucaristía es igualmente una expresión de la caridad que une a los miembros de la comunidad en Cristo (1 Cor 11, 17-34)¹³⁶.

148. La Iglesia considera la vocación humana como esencialmente comunitaria, es decir, que todas las relaciones humanas están ordenadas a la unidad y a la caridad, un orden de amor confirmado por la vida y la enseñanza de Jesús y por la vida de la iglesia llena del Espíritu (cf. Lc 22, 14-27; Jn 13, 1-20; 1-17; 17, 20-24)¹³⁷. Este orden de amor se manifiesta en la vida de los fieles y de la comunidad eclesial, pero no se limita a éstas. En efecto, en virtud de la creación y de la redención, se encuentra a todos los niveles de la sociedad humana.

149. Dios ha creado la familia humana para que esté unida, y en Cristo ha confirmado la ley de amor (Hech 17, 26; Rom 13, 10). Por consiguiente, la Iglesia considera el crecimiento de la interdependencia en el mundo, que no está sin los problemas debidos al pecado, como una fuerza que puede contribuir a la paz¹³⁸. Así el papa Juan Pablo II ha escrito: “El objetivo de la paz, tan deseado por todos, será ciertamente alcanzado gracias a la puesta en práctica de la justicia social e internacional, pero también gracias a la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y que nos enseñan a vivir unidos”¹³⁹.

150. La vocación a la santidad. Todos los cristianos están llamados por Dios a la santidad (1 Tes 4, 3; Ef 1, 4)¹⁴⁰. Es una santidad “que todos por la acción del Espíritu de Dios, obede-

134 *Gaudium et Spes* 42.

135 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 38-40, 45; *Centessimus Annus* 32; *Sollicitudo rei socialis* 48.

136 Cf. *Sacrosanctum Concilium* 9-10; *Lumen Gentium* 3,7; *Sollicitudo rei socialis* 48.

137 *Gaudium et Spes* 42.

138 Cf. *Lumen Gentium* 1; *Gaudium et spes* 4, 6, 24-25; *Sollicitudo rei socialis* 45.

139 *Sollicitudo rei socialis* 39. Cf. Sant 3,18.

dientes a la voz del Padre... siguen a Cristo pobre, humilde, con la cruz a cuestas..."¹⁴¹. Como pueblo de Dios, que vive en la inauguración del Reino, debemos "trabajar por la paz", ser "los que tienen hambre y sed de justicia" (Mt 5, 6), "los que son perseguidos por causa de la justicia" (Mt 5, 10). Debemos amarnos unos a otros, perdonarnos unos a otros y vivir humildemente en la imitación de Jesús, que, aunque era "igual a Dios... se rebajó, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz" (cf. Fil 2, 6, 8). Debemos ser generosos e indulgentes hacia todos, como Dios es generoso con nosotros (Lc 6, 37 s.). En una palabra, como discípulos de Jesús, nuestra misión es ser "perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48).

151. Todos los mandamientos, como nos enseña san Pablo, se resumen en estas palabras: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Rom 13, 9; cf. Sant 2, 8; 1 Jn 4, 11 s.). Para los católicos, el amor al prójimo toma una forma particular en la caridad y el servicio a los pobres y marginados; es de hecho "una opción preferencial por los pobres". El ministerio de caridad con el prójimo se cumple mediante las obras personales y colectivas de misericordia, las instituciones de caridad así como mediante la acción a favor de la justicia, de los derechos humanos y de la paz. Laicos, obispos y organismos eclesiales están comprometidos en estas iniciativas¹⁴². El mandamiento de amor implica el respeto y el amor a los enemigos (Mt 5, 43; 1 Jn 3, 16)¹⁴³. Como nuestro Padre celestial "que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos" (Mt 5, 45), debemos amar a nuestros enemigos, bendecirlos, orar por ellos, no vengarnos y compartir nuestros bienes con los que querrían arrebatárnoslos (Lc 6, 27-35). Además, debemos estar dispuestos a establecer buenas relaciones con ellos, pues una paz auténtica es fruto de la justicia, y "porque la justicia es siempre frágil e imperfecta, debe

140 Cf. *Lumen Gentium* 39.

141 *Lumen gentium* 41.

142 Cf. *Gaudium et spes* 43, 88-91; *Sollicitudo rei socialis* 42-43. 47; *Centesimus annus* 58; Juan Pablo II, *Mensaje para la jornada mundial de la paz 1993*, "Si queréis la paz, id hacia los pobres". Cf. Mt 25, 41-36; Lc 14, 15-24; Sant 2, 1-7.

143 Cf. *Gaudium et Spes* 28; *Sollicitudo rei socialis* 40; *Evangelium vitae* 41.

incluir y ser de algún modo completada por el perdón que sana y reconstruye las relaciones humanas estropeadas en su fundamento”¹⁴⁴. Finalmente, en medio de los conflictos, el Señor nos da su paz para que tengamos valor en la persecución (Jn 16, 33; 20, 21).

152. A los ojos de los católicos, la no violencia es una virtud a la vez cristiana y humana. Para los cristianos la no violencia adquiere un sentido especial por el sufrimiento de Cristo que ha sido “llevado al matadero como una oveja” (Is 53, 7; Hech 8, 32). “Completo lo que falta a las tribulaciones de Cristo en mi carne” (Col 1, 24) y así el testimonio no violento de los cristianos contribuye a la construcción de la paz de una manera que la fuerza no puede emplear, discerniendo la diferencia “entre la cobardía que cede al mal y la violencia que, creyendo combatirlo lo agrava”¹⁴⁵. Para los católicos la no violencia debería traducirse en medidas e instituciones públicas y en la práctica de la vida personal y eclesial¹⁴⁶. En la práctica pastoral y a través de la diplomacia vaticana, la Iglesia afirma, frente a los conflictos, que la “paz es posible”¹⁴⁷. La Iglesia se esfuerza además en alimentar una cultura de la paz en la sociedad civil y fomenta la creación de instituciones para la práctica de la no violencia en la vida pública¹⁴⁸.

153. *Trabajar por la paz*. A nivel pastoral, la posición de la teología de paz católica es positiva. Concentra su atención en las causas de los conflictos y el establecimiento de las condiciones de una paz duradera. Esto implica cuatro puntos principales: 1) promover y salvaguardar los derechos humanos; 2) contribuir al desarrollo de toda la persona; 3) sostener la ley internacional y los organismos internacionales; y 4) desarrollar la solidaridad entre los pueblos y las naciones¹⁴⁹. Esta visión de paz se articula en el conjunto de la doctrina social católica contemporánea, que comienza con *Pacem in terris* (“Paz en la tierra”) del papa Juan XXIII, hace cuarenta

144 Juan Pablo II, “No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón”, *Mensaje para la Jornada mundial de la paz 2000*.

145 *Centesimus annus* 23, 25.

146 Cf. *Gaudium et Spes* 88-89; *Centesimus annus* 52.

147 Pablo VI, “La Paz es posible”, *Mensaje para la jornada mundial de la paz 1973*.

148 Cf. *Centesimus annus* 51-52.

149 Cf. *Gaudium et spes* 44, 64-65, 83-90, 32.

años y continúa con *Tertio millennio ineunte* ("El tercer milenio") del papa Juan Pablo II en 2000¹⁵⁰.

154. La acción de la Iglesia católica por la paz se realiza de diversos modos. Desde el Concilio Vaticano II, es en gran parte obra de una red de comisiones nacionales y diocesanas para la justicia y la paz y por el consejo pontificio "Justicia y Paz". Su actividad tuvo una influencia especialmente en la lucha por los derechos humanos en Asia, en América Latina y en algunas regiones de África. Los organismos católicos para los derechos humanos, como el Vicariado para la solidaridad en Chile, Tutela Legal en el Salvador, Bartolomé de las Casas en Méjico, la Oficina de la Archidiócesis en Guatemala y la Sociedad Saint Yves en Jerusalen, han sido los modelos de defensa activa de los derechos de los pobres, de los pueblos indígenas y los que viven bajo ocupación. Los organismos católicos de ayuda humanitaria y de desarrollo, en especial, *Caritas Internationalis* y la red *Caritas*, proporcionan ayuda, trabajan por el desarrollo, la asistencia a los refugiados y la reconstrucción tras los conflictos en las sociedades divididas. En numerosos lugares, obispos han representado igualmente un papel importante en los esfuerzos de reconciliación nacional: uno de ellos, el obispo Felipe Ximenes Belop, de Timor Oriental, ha sido distinguido con el Premio Nobel de la Paz por sus esfuerzos.

