

EL SIGNO SACRAMENTAL: “SUS ELEMENTOS ESTRUCTURALES E IMPLICACIONES ECUMÉNICAS”

ABREVIATURAS USADAS

- BAC      Biblioteca de Autores Cristianos.
- CEA      Conferencia Episcopal Alemana.
- CEI/CMI Consejo Ecuménico de las Iglesias, también denominado *Consejo Mundial de Iglesias*.
- Conc(E)* *Concilium*, Revista Internacional de Teología, Madrid 1965ss.
- DC*      *La Documentation Catholique*, Revue internationale d'information sur la vie et l'actualité de l'Église, Paris 1919ss.
- DH      H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, de la 38ª edición alemana.
- DiEc*    *Diálogo Ecuménico*, Salamanca 1966ss.
- DS      H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma <sup>34</sup>1967.
- EOe*    A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 12), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986; y *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 19), Universidad Pontificia, Salamanca 1993.
- GBT      Grupo Bilateral de Trabajo.

- GMT Grupo Mixto de Trabajo.
- ICR Iglesia Católica Romana.
- IELUA Dirección eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana unida de Alemania.
- Irén.* *Irénikon*, Chevetogne par Haversin (Belgique) 1926ss.
- LG Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia (1964), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991.
- LThK* *Lexikon für Theologie und Kirche*, fundado por M. BUCHBERGER, 2ª edición publicada por J. HÖFER y K. RAHNER, vols. I-XIV, Herder, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1957-1968; nueva reedición publicada por W. KASPER y OTROS, vols. I-XI, Herder, Freiburg/Basel/Rom/Wien <sup>3</sup>1993-2001.
- PG *Patrologia Graeca*, edición de J. P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866, 161 vols.
- PL *Patrologia Latina*, edición de J. P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1864, 221 vols.
- POC *Proche-Orient Chrétien*, Jérusalem 1951ss.
- Proyección* *Proyección. Teología y mundo actual*, Granada 1954ss.
- SC Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia (1963), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991.
- STh* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica = Suma Teológica*, BAC 164, Madrid 1957.
- UR Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo (1964), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991.

## 1. NOTAS INTRODUCTORIAS

La tradición de la Iglesia ortodoxa de Oriente ha designado, desde tiempos antiguos y a lo largo de su trayectoria histórica, a los signos sagrados, vistos bajo el prisma de acciones místico-simbólicas, con el vocablo griego μυστήριον (*mysterion*). En cambio, la tradición de la Iglesia latina de Occidente ha utilizado corrientemente, desde los primeros siglos, el término latino *sacramentum* (*sacramento*), que ha sido la adopción y adaptación evolutiva de este término griego al latín, es decir, su equivalente terminológico. Como veremos, también la tradición protestante surgida de las Iglesias de la Reforma ha usado y usa habitualmente la palabra “sacra-

mento” –junto con otras– para designar a aquellas acciones litúrgicas que reconocen como tales.

Por otra parte, cada uno de estos conceptos (*mystêrion/sacramentum*), tiene tras de sí su propia carga significativa que los define semánticamente. Dicha carga implica a su vez una serie de características teológicas esenciales más o menos comunes a ambos términos. Todos estos elementos están siendo objeto de un intenso estudio, reflexión, debate y puesta en común en el movimiento ecuménico por parte de las diferentes confesiones e Iglesias cristianas que celebran cualquier tipo de actos litúrgicos sagrados.

Toda esta dinámica dialógica se viene desarrollando con vistas a lograr acuerdos y puntos de consenso en cuestiones de sacramentología general. En particular, para el caso que nos ocupa comprobaremos las implicaciones y repercusiones ecuménicas que conlleva el reconocimiento mutuo del signo sacramental y sus elementos constitutivos tanto en la teología, como en la vida litúrgica e identidad de las Iglesias.

En efecto, en los encuentros ecuménicos se han puesto de manifiesto no sólo las diversas concepciones sobre el *mystêrion/sacramentum* un tanto olvidadas o desequilibradas en la conciencia de las antiguas, modernas o incipientes Iglesias, sino que también se han tratado ámbitos de la realidad sacramental y redescubierto aspectos teológicos entendidos de forma equivocada que quedaron como “anatematizados” desde la época de las divisiones –y por el fervor de las polémicas– acaecidas en el seno del mundo cristiano a lo largo del segundo milenio, ya sea por el *Cisma de 1054* ocurrido entre Oriente y Occidente, esto es, entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica, como también por la segunda gran división, la *crisis de Occidente (1555)*<sup>1</sup>, acontecida entre la Iglesia católica y la Reforma protestante.