155. La Santa Sede¹⁵¹ ejerce una "diplomacia de conciencia" por mediación del cuerpo diplomático del Vaticano y otros representantes especiales. Esta actividad diplomática consiste en acciones a favor de la paz, de los derechos humanos, del desarrollo y de ciertas cuestiones humanitarias. Además, el papa ejerce un ministerio de paz excepcional por medio de su enseñanza y sus declaraciones públicas, en sus encuentros con personalidades de envergadura mundial,

150 Esta aproximación constructiva de la paz (la del papa Pablo VI: "Si quieres la paz, trabaja por la justicia") es un complemento de la práctica menonita contemporánea para la resolución y transformación de los conflictos y para una técnica de construcción de la paz. Sostiene igualmente concepciones más amplias a este respecto que son actualmente fomentadas tanto en los medios menonitas como en los católicos.

151 "Santa Sede" es el título que la Iglesia católica utiliza para los asuntos internacionales.

durantes sus peregrinaciones a través del mundo y con ocasión de manifestaciones especiales, como las Jornadas de oración en Asís y el año del Gran Jubileo en 2000.

156. Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha buscado considerar la guerra con “un espíritu enteramente nuevo”¹⁵². En la encíclica *Evangelium vitae* (“El Evangelio de la vida”), el papa Juan Pablo II identificaba la guerra como parte de la cultura de muerte y encontraba un signo positivo de los tiempos en “una sensibilidad nueva cada vez más opuesta al recurso a la guerra para resolver los conflictos entre los pueblos y cada vez más orientada a la búsqueda de medios eficaces pero no violentos “para detener al agresor armado”¹⁵³.

157. Hoy, la tradición católica mantiene una fuerte pre-sunción contra el uso de la fuerza y se siente obligado a resistir por la no violencia, siempre que sea posible, a la denegación de los derechos y otros problemas de sociedad graves (cf. Rom 12, 14-21; 1 Tes 4, 14 s.). Todos los católicos tienen como principio la obligación de oponerse activamente a los problemas de sociedad graves¹⁵⁴. La enseñanza católica insiste cada vez más en la superioridad de los medios no violentos y desconfía del uso de la fuerza en una cultura de muerte¹⁵⁵. No obstante, la tradición católica mantiene igualmente que un uso limitado de la fuerza es posible como último recurso (la guerra justa), en particular cuando poblaciones enteras son amenazadas por actos de genocidio o de limpieza étnica¹⁵⁶. Como durante los días que han precedido a la guerra de los Estados Unidos contra Irak (2003), el papa Juan Pablo II, así como dignatarios del Vaticano y de las Conferencias episcopales en el mundo, han exhortado a la comunidad internacional a emplear medios no violentos como alternativa al uso de la fuerza. Al mismo tiempo, han aplicado criterios de guerra justa para prevenir los conflictos armados y promover la limitación de la fuerza, y para criticar todo uso potencial y efectivo de la fuerza por los gobiernos.

152 *Gaudium et spes* 80.

153 *Evangelium vitae* 27; cf. 10-12, 39-41.

154 Cf. *Gaudium et spes* 78.

155 Cf. *Centesimus annus*, 23, 25, 52.

156 Cf. *Catecismo de la Iglesia católica* 2313; Juan Pablo II, “Discurso a la Conferencia internacional sobre la nutrición”, 1992.

158. El razonamiento de la guerra justa no es sin embargo un simple cálculo moral. Según la noción de “justa razón”, una aplicación válida del criterio de guerra justa depende de la posesión de un carácter virtuoso. Las virtudes tales como la moderación, el equilibrio y el respeto de la vida son intrínsecas a una buena aplicación del criterio de guerra justa, igual que las virtudes cristianas de humildad, de dulzura, de indulgencia y de amor al enemigo. Por consiguiente, la doctrina y la aplicación por la Iglesia del criterio de guerra justa son estrictas desde los últimos años e insisten en el hecho de que la tradición de guerra justa tiene como objetivo prevenir y limitar la guerra y no simplemente legitimarla¹⁵⁷.

159. Hoy, la guerra justa debería ser considerada como una parte de una amplia teología de paz católica, aplicable únicamente en casos excepcionales. La guerra, como ha dicho el papa Juan Pablo II, “no es otro medio más que se pueda elegir utilizar para reglar las diferencias entre naciones”¹⁵⁸. La evaluación general del papa con respecto a los males causados por la guerra al final de la guerra del Golfo 1991 sigue siendo válida hoy:

“No, nunca más la guerra, que destruye la vida de los inocentes, que enseña a matar y que destruye igualmente la vida de los que matan, que deja tras ella un lastre de rencores y odios haciendo más difícil la justa solución de los mismos problemas que la han provocado”¹⁵⁹.

160. *Libertad religiosa.* Jesús anuncia el tiempo “en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren” (Jn 4, 23). Manso y humilde de corazón, Jesús “negándose a ser un Mesías político y dominador por la fuerza, prefirió decir que él era el Hijo del hombre que ha venido a servir y dar su vida para la redención de muchos”¹⁶⁰. Hoy la Iglesia católica rechaza el uso de la fuerza en el nombre del Evangelio

157 Cf. *Mensaje para la Jornada mundial de la paz*, 2002; *Evangelium vitae* 41; Conferencia nacional de obispos católicos, “Harvest of Justice is Sown in Peace”.

158 Juan Pablo II, “Discurso al cuerpo diplomático”, 12 enero 2003 (refiriéndose al conflicto en curso entre los Estados Unidos y el Reino Unido por una parte e Irak por otra).

159 *Centesimus annus* 52; *Evangelium vitae* 10,12.

160 *Dignitatis humanae* 11. Cf. Lc 22, 21-27; Mc 10,45.

y defiende la libertad de conciencia en materia de religión. En el sentido de la "Declaración sobre la libertad religiosa" del Concilio Vaticano II (*Dignitatis humanae*), los católicos afirman la libertad religiosa para todos y reprueban el uso de la coerción para la difusión del Evangelio¹⁶¹. La Iglesia católica se arrepiente igualmente de las ofensas cometidas en el pasado "en nombre de la verdad" por el uso del brazo secular para suprimir la disidencia religiosa y pide perdón a Dios por estas violaciones¹⁶².

161. *Historia, escatología y realizaciones humanas*. Los católicos creen que toda realización humana, en particular la de una sociedad política que contribuye a una mayor medida de justicia y de paz en el mundo, prepara a la humanidad "para participar en la plenitud que habita en el Señor"¹⁶³.

*"Los bienes de la dignidad humana, la comunión fraterna y la libertad... tras haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y según su mandato, los encontraremos después de nuevo, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz"*¹⁶⁴.

Al mismo tiempo, el pecado, que intenta sin cesar cogernos en la trampa y compromete nuestros logros humanos, es vencido y rescatado por la reconciliación realizada por Cristo (cf. Col 1, 20)¹⁶⁵.

Perspectiva menonita sobre la paz

162. *Base cristológica de nuestro compromiso por la paz*. Para la Iglesia menonita, la paz tiene su fundamento en el amor de Dios tal como ha sido revelado en la creación, en la historia de la relación de Dios con su pueblo, y en la vida y el mensaje de Jesucristo. El término bíblico *shalom* expresa el bienestar, la plenitud, la armonía y la autenticidad de relaciones. La justicia es la compañera inseparable de la paz, como

161 Cf. *Dignitatis humanae* 7.

162 Cf. Jornada del Perdón, par. 200-202

163 *Sollicitudo rei socialis* 31, 48.

164 *Gaudium et spes* 39.

165 *Sollicitudo rei socialis* 31.

atestigua el profeta: “el producto de la justicia será la paz, el fruto de la equidad, una seguridad perpetua” (Is 32, 17).

163. El reino pacífico de Dios tiene su expresión definitiva en Jesucristo, pues “porque él es nuestra paz, el que de dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio la enemistad, anulando en su carne la Ley” (Ef 2, 14). En Cristo vemos que el amor de Dios es radical, ama incluso al enemigo. La resurrección de Jesucristo es el signo supremo de la victoria del camino de Jesús. Salvación y ética están basadas en este camino y están impregnadas por él.

164. *¿Qué es una Iglesia de paz?* Una Iglesia de paz es una Iglesia llamada a dar testimonio del Evangelio de paz fundado en Jesucristo. La Iglesia de paz pone esta convicción en el centro de su fe y de su vida, de su enseñanza, de su culto, de su ministerio y de su práctica llamando a Jesús, el Señor y siguiendo su método no resistente y no violento. Una Iglesia de paz no es más que la Iglesia, el cuerpo de Cristo. Cada Iglesia está llamada a ser una Iglesia de paz¹⁶⁶.

165. Los primeros anabaptistas suizos, precursores de los menonitas, vieron la necesidad de separar la Iglesia de la vinculación con el Estado. Sólo así podían seguir el camino no violento de Jesús y seguir confesando a Jesús como Señor, tal como hacían los primeros cristianos del período apostólico. Su actitud de no resistencia y de objeción de conciencia a la guerra era una elección de fe (Mt 5, 38-41). En esta forma de pensamiento, las consideraciones sobre “una guerra justa” no tenían ningún lugar y la Iglesia debía tomar distancia con relación al Estado. Por esta razón, una Iglesia de paz se aleja del constantinismo, del vínculo entre Iglesia y Estado y de una teología que sería cautiva de este vínculo¹⁶⁷. Los menonitas estiman que la cristología tradicional ha sido muchas veces debilitada por el “constantinismo” con el resultado de que el carácter normativo de la enseñanza de Jesús es muy a menudo rebajado al nivel de ética y de eclesiología. Además una

166 Cf. Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003).

167 Cf. F. Enns, *op. cit.*, y John Howard Yoder, “¿Una paz sin escatología?” en: N. Blough (ed.) *Eschatologie et vie quotidienne* (Cléon d'Andran: Excelsis 2001), 113-138.

teología demasiado estrechamente vinculada a las estructuras del Estado ha dado en muchas ocasiones lugar a una ética social a partir de una perspectiva invertida, vuelta hacia los líderes políticos para formular lo posible, en lugar de concentrarse en lo que Jesús enseñó a sus discípulos y sobre el modo en que esta enseñanza puede ser vivida por el cuerpo de Cristo en el mundo.

186. *Vida de discípulo y trabajo por la paz.* La enseñanza y el ejemplo de Cristo dan una orientación a nuestra teología y a nuestra enseñanza de paz. El concepto de vida de discípulo, siguiendo a Cristo en la vida, está en el centro de la teología menonita. Los menonitas insisten en el hecho de que confesar a Jesucristo como Señor significa que la humanidad de Cristo tiene una importancia ética. Aunque las decisiones e iniciativas que lo condujeron a ser crucificado deben ser interpretadas en el contexto de su tiempo, revelan el amor de Dios por los que le siguen¹⁸⁶. El amor cristiano incluye el amor a los enemigos, el mensaje del perdón como don para todos, la atención a aquellos que viven al margen de la sociedad y la llamada a una nueva comunidad.

167. Un último desafío teológico es explicar claramente las consecuencias de la cruz para nuestra enseñanza relativa a la paz y la guerra. La redención es el fundamento de nuestra paz con Dios y entre nosotros. La reconciliación y la no violencia están en el corazón del evangelio. Por consiguiente, una ética de no resistencia, de no violencia y de trabajo por la paz corresponde a nuestra fe en Dios. Dios ha revelado su amor a la humanidad en Jesucristo que quiso morir en la cruz como consecuencia de su mensaje del Reino de Dios. La cruz es así el signo del amor de Dios por sus enemigos (Rom 5,10 ss). Por la resurrección, Dios confirma el camino de Jesús y establece una nueva vida. La convicción de que "el amor es más fuerte que la muerte" sostiene a los cristianos cuando su fe los conduce al sufrimiento.

168. ¿Qué actitudes y actividades constituyen la marca de una Iglesia de paz? En el corazón de su devoción está la celebración de la presencia de Dios. La Iglesia que da testimonio de la presencia de Dios en el mundo es la comunidad

186 Cf. John Howard Yoder, *Jésus et le politique* (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires 1984).

de los que han sido reconciliados. En una "Iglesia de creyentes", la reconciliación se refleja en todos los aspectos de la vida de la Iglesia. Su disciplina orienta a los miembros hacia la reconciliación y la resolución de los conflictos. Según Mt 18,15-22, aplica la fórmula "atar y desatar" a la interpretación bíblica y las decisiones éticas. El testimonio dado por los discípulos del Reino de Dios incluye la no violencia, el trabajo por la paz y la confrontación con la injusticia. Resistir a la violencia no significa sólo negarse a tomar parte en ella, sino también estar al servicio de las víctimas y hacer frente a los agresores. La Iglesia de paz se esfuerza en amar al enemigo y al mismo tiempo oponerse al mal y a la opresión. Defiende la justicia para todos. Expresa la objeción de conciencia a la guerra y la participación consciente en la vida del Estado y de la sociedad.

169. Los menonitas participan en los grupos de paz de las asambleas, en los comités de paz, a nivel nacional y fomentan la creación de redes de paz internacionales a través de la Conferencia menonita mundial y el Comité central menonita (MCC). La convicción de que la paz debe construirse en numerosas etapas ha llevado a los miembros menonitas a fomentar el servicio voluntario a diferentes niveles: como el trabajo humanitario y la ayuda en caso de desastre y el trabajo educativo y de promoción de los derechos humanos. Métodos de transformación de los conflictos y de mediación han sido elaborados y mejorados. Los *Christian Peacemaker Teams* son una iniciativa de los menonitas así como de otras Iglesias de paz históricas que intervienen en los conflictos armados y protegen a las personas amenazadas con su presencia junto a ellas y respondiendo de su persona.

170. En todas partes en el mundo, los menonitas están pendientes de cuestiones de paz y consideran esta lucha como una actividad esencial de la Iglesia. Para algunos, la "no resistencia" describiría mejor su convicción, el rechazo a participar en la guerra evitando toda forma de violencia y rechazando incluso todo servicio al gobierno. Para otros, la no resistencia no representa ya sus convicciones, y la expresión 'pacifismo basado en la fe' sería más exacta. En ciertas regiones del mundo los menonitas, en su teología y su práctica, pasan de la "no resistencia" a la no violencia activa y al traba-

jo por la paz en la justicia¹⁶⁹. Esto incluye la denuncia profética de la violencia mediante una crítica activa de la política de los gobiernos, como por ejemplo durante la Guerra de los Balcanes.

171. Otra dimensión de la paz en una concepción bíblica es la protección de la integridad de la creación. Un estilo de vida simple y la utilización responsable de los recursos limitados de la tierra representan desde hace tiempo una posición característica de los menonitas sobre este punto.

*"Como gerentes de la tierra creada por Dios, estamos llamados a cuidar esta tierra, a procurar el descanso y la renovación del país y todo lo que lo habita. Como intendentes del dinero y los bienes, debemos vivir con sencillez, ayudarnos unos a otros en el seno de la Iglesia, sostener la justicia económica y dar generosamente con alegría"*¹⁷⁰.

Convergencias

172. *Creación y paz*. Los menonitas y los católicos pueden convenir que Dios, que "de un solo hombre ha creado todos los pueblos para que habiten la superficie de la tierra" (Hech 17, 26) ha destinado a la humanidad a un único y mismo fin, que es la comunión con el ser mismo de Dios. Igualmente los seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios, están llamados a estar unidos entre ellos y a darse a sí mismos (cf. Gen 1, 26; Jn 17, 21 ss.)¹⁷¹. Además la redención ha restituido a la creación la paz perdida por el pecado (Gen 9, 1-17; Col 1, 19 s.; Apoc 21, 5). En cuanto nueva creación de Dios, los cristianos están llamados a vivir una nueva vida en paz unos con otros y con toda la humanidad (2 cor 13, 11; Rom 12,18).

169 Cf. Glen Stassen, ed., *Just Peacemaking: Ten practices for Abolishing War* (Cleveland: Pilgrim Press 1998); Duane K. Friesen, *Christian Peacemaking and International Conflict: A Realist Perspective* (Scottsdale/Waterloo: Herald Press 1986).

170 Confession de foi dans une perspective mennonite 21, 50. Cf. Igualmente H. S. Bender et al., "Simplicity", en: *Mennonita Enciclopedia IV, op. cit.*, 529-530.

171 Para los católicos, el modelo para una visión de la unión entre los seres humanos está teológicamente basado en la unión de la Trinidad (cf. *Gaudium et spes* 24).