## 2. EL SIMBOLISMO SACRAMENTAL Y LOS SACRAMENTOS

En esta investigación pretendemos hacer un breve pero preciso recorrido por los documentos de acuerdo de la mayoría de los grupos y círculos mixtos de trabajo del diálogo ecuménico oficial que hasta la fecha han estudiado y analizado el “signo sacramental” o la “acción simbólica sacramental” y sus rasgos estructurales. En algunos de ellos percibiremos la evolución y progresos alcanzados en sus reflexiones –unos grupos acentuando ciertos componentes del signo, otros resaltando determinados aspectos del mismo– con vistas a acercar posturas tanto en doctrinas de fe y en materia sacramental que comúnmente comparten, como para expresar aquellas cuestiones sacramentales en las que todavía disienten, con el fin de tender puentes y avanzar hacia una unidad más visible de la Iglesia de Cristo.

Sobre los aspectos de naturaleza sacramental ligados al concepto de “signo/sacramento/misterio” que vamos a examinar y a comentar, tratados ya con mayor o menor profundidad en el diálogo interconfesional, señalamos los siguientes:

- a. Las definiciones de los vocablos “*misterio/sacramento*”.
- b. La noción de *signo sacramental*.
- c. El *número* de los sacramentos.
- d. El término latino *institutio*.
- e. La *gracia especial* del Espíritu Santo conferida en el sacramento.
- f. Las fórmulas latinas *ex opere operato* y *ex opere operantis*.
- g. Los *elementos sensibles* del sacramento.
- h. La *fides* necesaria para la recepción y eficacia del sacramento.

Muchos son los grupos bilaterales y comisiones mixtas que se han constituido desde que empezara su andadura el movimiento ecuménico. De entre todos ellos, destacamos algunos de los que vamos a analizar como son: Grupo de Les Dombes; Anglicanos/Luteranos; Evangélicos/Católicos; Católicos/Luteranos; Católicos/Methodistas; Ortodoxos/Católicos y

Ortodoxos/Luteranos. También haremos alusión a algunos de los trabajos multilaterales de la Comisión Fe y Constitución.

Aunque no recojamos los trabajos de otras comisiones locales o internacionales, aclaramos que todos los grupos, círculos o comisiones bilaterales citados en este trabajo están compuestos por miembros autorizados y designados, pertenecientes a las diversas Iglesias participantes en el diálogo o a las Iglesias miembros del *Consejo Mundial de Iglesias*.

## 2.1. *Documentos del diálogo entre Reformados*

### 2.1.1. «*La Palabra y los Sacramentos (Relación de Pullach)*»: Comisión Internacional Anglicano-Luterana<sup>2</sup>

La Comisión mixta Anglicano-Luterana fue creada en 1968 fruto de varios pasos previos. Comenzaba su gestación a partir de la resolución en 1963 de la Comisión de la Federación Luterana Mundial por la que se pretendía la creación de un comité de estudio para la preparación de conversaciones anglicano-luteranas de alcance mundial. Después de varias deliberaciones y por decisión del Comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial en 1967 se establecieron contactos con el Arzobispo de Canterbury, que dieron como resultado la constitución de un comité *ad hoc* anglicano-luterano por parte del Arzobispo de Canterbury y el Secretario general de la Federación Luterana Mundial. El Comité reunido en Berlín en 1967 elaboró un *Memorandum* que sería el punto de partida del establecimiento de la comisión. Dicho *Memorandum* propuso que la Conferencia de Lambeth y el Comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial autorizaran la “creación de una Comisión Anglicano-Luterana representativa”. Tanto la Conferencia de Lambeth como el Comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial examinaron el *Memorandum*, y

2 COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-LUTERANA, “Relación de las conversaciones autorizadas por la Conferencia de Lambeth y por la Federación Luterana Mundial, 1970-1972 («*Relación de Pullach*»)", en: *DiEc* XXVI, n. 84 (1991) 177-203, esp. 187-190.

llegaron a la misma conclusión en 1968 al suscribirse a dicha recomendación<sup>3</sup>.