173. Reconocemos igualmente que la visión bíblica de la paz en cuanto *shalom* implica la protección de la integridad de la creación (Gen 1, 26-31; 2, 5-15; 9, 7-17; Sal 104)¹⁷². La Iglesia está llamada a dar testimonio, en un espíritu de buena administración, de que los seres humanos deben vivir como gestores y no como explotadores de la tierra.

174. *Cristología y paz*. El testimonio de paz tanto menonita como católico tiene sus raíces en Jesucristo “que es nuestra paz, de lo que estaba dividido hizo una unidad... estableciendo la paz [y reconciliándonos] con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz” (Ef 2, 14-16). Comprendemos la paz a través de las enseñanzas, la vida y la muerte de Jesucristo. En su misión de reconciliación, permanece fiel hasta la muerte en la cruz, y su fidelidad ha sido confirmada en la resurrección. La cruz es el signo del amor de Dios por los enemigos¹⁷³.

175. *Escatología y paz*. La Iglesia está llamada a ser una Iglesia de paz, una Iglesia artífice de paz. Esta afirmación está basada en una convicción que tenemos en común. Creemos que la Iglesia fundada por Cristo está llamada a ser un signo vivo y un instrumento de paz eficaz, que supere toda forma de

172 *Confession de foi dans une perspective mennonite* 21; *Sollicitudo rei socialis* 26, 29-30 en particular 34; papa Juan Pablo II, “Paz con Dios, paz con toda la creación”, *Mensaje para la Jornada mundial de la paz*, 1990.

173 Una cita de Menno Simons expresa el vínculo teológico estrecho, en cristología, entre la naturaleza pacífica de Jesucristo y nuestras vidas: “Así Cristo se nos ha mostrado siempre humilde, dulce, misericordioso, justo, santo, sabio, espiritual, indulgente, paciente, pacífico, lleno de amor, obediente y bueno. Sí, es la perfección de todas las cosas. En él reside una naturaleza recta. He aquí pues la imagen de Dios, la imagen de Cristo según el Espíritu. Lo tenemos como ejemplo hasta que seamos semejantes a él en nuestra naturaleza y lo revelemos en nuestro comportamiento”. Menno Simons, “La resurrección espiritual” 1536, traducido por Francois Caudwell en *Les cahiers de Christ Seul*, n. 1/1995 92. La mejor presentación de la doctrina católica sobre el vínculo entre la paz y la obra redentora del Señor se encuentra en *Gaudium et spes* 38: “nos enseña con su ejemplo que también nosotros debemos llevar esta cruz (cf. Jn 3, 16; Rom 5, 8) que la carne y el mundo hacen pesar sobre los hombres de los que persiguen la justicia y la paz”. Véase igualmente *Gaudium et spes* 28 y 32.

enemistad y reconcilia a todos los pueblos en la paz de Cristo (Ef 4, 1-3)¹⁷⁴. Afirmamos que Cristo en su Iglesia, por el bautismo, abolió la naturaleza separadora de las diferencias entre los pueblos (Gal 3, 28). En virtud del bautismo en Cristo todos los cristianos están llamados a ser artífices de la paz. Todas las formas de odio y de violencia étnica e interreligiosa son incompatibles con el Evangelio, y la Iglesia tiene un papel particular que jugar para superar las diferencias étnicas y religiosas y para construir la paz en el mundo¹⁷⁵. Reconocemos además que es una tragedia que los cristianos se maten entre ellos.

176. Los católicos y los menonitas evalúan de la misma manera la diferencia entre la Iglesia y simples organizaciones humanas, y afirman juntos la libertad religiosa y la independencia de la Iglesia. La independencia de la Iglesia de toda intervención del Estado le permite dar testimonio en la sociedad en general. Además, en virtud de su dignidad de hijos de Dios, todos los hombres y todas las mujeres tienen derecho a la libertad de religión y de conciencia. Nadie debería estar obligado a actuar contra su conciencia, en particular en materia de religión.

177. *Paz y justicia*. Afirmamos juntos que la paz, en el sentido del término bíblico *shalom* consiste en el bienestar, la plenitud, la armonía y la justicia en las relaciones. Como

174 Confession de foi dans une perspective mennonite 22, 52; *Gaudium et spes* 42 y 78.

175 Juan Pablo II: "Construir la paz, respetar las minorías", *Mensaje para la Jornada mundial de la paz* 1989; *Gaudium et spes* 42. Un punto de vista menonita, ampliamente admitido, relativo a los conflictos, incluidos los internacionales, está expresado en *A Declaration on Peace: In God's People the World's Renewal has Begun*, escrito por Douglas Geyn, George Hunsinger, Eugene F. Roop, John Howard Yoder (Scottsdale/Waterloo: Herald Press 1991) que dice en parte: "el testimonio y la acción más eficaces de la Iglesia contra la guerra... consisten simplemente en la posición que ésta adopta por medio de sus miembros frente a la guerra. A menos que la Iglesia, confiando en el poder de Dios que tiene en sus manos el destino de las naciones, no esté dispuesta a "caer en el abismo y morir" por renunciar de manera absoluta a la guerra, al sacrificio de libertad, de ventajas o bienes que esto pueda comportar, hasta aconsejar a una nación no resistir a la conquista y ocupación de un extranjero, ella no puede aportar ningún mensaje profético al mundo de las naciones" (pp. 74 s.).

herederos de la tradición bíblica, creemos que la justicia, en el sentido de relaciones justas, es una compañera inseparable de la paz. Como atestigua el profeta: "el producto de la justicia será la paz, el fruto de la equidad, una seguridad perpetua" (Is 32,17; cf. Sal 85, 10, 13)¹⁷⁶.

178. Reconocemos que la visión de paz del evangelio incluye la no violencia activa en defensa de la vida humana y los derechos del hombre, la promoción de una justicia económica a favor de los pobres y la solidaridad entre los pueblos. Igualmente la paz es la realización del derecho fundamental a vivir en la dignidad teniendo acceso a todos los medios necesarios para lograrlo: tierra, trabajo, salud y educación. Por esta razón, la Iglesia está llamada a ser solidaria con los pobres y hacerse abogada de los oprimidos. Una paz construida sobre la opresión es una paz falsa.

179. Compartimos la convicción de que la reconciliación, la no violencia y el trabajo por la paz están en el corazón del Evangelio (Mt 5, 9; Rom 12, 14-21; Ef 6, 5). El trabajo cristiano por la paz implica la no violencia activa para la resolución de conflictos tanto internos como internacionales¹⁷⁷, y situaciones conflictivas. Creemos que con estas prácticas, los diversos grupos y los gobiernos están menos tentados a recurrir al uso de las armas, incluso como último recurso.

180. *Vida de discípulo y paz.* Reconocemos que la vida de discípulo, es decir, seguir a Cristo en la vida según la enseñanza y el ejemplo de Jesús, tiene una importancia fundamental para la vida cristiana. La existencia terrestre de Jesús es normativa para el bienestar del ser humano (Jn 13, 1-17; Fil 2, 1-11)¹⁷⁸. Las decisiones y los actos de Jesús, que lo llevaron a la crucifixión, revelan la centralidad del amor, incluido el amor al enemigo, en la vida humana (Mt 5, 38-48). Incluyen igualmente el mensaje de perdón como un don para todos, la preocupación por los que viven al margen de la sociedad y la llamada a una nueva comunidad. El amor al prójimo es el

176 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22; *Populorum progressio* 76-80; *Centesimus annus* 52.

177 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22; *Centesimus annus* 23.

178 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 17; *Gaudium et spes* 32.

cumplimiento de la ley, y el amor a nuestros enemigos es la perfección del amor (Rom 13, 8; Mt 5, 43-48)¹⁷⁹.

181. El testimonio de paz cristiano pertenece íntegramente a nuestra vida de discípulos de Cristo y a nuestra participación en la vida de la Iglesia en cuanto "familia de Dios" y "morada de Dios por el Espíritu" (Ef 2, 19, 22). Las comunidades cristianas tienen la responsabilidad de discernir los signos de los tiempos y de responder a la evolución y los acontecimientos mediante iniciativas de paz apropiadas basadas en la vida y la enseñanza de Jesús (Lc 19, 41-44)¹⁸⁰. El testimonio de la Iglesia menonita comienza en y con el discernimiento comunitario:

*"Guiados por el Espíritu, y primero en el seno de la Iglesia, dando testimonio a todo ser humano de que Dios no quiere la violencia... Nuestra última fidelidad va al Dios de gracia y de paz que guía a la Iglesia día tras día a vencer el mal con el bien. Nos hace capaces de ejercer la justicia y nos sostiene en la esperanza gloriosa del reino de paz establecido por Dios"*¹⁸¹.