La Conferencia de Lambeth por su parte recomendó empezar las conversaciones por la discusión de la misión general de la Iglesia y sólo después pasar a asuntos de doctrina y constitución. Asimismo, pidió que estas conversaciones “deberían tener lugar en cuatro ocasiones en un periodo de dos años”, a lo que el Comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial se adhirió con la misma opinión. No obstante, debido a la limitación de tiempo, los diálogos tuvieron que centrarse en doctrinas fundamentales.

Tras cuatro encuentros (en Oxford en 1970; Legumkloster, Dinamarca en 1971; Lantana, Florida en 1972; y Munich en 1972), se llegó finalmente a la *Relación de Pullach*. Aunque son varias las cuestiones dialogadas nos situamos en la sección C “La Palabra y los Sacramentos”, que se corresponde con nuestra temática.

Los dos grupos señalan la importancia de la *Palabra* y los *sacramentos* en la vida de la Iglesia, puesto que ambos elementos vienen a ser constitutivos y actualizadores del desarrollo legítimo de la vida de la Iglesia, así como medios salvíficos depositados en la Iglesia. En este sentido, establecen una relación concordada entre Palabra y sacramentos:

“Nuestras dos comunidades afirman virtualmente con las mismas palabras... que en la proclamación recta de la Palabra y la administración propia de los sacramentos son elementos esenciales y constitutivos para el desarrollo de la vida de la Iglesia. Allí donde éstos tienen lugar, allí vemos a la Iglesia”<sup>4</sup>.

Las dos Confesiones comparten que la Iglesia debe honrar y respetar, en sus respectivas dogmáticas y praxis litúrgicas, estos dos ámbitos atendiendo a la voluntad del Señor, pero ambos elementos situados en el mismo plano y dándoles el mismo valor de importancia, sin acrecentar uno en detri-

3 CONFERENCIA DE LAMBETH, “Resoluciones de la Conferencia de Lambeth 1968”, en: *DiEc* IV, n. 16 (1969) 453-482, esp. 472, donde dice: (§ 59) “La Conferencia recomienda la iniciación de conversaciones anglicano-luteranas sobre una base mundial tan pronto como sea posible”.

4 *Relación de Pullach*, § 61, en: *DiEc* XXVI, n. 84 (1991) 187.

mento de otro<sup>5</sup>. No obstante, existe cierta diferencia en la forma de actuar Cristo tanto en la Palabra como en el Sacramento, y esto es *ocasión* de rememoración/actualización (*anámnesis* = *memorial*) de su *advenimiento* (primera venida) y anticipación de su *parusía* (segunda venida), significando de este modo la dimensión escatológica de los sacramentos. La Palabra informa (dota) de contenido (y sentido) al Sacramento y éste a su vez da forma (cuerpo) a la Palabra<sup>6</sup>.

Por otra parte, dedican unas palabras a presentar las similares concepciones sobre el *número de sacramentos* admitidos por cada Iglesia. Ambas tradiciones reconocen la primacía de los dos sacramentos evangélicos (bautismo y eucaristía)<sup>7</sup>, al tiempo que aluden a los signos materiales y a la promesa salvífica vinculada a ellos:

“Nuestras dos tradiciones reconocen la singularidad de los dos sacramentos evangélicos. Sólo referido a éstos se halla en el Nuevo Testamento el mandamiento de Cristo de realizar acciones específicas con cosas materiales, y sólo a éstos se vincula una promesa específica de su propia acción y don añadidos a ellos”<sup>8</sup>.

Resulta especialmente llamativo el hecho de que en las dos Comuniones existan quienes desearían ampliar el término “sacramento” a otros ritos que practican en sus liturgias con regularidad, aclarando cuales son: ordenación y absolución para los Luteranos, y los otros cinco “sacramentos” entre

5 Cf. *Relación de Pullach*, § 62: *Ibíd.*, 188.

6 Cf. *Relación de Pullach*, § 63: *Ibíd.*, 188.

7 El diálogo local Luterano-Episcopaliano de los Estados Unidos de América, usa la palabra latina *institución* para reconocer a los dos sacramentos principales (bautismo y eucaristía) instituidos por el Señor. Pero Luteranos y Episcopalianos aportan un avance novedoso al no restarle valor sacramental a los otros ritos litúrgicos que practican ambas Comuniones. Así se pronuncian de común acuerdo:

“Luteranos y Episcopalianos concuerdan en que el bautismo y Cena del Señor, instituidos por Cristo, son necesarios para la vida y el culto cristianos. Además, la importancia que la absolución y la ordenación han tenido para ambas Comuniones no puede ser minimizada histórica, teológica o litúrgicamente” (RELACIÓN DEL DIÁLOGO LUTERANO-EPISCOPALIANO, *Segunda Serie* (1976-1980), en: *DiEc XXXI*, n. 99 [1996] 107-146, esp. 134).