En la Iglesia católica las iniciativas de paz emanan de numerosas fuentes: parroquias, comunidades de fe y movimientos religiosos, obispos y conferencias episcopales, santo Padre y diversos secretariados de la Santa Sede¹⁸².

182. Dios ha revelado su amor por la humanidad en Jesucristo que ha aceptado morir en la cruz como consecuencia de su mensaje del Reino de Dios. La cruz es el signo del amor de Dios por sus enemigos (Rom 5, 10 s.). Para los católicos y los menonitas, el desafío personal y eclesial supremo es explicar claramente las consecuencias de la cruz para nuestra doctrina sobre la paz y la guerra. Reconocemos que el sufrimiento puede ser una consecuencia de nuestro testimonio del Evangelio de la paz. Observamos con gozo que compartimos la misma apreciación de los mártires, la gran "nube de testigos" (Heb 12, 1) que han dado su vida como tes-

179 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22; *Gaudium et spes* 28.

180 *Octogésima adveniens* 4.

181 Cf. *Confession de foi dans une perspective mennonite*, 22, 52.

182 *Gaudium et spes* 89-90.

timonio de la verdad¹⁸³. Juntos mantenemos que “lo que es locura de Dios es más sabio que los hombres y lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres” (1 Cor 1, 25).

183. Los menonitas y los católicos viven sabiendo que la vida de discípulo implica sufrimiento. Jesús nos lanza un desafío: “Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, tome su cruz y me siga” (Mc 8, 34). El amor es más fuerte que la muerte –esta fe sostiene a los cristianos cuando los lleva a sufrir. Los católicos afirman con el papa Juan Pablo II:

*“Uniendo su sufrimiento por la verdad y la libertad al de Cristo en la Cruz es como el hombre puede realizar el milagro de la paz y es capaz de descubrir el sendero muchas veces estrecho entre la cobardía que cede al mal y la violencia que, creyendo combatirlo, lo agrava”*¹⁸⁴.

Los menonitas y los católicos se inspiran en los textos del Evangelio tales como Marcos 10, 35-45 y Lc 22, 24-27, donde Jesús invita a sus discípulos a ofrecer su vida como servidores.

184. Nuestras dos comunidades se esfuerzan en promover las virtudes de la paz: el perdón, el amor a los enemigos, el respeto a la vida y la dignidad de los demás, la calma, la dulzura, la misericordia y el espíritu de sacrificio. Nos esforzamos igualmente en impartir a nuestros miembros los recursos espirituales del trabajo por la paz. La misión de la Iglesia tiene una dimensión escatológica. Anticipa el Reino de Dios. La Iglesia vive en la tensión entre el “ahora” y el “todavía no”. El tiempo mesiánico ha llegado ya. Pero la era pasada todavía no ha llegado a su término; sus valores y sus reglas siguen existiendo. En esta existencia paralela de lo antiguo y lo nuevo, la Iglesia tiene una función decisiva: promover la paz y encarnar el nuevo orden del Reino de Dios ayudando a sus miembros a orientarse según las reglas del Reino.

183 Por parte menonita, véase *Martyrs mirror*, *op. cit.*, por parte católica, además de la larga tradición litúrgica de conmemoración de los mártires y de otros testigos de la fe a lo largo de los siglos, durante la celebración del Gran Jubileo del año 2000 tuvo lugar una conmemoración ecuménica “de los últimos testigos y mártires”. Véase igualmente Robert Royal, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century* (New York: Crossroads 2000).

184 *Centesimus annus* 25.

185. Los menonitas y los católicos comparten la convicción de que el culto y la oración están en el centro de la acción cristiana por la paz. Celebramos lo que hemos recibido de Dios. Apelamos a Dios y le imploramos que nos de la paz. Somos renovados en la oración y por ella recibimos una orientación. Cuando nos encontramos para una reunión de oración ecuménica, superamos las divisiones que existen entre nosotros y hacemos la experiencia de la comunión con Dios y de unos con otros.

Divergencias

186. *Iglesia y sociedad.* Aun cuando los católicos y los menonitas consideran la autoridad política como parte del orden moral querido por Dios para el universo, tienden a divergir sobre la cuestión de la participación en el gobierno. Los católicos estiman que la naturaleza social de la humanidad está bendecida por la vida y la enseñanza de Cristo¹⁸⁵. La participación en el gobierno es honrada y fomentada como contribución al bien común y el servicio militar es respetado¹⁸⁶. Al mismo tiempo, la acción no violenta, la objeción de conciencia y la resistencia a las órdenes contrarias a la moral son enérgicamente apoyadas¹⁸⁷. En razón de su larga historia de persecuciones y de discriminaciones, los menonitas tienden a desconfiar del Estado. Todavía están inclinados a criticar el compromiso de ciertos cristianos en el gobierno en razón del uso de la violencia que esto entraña y de una posible corrupción del poder.

187. *No violencia y guerra justa.* Los menonitas consideran la no violencia como un elemento esencial de la condición de discípulo, en el sentido de que se niegan en principio a recurrir a la violencia en todas las situaciones. Sin embargo, en caso de conflicto, los católicos y algunos menonitas reconocen que, cuando el recurso a los medios no violentos ha fracasado, el Estado o las autoridades internacionales pueden utilizar la fuerza para defender a los inocentes. No obstante, para los menonitas, los cristianos no deberían participar en

185 *Gaudium et spes* 32.

186 *Gaudium et spes* 74, 79.

187 *Gaudium et spes* 78-79.

este género de acciones¹⁸⁸. Para los católicos los cristianos deberían comprometerse, si es posible y en la medida en que dependa de ellos, a vivir en paz con todos los hombres (Rom 12,18) y a animar a sus gobiernos a resolver pacíficamente los conflictos, pero en circunstancias excepcionales, los cristianos pueden tomar las armas bajo una autoridad legítima para la defensa de los inocentes. El servicio militar puede ser bueno, pero la objeción de conciencia es igualmente respetada. La posición de 'guerra justa' ofrece instrumentos para prevenir y limitar los conflictos y para justificar el uso de la fuerza por parte de las autoridades políticas. El principio de "justa intención" exige que la fuerza sea empleada únicamente para restablecer la paz y proteger a los inocentes, y no en un espíritu de venganza ni con el fin de dominar o para cualquier otro motivo contrario al amor al enemigo.

188. Los menonitas y los católicos tienen a veces puntos de vista diferentes sobre la objeción. Los menonitas sostienen la objeción como principio y sin excepción, mientras que los católicos, aun sosteniendo la objeción de conciencia, admiten ciertas excepciones. Para los menonitas, la objeción forma parte del nuevo camino indicado por Jesús (Mt 5, 38-41). Se les pide a los cristianos que adopten los principios éticos que implica el "nuevo camino" y que por el poder del Espíritu Santo y el sostén y el ánimo de la comunidad cristiana, le es posible seguir fielmente este camino. Para los católicos la objeción es "un consejo de perfección", y los católicos, así como todas las personas de buena voluntad, están invitados a oponerse a los problemas de la sociedad graves de manera no violenta, siempre que sea posible, pero con un uso limitado de la fuerza, ejercido por las autoridades públicas en circunstancias excepcionales¹⁸⁹.

189. Aún deben ser exploradas numerosas cuestiones. Citamos, entre ellas éstas: 1) ¿Cuál es la relación entre las diferentes posturas cristianas sobre la paz y la fe apostólica? 2) ¿Qué lugar ocupa la teología de la paz católica en las iniciativas a favor de la resolución de los conflictos y en la acción

188 Cf. *Entente fraternelle de Schleithem* 1527, VI en Baecher, *op. cit.*, 63-65.

189 Cf. *Gaudium et spes* 78; *Evangelium vitae* 41; *Catecismo de la Iglesia católica* 2267.

no violenta directa? 3) ¿Cuál es la relación de los derechos humanos y la justicia con la resolución no violenta de los conflictos en la teología menonita contemporánea? 4) ¿Cómo mostrar el desafío que representa el desarrollo de perspectivas teológicas comunes sobre la paz, que reflejan las diversas opiniones de hombres y mujeres en los diferentes contextos del mundo? 5) ¿Cuál es el papel de la Iglesia en la promoción de una cultura de paz en la sociedad y en el establecimiento de instituciones para la práctica de la no violencia en la vida pública? 6) ¿Cuál es la relación entre la paz, el testimonio de paz, la llamada a la unidad cristiana y la unidad de la familia humana? 7) ¿Cómo se efectúa el discernimiento ético –la interpretación de los signos de los tiempos con vistas a un testimonio cristiano unificado y concertado por la paz– de las comunidades menonitas y católicas a nivel local y global?

III. HACIA UNA SANACIÓN DE LAS MEMORIAS

190. Los conflictos y las divisiones del pasado entre cristianos, y los sufrimientos que han causado a lo largo de siglos sucesivos, han dejado amargos recuerdos. La hostilidad y las imágenes negativas recíprocas han persistido entre los cristianos separados de las tradiciones católica y protestante, desde las divisiones del siglo XVI hasta nuestros días. En consecuencia, desde el comienzo del presente diálogo entre menonitas y católicos, nuestra intención y nuestra esperanza han sido que nuestras conversaciones puedan contribuir a la sanación de las memorias.

191. La sanación de las memorias implica varios aspectos. Requiere una purificación de las memorias que permita tener históricamente por ambas partes una misma imagen del pasado. Esto exige de una y otra parte un espíritu de arrepentimiento –un espíritu de contrición– por el mal que los conflictos han causado al Cuerpo de Cristo, a la proclamación del Evangelio y unos a otros. La sanación de las memorias de los cristianos divididos implica igualmente el reconocimiento de que, a pesar de los conflictos, y aunque aún separados, los cristianos siguen compartiendo una gran parte de la fe cristiana. En este sentido, siguen vinculados unos a otros. Además, una sanación de las memorias implica estar abierto a la superación del aislamiento del pasado y a contemplar

pasos concretos hacia un nuevo tipo de relaciones. El conjunto de estos factores puede contribuir a la reconciliación de los cristianos divididos.

A. *La purificación de las memorias*

192. La sanación de las memorias requiere en primer lugar una purificación de las memorias. Para esto debemos afrontar los penosos acontecimientos que dieron lugar a interpretaciones divergentes de los hechos y de las razones de estos hechos. Es necesario reconstituir tan exactamente como sea posible los reconocimientos del pasado y las circunstancias de estos acontecimientos. Necesitamos comprender las mentalidades, las condiciones y las dinámicas de vida en las que estos acontecimientos se desarrollaron. La purificación de las memorias comporta un esfuerzo para desembarazar la “conciencia personal y colectiva de todas las formas de resentimiento o de violencia dejadas como herencia por el pasado, basándose en un nuevo y riguroso juicio histórico y teológico que se convierta en el fundamento de un modo moral de actuar renovado”¹⁹⁰. Sobre esta base, católicos y menonitas tienen la posibilidad de comprometerse en el camino de un tipo de pensamiento seguro y digno de fe referido a unos y otros que sea conforme al amor cristiano (cf. 1 Cor 13).

193. Nuestro esfuerzo por releer juntos la historia de la Iglesia, como católicos y menonitas (capítulo I) nos ha permitido comenzar a reconciliar nuestras memorias divergentes del pasado. Hemos visto que “nuestras relaciones, o más bien la falta de relaciones, han comenzado en un contexto de ruptura y separación. Después, a partir del siglo XVI y hasta nuestros días, las polémicas teológicas han alimentado constantemente imágenes negativas y estereotipos mezquinos del otro”¹⁹¹. En razón de estas dinámicas hemos limitado a veces nuestras visiones sobre la historia del cristianismo a aspectos que parecían corresponder mejor a la autodefinición de nuestras comunidades eclesiales respectivas¹⁹².

190 *Memoria y reconciliación* 5,1.

191 Par. 24 supra.

192 Par. 25 supra.

194. En el curso de nuestro estudio de la historia, hemos comenzado a evaluar juntos, y de un modo nuevo, los acontecimientos o períodos de la historia que menonitas y católicos han interpretado tradicionalmente de modos muy diferentes. Por ejemplo, hemos percibido una imagen de la Edad Media más matizada y más compleja, incluido el período llamado “constantiniano”, tan a menudo estereotipado por una y otra parte, cuando las exposiciones sobre esta época estaban fuertemente influidas por la polémica de la Posreforma. Al examinar el período de la Reforma del siglo XVI, hemos visto que a pesar de los graves abusos y los problemas de entonces en el seno de la Iglesia católica, había igualmente esfuerzos por reformar la Iglesia desde el interior. Recientes estudios han indicado que numerosas formas de piedad cristiana estaban florecientes en vísperas de la Reforma y que es demasiado simplista decir que el cristianismo de ese tiempo estaba en crisis o en declive. Otros estudios históricos recientes nos invitan a proseguir nuestro examen de este período y a buscar nuevas evaluaciones de las circunstancias que condujeron entonces a la separación de los cristianos.

195. Sobre la cuestión del testimonio cristiano de paz y no violencia basado en la Escritura, nuestro estudio de la historia ha sugerido puntos de referencia que podrían abrir la puerta a la ayuda mutua y a formas de cooperación entre católicos y menonitas. Por ejemplo, hemos observado que en la sociedad muchas veces violenta de la Edad Media, había, formando parte de la herencia de la Iglesia católica, una tradición ininterrumpida de movimientos eclesiales por la paz¹⁹³. Hemos visto igualmente que, aunque ciertos grupos vinculados a los anabaptistas autorizaban el uso de la espada para restablecer el Reino de Dios, muchos otros estaban fielmente vinculados, desde el comienzo, a los principios del pacifismo y la no violencia, y que estas posiciones fueron pronto aceptadas y sin cesar sostenidas desde el punto de vista doctrinal por los anabaptistas y los menonitas¹⁹⁴. Purificar nuestra memoria sobre estos puntos significa que católicos y menonitas deben seguir luchando para mantener la perspectiva del Evangelio sobre las cuestiones que conciernen a la paz y la no violencia. Y en las dos partes, se pueden encontrar en la historia primitiva de

193 Cf. par. 64 supra.

194 Cf. par. 39 supra.

la Iglesia recursos para ayudarnos a constituir un testimonio cristiano por la paz en el mundo violento de hoy.

196. En resumen, creemos no sólo que los esfuerzos de reconciliación y de purificación de las memorias históricas deben continuar en nuestras comunidades, sino también que el proceso puede conducir a los católicos y menonitas hacia un nuevo tipo de cooperación en el testimonio del Evangelio de la paz.

197. Por parte católica, las declaraciones del Concilio Vaticano II reflejan una purificación de la memoria. Contrariamente al pasado, donde la responsabilidad de las rupturas era lanzada sobre los otros, el Concilio ha reconocido igualmente la culpabilidad de los católicos. El Concilio ha admitido que las rupturas habían tenido lugar “no sin culpa de los hombres de ambas partes”¹⁹⁵. Además en un espíritu abierto que invita al diálogo el Concilio ha reconocido –y esto refleja hoy la actitud católica hacia los menonitas– que “quienes ahora nacen en estas comunidades y son instruidos en la fe de Cristo, no pueden ser acusados del pecado de la separación y la Iglesia católica los abraza con respeto y amor fraternos”¹⁹⁶. En un mismo espíritu a favor del diálogo, en una reciente declaración del comité ejecutivo de la Conferencia Menonita Mundial se dice: “Consideramos la unidad cristiana no como una opción que podemos elegir o como un resultado que podemos lograr, sino como un imperativo urgente que debemos obedecer”¹⁹⁷.

B. Un espíritu de arrepentimiento, un espíritu de contrición

198. La sanación de las memorias comporta igualmente un espíritu de arrepentimiento, un espíritu de contrición. Cuando los cristianos están divididos y viven en hostilidad entre ellos, la mayoría de las veces es la proclamación del Evangelio la que sufre. Cuando los cristianos dan su testimo-

195 *Unitatis redintegratio* 3.

196 *Ibid.*

197 “Dios nos llama a la unidad cristiana”, declaración adoptada por el comité ejecutivo de la Conferencia Menonita Mundial, Goshen, Indiana, julio 1998.

nio de forma divergente y contradictoria, la integridad y el poder del Evangelio quedan gravemente disminuidos en el espíritu del que escucha. En consecuencia, los cristianos separados, católicos y menonitas incluidos, tienen razones para pedir perdón a Dios y los unos a otros. Al hacerlo, no modifican sus convicciones relativas a su fe cristiana. Al contrario, un espíritu de contrición puede ser una motivación más para resolver por el diálogo toda divergencia teológica que les impide compartir “la fe que ha sido transmitida a los santos de una vez para siempre” (Judas 1,3).