8 *Relación de Pullach*, § 70: *Ibíd.*, 189.

los Anglicanos. No obstante, piensan que es un problema más profundo de tipo lingüístico o denominativo.

Aunque si por un lado, ambas Comuniones especifican que, en *sentido estricto*, el vocablo “sacramento” se restringe exclusivamente a los dos ritos antes citados; por otro, debemos alabar la apertura ecuménica de las posturas comunes de algunos luteranos y anglicanos porque avanzan en sus formulaciones y amplitud terminológica, al admitir una concepción sacramental en *sentido amplio* en la que incluirían otros ritos más. Aun así acentúan la preeminencia del bautismo y la Cena del Señor.

Más aún, la aceptación del vocablo va mucho más allá del orden puramente definitorio o doctrinal, ya que las dos Confesiones admiten su extrapolación al plano litúrgico de sus respectivas praxis culturales en función de sus necesidades locales:

“En ambas Comuniones se han previsto los otros «cinco llamados comúnmente sacramentos» según la necesidad y diversidad local. Donde se practica *la unción* no se ha comprendido como extremaunción sino como medio de salvación”<sup>9</sup>.

Por consiguiente, los dos bandos denotan la amplitud de miras y una visión ecuménica más integradora al reconocer como legítima y válida la aplicación del término “sacramento” para otros ritos litúrgicos y en cuanto tal el carácter sacramental de los mismos.

## Relación de documentos de acuerdo entre Católicos y Comuniones Reformadas

### 2.1.2. «*El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*»: Grupo de Les Dombes 1980<sup>10</sup>

El Grupo francés Les Dombes, integrado por pastores protestantes suizos y sacerdotes católicos franceses, se ideó con el objetivo de tratar temas en los que existían discrepan-

9 *Relación de Pullach*, § 72: *Ibíd.*, 189.

10 GRUPO DE LES DOMBES, *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* (1980), en: A. GONZÁLEZ MONTES, (*EOe*) I, Salamanca 1986, D/4, 688-719.



cias, los cuales eran causa de división y confrontaciones, para así limar asperezas y lograr puntos de acuerdo y áreas de contacto comunes. Desde sus orígenes hacia 1937, el Grupo se ha ido reuniendo periódicamente en numerosos retiros (en la basílica de Nuestra Señora de Dombes) dando a conocer desde 1952 sus pequeñas “tesis” como eco y fruto de sus intercambios teológicos. En su documento titulado “Para una reconciliación de los ministerios” (1973), el Grupo reconocía la necesidad de continuar una investigación sobre la sacramentalidad por la importancia que revestía esta noción en el diálogo. Sin embargo, a pesar de los progresos conseguidos, las Iglesias siguen estando separadas en la forma de comprender los sacramentos y su incidencia en sus praxis vitales. Por eso, el Grupo consideró necesaria y urgente la tarea de clarificar la naturaleza y significación de los sacramentos en la vida de los cristianos y de la Iglesia. Este documento *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* es el fruto del acuerdo logrado y del interés despertado por dicha temática.

La cuestión de la noción de “sacramento” y sus connotaciones propias es abordada en varios puntos<sup>11</sup>. El documento comienza haciendo una reseña exegética sobre la ausencia del vocablo en la Escritura y un breve recorrido histórico sobre su uso desde los primeros escritores (Tertuliano, Agustín, etc.) que promovieron su adaptación y difusión, hasta el concilio de Trento y Contrarreforma. Dada la importancia del asunto comentamos algunos de los puntos más reveladores:

- Resulta llamativo e integrador que el texto haga alusión a la palabra *mystêrion* utilizada hoy en Oriente, pero que comenzó a ser usada por la tradición de las Iglesias orientales para designar no sólo a los ritos litúrgicos del bautismo y eucaristía (término prestado de los cultos místéricos), sino que abarcaba todavía una mayor carga significativa incluyendo otras realidades, pues en sentido paulino denotaba la figura y acción de Cristo como fuente de los misterios de la fe y de los sacramentos litúrgicos.