Declaración de la delegación católica

199. Aun cuando se reflejaba en el curso del Concilio Vaticano II un espíritu de contrición en cuanto a las divisiones entre cristianos, la Iglesia católica ha dado un paso más durante el año jubilar 2000, con ocasión de la “Jornada del perdón”, el 22 de marzo. En la tradición católica, el Año santo es un momento de purificación. Así, para “despertar las conciencias, permitiendo a los cristianos entrar en el tercer milenio más abiertos a Dios y a su designio de amor”¹⁹⁸, el papa Juan Pablo II, durante la misa del primer domingo de cuaresma, ha dirigido a la Iglesia en una oración universal que incluye la confesión de los pecados cometidos por sus miembros durante el último milenio, y ha perdido perdón a Dios. Declara entonces que la Iglesia es santa, pues Cristo es el Jefe y el Esposo, el Espíritu es el alma vivificante... sin embargo, los hijos de la Iglesia conocen la experiencia del pecado... Por esto, la Iglesia no deja de implorar el perdón de Dios para los pecados de sus miembros¹⁹⁹. Dos de los siete categorías de pecados indicados como cometidos durante el milenio precedente, y confesados por consiguiente ese día, eran “pecados que han comprometido la unidad del Cuerpo de Cristo” y “faltas cometidas al servicio de la verdad”²⁰⁰. En esta misa de cuaresma, estas categorías de pecados han sido presentadas de un modo genérico sin mencionar ningún caso o situación específica.

198 Juan Pablo II, *Angelus*, 12 de marzo 2000.

199 *Ibid.*

200 “Oración universal del perdón”, 12 de marzo 2000, en: *Service d'Information* 103 (2000/I-II), 55.

200. En el curso de la ceremonia tuvo lugar la confesión de “pecados que han roto la unidad del Cuerpo de Cristo y herido la caridad fraterna”. En nombre de la Iglesia católica, el papa ha dirigido una oración a Dios padre diciendo: “Padre misericordioso, en la víspera de su pasión, tu Hijo oró por la unidad de los que creen en él..., pero en contra de su voluntad, se han opuesto y dividido, se han condenado mutuamente y han combatido unos contra otros”. Por consiguiente, concluyó, “invocamos con fuerza tu perdón y te pedimos que nos des un corazón arrepenido, con el fin de que todos los creyentes, reconciliados contigo y entre ellos, formen un solo cuerpo y un espíritu, y puedan revivir la gozosa experiencia de la comunión plena”²⁰¹.

201. En lo que concierne a la “confesión de las faltas cometidas en el servicio a la verdad”, la oración de introducción pedía que cada uno de nosotros reconociese “que hombres de Iglesia, en el nombre de la fe y de la moral, han recurrido a veces, también ellos, a medios no evangélicos al cumplir su deber de defender la verdad”. La oración recitada a continuación por el papa recordaba que “en ciertos períodos de la historia, los cristianos se han entregado a veces a métodos de intolerancia y no han observado el gran mandamiento del amor, manchando así el rostro de la Iglesia, tu Esposa”. Y ha suplicado: “Muestra tu misericordia a tus hijos pecadores y acoge nuestro firme propósito de buscar y de promover la verdad en la dulzura de la caridad, sabiendo bien que la verdad no se impone más que en virtud de la verdad misma”.

202. Hoy, los católicos son animados a considerar los conflictos y las divisiones entre cristianos en general y en el contexto actual, los conflictos entre menonitas y católicos, a la luz de esta llamada al arrepentimiento lanzada durante la “Jornada del Perdón”. En lo que les concierne, en el espíritu de esta “Jornada del Perdón”, los católicos reconocen que incluso la consideración de las circunstancias atenuantes, como los condicionamientos culturales de los siglos precedentes, que contribuían muchas veces a crear los presupuestos que justifican la intolerancia, “no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos de sus hijos”²⁰². Sin comprometer la verdad, los católicos, en

201 *Ibid.*

202 *Tertio millennio adveniente* 1994, 35.

este diálogo, pueden aplicar este espíritu de arrepentimiento a los conflictos entre católicos y menonitas en el siglo XVI, y pueden manifestar un espíritu de contrición pidiendo perdón por todos los pecados cometidos contra los menonitas e implorando por esto la misericordia de Dios, y su bendición por nuevas relaciones con los menonitas de hoy. Unimos nuestros sentimientos a los que el cardenal Walter Kasper expresó cuando se dirigió a los representantes de la Conferencia menonita mundial que participaban en el diálogo católico-menonita, con ocasión de su visita a Roma en noviembre de 2001:

"Nosotros, católicos y menonitas, ¿no nos hemos condenado mutuamente? Cada uno de nosotros consideraba que el otro se desviaba de la fe apostólica. Perdonamos y pedimos perdón. Las autoridades en el curso de los siglos pasados pensaron resolver los problemas de la sociedad tomando medidas extremadamente severas, castigando con la prisión o la muerte a aquellos de los que pensaban que socavaban los cimientos de la sociedad. En particular en el siglo XVI, los anabaptistas estuvieron entre los que sufrieron la mayoría de estos abusos. Lamento profundamente estos hechos cuando se desarrollaron en el seno de sociedades católicas".

Declaración de la delegación menonita

203. La declaración del Comité Ejecutivo de la Conferencia menonita mundial, "Dios nos llama a la unidad cristiana", invita a la comunidad de las Iglesias de la CMM a dar pruebas de un espíritu de arrepentimiento con respecto a los otros cristianos, incluidos los católicos. Entre otras cosas, la declaración dice lo siguiente:

"Menonitas y Hermanos en Cristo, damos gracias a Dios por los hermanos y hermanas de otras tradiciones en el mundo, que aceptan lo que es afirmado en la Escritura y se apliquen a vivir como discípulos del Señor. Confesamos que no hemos hecho todo lo que estaba en nuestras manos para responder a la llamada de Dios de instaurar relaciones de amor y de asistencia mutua con otros hermanos y hermanas que confiesan el nombre de Jesucristo como Señor y se esfuerzan por seguirlo. Hemos considerado la pacificación y la reconciliación como llamadas a todos los discípulos cristianos, pero confesamos que no hemos hecho todo para superar las divisiones en nuestros medios y trabajar con vistas a la unidad con otros hermanos y hermanas"²⁰³.

203 Véase nota 197 supra.

En lo que concierne a la ruptura del siglo XVI, reconocemos que los anabaptistas al aplicarse a vivir como fieles discípulos de Jesucristo, ponían en cuestión a la Iglesia y las sociedades establecidas. Reconocemos que ha habido diversas corrientes, a veces divergentes, en el seno del movimiento anabaptista. Creemos que para los contemporáneos de la época, era difícil en un primer momento distinguir entre los anabaptistas que consideramos como precursores espirituales –comprometidos en el pacifismo bíblico, dispuestos a sufrir el martirio por la causa de Cristo– y aquellos que han tomado la espada, convencidos de cumplir la voluntad de Dios preparando el camino para el retorno de Jesús. Lamentamos las palabras y las acciones de los anabaptistas que han contribuido a la fractura del cuerpo de Cristo.

204. Confesamos igualmente que a pesar del compromiso de seguir a Jesús en la vida cotidiana, nosotros, así como otros miembros de nuestra familia de fe, hemos omitido con frecuencia dar pruebas de amor hacia los católicos. Demasiado a menudo, desde el siglo XVI, hemos perpetuado a la ligera imágenes hostiles y falsos estereotipos de los católicos y de la Iglesia católica. Por esto, expresamos nuestro pesar y pedimos perdón.

Declaración común

205. Nosotros, las delegaciones católicas y menonitas, reconocemos y lamentamos juntos que los cristianos del siglo XVI, católicos y anabaptistas incluidos, no han sabido resolver los problemas de la Iglesia de su tiempo de modo que previniera las divisiones en el cuerpo de Cristo, que han durado hasta nuestros días.