Original francés en DC n. 1785 (1980) 421-436. Versión española en *DiEc* XV, n. 54 (1980) 427-462.

<sup>11</sup> *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 9-18, en: *EOe* I, D/4, 691-693.

- Aunque el texto no mencione los *elementos sensibles* (materia y forma), hace alusión a ellos cuando habla de gestos (signos) y palabras percibidos por los sentidos por medio de los cuales la realidad escatológica se actualiza en los cristianos. De ahí la importancia que se concede a la *epíklesis*, invocación del Espíritu como actor y garante del reino de Dios. Vemos como se produce una apertura ecuménica hacia la mentalidad y praxis cultural oriental.
- Por otra parte, aclara que el acontecimiento que Oriente denomina *mystêrion*, fue designado en Occidente como *sacrametum*. Pero, esta noción dio lugar a un estrechamiento y empobrecimiento del sentido ritual y visible de la palabra, y acarreó un déficit que ha durado casi hasta nuestra época contemporánea. El sacramento se llegó a concebir, siguiendo la línea marcada por Agustín, como presencia del don invisible en lo visible<sup>12</sup>.
- Es significativo que señale cómo en la Alta Edad Media se extendió el empleo de la palabra *sacramentum* a una gran diversidad de realidades cristianas y acciones litúrgicas, algo admitido con total naturalidad en la teología y doctrina escolástica, debido a que el abanico sacramental latino era muy amplio.
- Hacia el siglo XIII, los sacramentos son concebidos como “signos eficaces en cuanto que son actos de Cristo realizados por el poder de la gracia y celebrados por la Iglesia en obediencia a la palabra del Señor”<sup>13</sup>. La elaboración teológica de esta época incluía la noción de *eficacia* operada sólo por Dios que comu-

12 AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateuchum* III, q. 84 (PL 34,712); y *Carta* 105, c. III, 12 (PL 33,401): “Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma” (*el sacramento es la forma visible de la gracia invisible*). Esta concepción fue recogida en la doctrina sacramental del concilio de Trento (1551), en su 13ª sesión: *Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía*, donde se afirma que todos los sacramentos tienen en común: “ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible” (DS/DH 1639).

13 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 14, en: *EOe* I, D/4, 692.

nica sus dones, que exige la supuesta *fe* y *disposición* interna y sincera del receptor.

- No obstante, las degradaciones de la doctrina en el curso de la Edad Media unas por causa de la crisis donatista<sup>14</sup>, y otras que degeneraron más adelante en la *cosificación* del sacramento<sup>15</sup>, y junto a las desvirtuadas praxis sacramentales, fueron el caldo de cultivo para que surgiera en el siglo XVI en las Iglesias de la Reforma la sospecha de que los sacramentos eran objeto de una concepción *quasi-mágica* (en sus palabras y en sus gestos). En su reacción las Iglesias reformadas acentuaron la realidad espiritual, que implicaba la intervención indispensable del Espíritu Santo.
- La teología reformada clásica comprendía que “los sacramentos han sido dados por Dios para confirmar su palabra recibida en la fe y atestiguar sus promesas de manera personal en beneficio de cada creyente así como el de toda la comunidad”<sup>16</sup>.
- Pero la Contrarreforma que se desplegó con vigor en el Tridentino sostuvo –en contra de las tesis reforma-

14 Como consecuencia de la controversia donatista (llamada así por Donato, † 355) que dividió la Iglesia africana en los s. IV-V, la Iglesia insistió tanto en el rito sagrado que se llegó a pensar que la realidad del misterio estaba contenida por completo en el rito siendo sinónima a él, y dejó establecida su postura a favor de que la gracia del sacramento no depende de la santidad del ministro, sino de la santidad de Dios.

15 En esta visión *cosificante* del sacramento ejerció una gran influencia la teoría del signo de Agustín (s. IV). Esta teoría agustiniana distingue en el signo sacramental entre *res*, el elemento visible (o «cosa») y *signum*, la palabra audible («signo», «señal»), cf. AGUSTÍN, *De doct. christ.* II, 3,4 (PL 34,37-38). Pero, en la teología escolástica latina, se arraigó con santo Tomás de Aquino a partir de la adopción de las categorías aristotélicas con el binomio del *hilemorfismo* (materia (*hyle*), y forma (*morphe*)), extendiéndose entre los autores de la Escolástica tardía y reflejándose después en las formulaciones del Tridentino, y perdurando hasta la misma la época contemporánea. El doctor Aquinate se planteaba sobre la unidad del signo y responde: “De las palabras y de las cosas se hace en los sacramentos de alguna manera una sola realidad («cosa»), como de la materia y de la forma” (*STh* III, q. 60, a. 6, ad. 2, BAC 164, 35).