206. Juntos, reconocemos y lamentamos que la indiferencia, la tensión y la hostilidad entre católicos y menonitas existan aún hoy en determinadas regiones, y esto por diversas razones históricas o contemporáneas. Juntos, rechazamos el uso de toda fuerza física y de todo abuso verbal en las situaciones en las que estamos en desacuerdo, y exhortamos a todos los creyentes a que hagan no mismo. Nos comprometemos a hacer un examen de conciencia, dialogar y emprender una acción común para manifestar el amor reconciliador de Jesucristo y

animamos a nuestros hermanos y hermanas en todas partes en el mundo a unirse a nosotros en este compromiso.

C. Verificación de la existencia de una fe cristiana común

207. El diálogo teológico puede contribuir a sanar las memorias ayudando a los interlocutores del diálogo a verificar el grado de fe cristiana común que siguen compartiendo a pesar de los siglos de separación. En el curso de este diálogo, menonitas y católicos han expuesto sus tradiciones respectivas unos a otros. Esto ha contribuido a profundizar en nuestra comprensión mutua y constatar que tenemos en común numerosos elementos fundamentales de la fe y la herencia cristianas. Estos elementos comunes, así como las cuestiones no resueltas y los puntos de desacuerdo han sido indicados en el Capítulo II.

208. Católicos y menonitas están convencidos de que el primer deber de un cristiano es alabar a Dios, y que todos los aspectos de la vida cristiana deben tener sus raíces en la oración. Por ello, en el curso de los cinco años de diálogo, hemos comenzado y terminado cada jornada con una oración común. Juntos, hemos leído y meditado las Escrituras y hemos cantado cánticos. Cada año, hemos participado en el oficio dominical en una de nuestras respectivas Iglesias con el fin de profundizar en la comprensión mutua de nuestras dos tradiciones.

209. Entre los aspectos importantes que son comunes a católicos y menonitas, está la fe en Jesucristo como Señor y Salvador (plenamente divino y plenamente humano), la fe trinitaria tal como está expresada en el Símbolo de los apóstoles, y un gran número de perspectivas sobre la Iglesia. Podemos igualmente estar de acuerdo sobre muchos puntos relativos al Bautismo y la Cena como celebraciones esenciales acompañadas de gracia, de actos salvíficos de Dios en Cristo. Estamos en gran parte de acuerdo sobre el papel de la Iglesia en materia de misión y de evangelización, de paz y de justicia y de vida de discípulo. Además, menonitas y católicos están confrontados a la cuestión de saber cómo transmitir la fe en un mundo cada vez más secularizado, y deben luchar con las complejidades de relaciones entre la Iglesia y la sociedad.

210. Aun reconociendo que tenemos convicciones fundamentales comunes, hemos indicado igualmente importantes diferencias que siguen dividiéndonos y que, por consiguiente, exigen un diálogo ulterior. No obstante, y aunque no estemos plenamente unidos, la medida sustancial de fe apostólica que compartimos, como constatamos hoy, nos permite, como miembros de las delegaciones católica y menonita, considerarnos unos a otros como hermanos y hermanas en Cristo. Esperamos que otros puedan hacer las mismas experiencias y que esto contribuya a la sanación de las memorias.

D. Mejora de nuestras relaciones

211. Creemos que otra parte esencial de la sanación de las memorias es la llamada a crear nuevas relaciones. Los elementos significativos de nuestra comprensión común de la fe cristiana fundamental, que hemos establecido en el curso del diálogo, pueden proporcionar un fundamento teológico suficiente en el que apoyarse. Nuestra experiencia de relectura conjunta de la historia sugiere que un examen en común de estos períodos durante los cuales los conflictos han nacido, puede arrojar luz nueva sobre el pasado y crear un clima propicio para mejores relaciones en el futuro. Durante siglos, nuestras comunidades han vivido con los recuerdos dejados por los conflictos del siglo XVI y aislados unos de otros. ¿No podríamos intensificar nuestros esfuerzos con vistas a establecer hoy nuevas relaciones, con el fin de que las generaciones futuras puedan revisar el siglo XXI con recuerdos positivos de una época en que menonitas y católicos se pusieron a servir cada vez más a Cristo juntos?

212. De hecho, como muestra ya la introducción de esta relación, el establecimiento de mejores relaciones comienza en el momento en el que menonitas y católicos se hablan. A nivel internacional, este diálogo es un gesto significativo que muestra que la Iglesia católica y la Conferencia menonita mundial están deseosas, por amor a Cristo, de esforzarse para instaurar la comprensión mutua y mejores relaciones. Creemos que no hay que subestimar la importancia, para nuestras dos familias separadas durante siglos, de entablar conversaciones.

213. Igualmente en el plano local, en muchas regiones del mundo, católicos y menonitas están ya comprometidos en un diálogo teológico y en una cooperación práctica. En diversos lugares, el *Comité central menonita* (MCC) y Caritas, u otras organizaciones católicas caritativas, colaboran a favor de causas humanitarias. Sabemos que menonitas trabajan con católicos en los Estados Unidos, en Oriente Medio y en India, por citar sólo algunos ejemplos. Y aunque numerosas iniciativas locales entre católicos y menonitas tienen un carácter no oficial y privado, son útiles para la Iglesia en general al contribuir a ir más allá de las caricaturas y los prejuicios recíprocos.

214. A la luz de esta situación, los miembros del diálogo recomiendan a los menonitas y a los católicos comprometerse para emprender estudios en común y colaborar en el servicio. Los campos de interacción podrían comprender una revisión de los libros de historia de unos y otros, la participación en la Semana de oración por la unidad de los cristianos, el compromiso mutuo en una reflexión misiológica común, iniciativas a favor de la justicia y de la paz, programas de formación de la fe para nuestros miembros respectivos, y el intercambio de visitas entre comunidades católicas y menonitas “para conocerse”, a nivel local y a una escala más amplia.

CONCLUSIÓN

215. Tras haber trabajado unos con otros durante estos cinco años, nosotros, miembros católicos y menonitas de este diálogo, deseamos dar testimonio juntos de que nuestro amor común a Cristo nos ha unido y nos ha acompañado en nuestras discusiones. Nuestro diálogo ha reforzado la convicción común de que la reconciliación y la sanación de las memorias son posibles. Por ello oramos a Dios que nos conceda la gracia divina con el fin de que sane el recuerdo de las relaciones entre menonitas y católicos en el pasado y le damos gracias por los compromisos actuales con vistas a la reconciliación en el seno del cuerpo de Cristo. juntos oramos a Dios que bendiga estas nuevas relaciones establecidas entre nuestras dos familias de fe, y que el Espíritu Santo nos ilumine y anime nuestro itinerario común en el camino que aún nos queda por recorrer.

APÉNDICE A

Bibliografía de los documentos del diálogo y sus autores

Strasbourg (Francia), 14-18 octubre 1998.

- Howard John Loewen, «The Mennonite Tradition: An Interpretation».
James Puglisi, S.A., «A Self-Description of Who We Are as Catholics Today».
Neal Blough, «Anabaptist Images of Roman Catholics during the Sixteenth Century».
Peter Nissen, «The Catholic Response to the Anabaptist Movement in the Sixteenth Century».

Venecia (Italia), 12-18 octubre 1999.

- Neal Blough, «The Anabaptist Idea of the Restitution of the Early Church».
Peter Nissen, «The Anabaptist/Mennonite Tradition of Faith and Spirituality and its Medieval Roots».
Helmut Harder, «A Contemporary Mennonite Theology of the Church».
James Puglisi, S.A., «Toward a Common Understanding of the Church».

Thomashof (Alemania), 24-30 noviembre 2000.

- Peter Nissen, «The Impact of the Constantinian Shift on the Church: A Catholic Perspective».
Alan Kreider, «Conversion and Christendom: An Anabaptist Perspective».
Drew Christiansen, S.J., «What is a Peace Church? A Roman Catholic Perspective».
Mario Higueros, «Justice, the Inseparable Companion of Peace»
Andrea Lange, «What is a Peace Church? An Answer from a Mennonite Perspective».

Asís (Italia), 27 noviembre - 3 diciembre 2001.

- Peter Nissen, «Church and Secular Power(s) in the Middle Ages»
Neal Blough, «From the Edict of Milan to Vatican II, via Theodosius, Clovis, Charlemagne and the Fourth Lateran Council or Why some Mennonites Can't Quite Trust the "Declaration on Religious Freedom"».

Helmut Harder, «What Anabaptist - Mennonite Confession of the Sacraments with Particular Attention to Christian Initiation (Baptism and Eucharist)».

James Puglisi, S.A., «Contemporary Theology of the Sacraments with Particular Attention to Christian Initiation (Baptism and Eucharist)».