16 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 16, en: *EOe* I, D/4, 693.

das— que los sacramentos confieren la gracia que significan a los que no ponen impedimento<sup>17</sup> y los reciben con las disposiciones de fe “fundamento y raíz de toda justificación”<sup>18</sup>, de esperanza y de amor. Se hizo uso de la expresión doctrinal latina, por aquel entonces controvertida, que pretendía explicar cómo Dios concedía la gracia sacramental “en virtud del acto realizado” (*ex opere operato*) “porque la eficacia de los sacramentos proviene de que son actos de Cristo celebrados por la Iglesia y no de que dan gracia independientemente de las disposiciones requeridas”<sup>19</sup>.

- A partir de aquí cada confesión (Reformada y Católica) siguió su curso y desarrollo teológico de forma separada, acentuando unos y otros (Católicos y Reformados) distintos aspectos afines con su reforma. La elaboración teológica en general apenas si ha hecho progresos quedándose “estancada” casi durante los últimos 400 años.

Las connotaciones propias contemporáneas atribuidas y asumidas en el concepto de “sacramento” reflejan lógicamente su concepción teológica actual<sup>20</sup>. Debido a que hacia finales del siglo XX (esto es, cuando se redacta el texto), e incluso hoy el concepto “sacramento” sigue todavía conservando una carga equívoca y opaca de sacralidad que suscita reacciones adversas, estimando unos que debe mantenerse a cierta distancia respetuosa de la “cosa sagrada”; y reprobando otros que pueda dar a entender una eficacia cosista<sup>21</sup>.

17 DS/DH 1606.

18 DS/DH 1532.

19 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 18, en: *EOe I*, D/4, 693.

20 Cf. *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 19-25, en: *EOe I*, D/4, 694-695.

21 Precisamente, sobre la superación del *cosismo* sacramental J. M<sup>a</sup>. ROVIRA BELLOSO, “Palabra y sacramento como signos de la Iglesia (IV)”, en: *DiEc XVIII*, nn. 61-62 (1983) 417-434, aclara que “la historia de la teología reciente, ha realizado un esfuerzo considerable por redimirnos del cosismo: cosismo del signo y del cosismo de la gracia. Es decir, tanto el esfuerzo de inspirarse en los orígenes como el de hallar nuevas formulaciones iba encaminado a superar la visión del signo sacramental

Sin embargo, se apuesta por el planteamiento definitorio imperante en la teología más actual y novedosa:

“La reflexión teológica contemporánea apela, en el análisis de la noción de sacramento, a los términos de «rito» o de «signo». Añade de buena gana el de «símbolo» e insiste en el carácter comunitario del sacramento”<sup>22</sup>.

Dicho análisis apunta a que estas tres realidades (*rito*, *signo*, *símbolo*) pueden coexistir en el concepto de “sacramento” que es enriquecido a su vez por la significación del “misterio” de la concepción oriental, señalando al mismo tiempo el carácter comunitario que reviste toda celebración eclesial<sup>23</sup>:

- a) El sacramento es celebrado como acción litúrgica. Puede ser considerado como rito pero siempre en un sentido cristiano. Ya que lo particular del rito es ser expresión cultural del acontecimiento salvífico manifestado en Cristo.
- b) “El signo sacramental expresa a su vez una distancia y un vínculo efectivo entre la realidad y la sustancia indivisible y esperada. A partir de lo visible, el sacramento introduce en un misterio que trasciende todo lo sensible y le confiere todo su significado”<sup>24</sup>.
- c) Remite también a la categoría de símbolo. Pero el Grupo disiente en utilizar esta palabra tanto en sentido atenuado como lo hace la teología liberal o como lo hace la concepción católica oponiéndola a “realidad”. Y apuesta más por el sentido rico y complejo que le atribuye la cultura actual, mediante el cual alcanza la realidad de un modo más profundo que el pensamiento racional o científico-tecnológico.

como una pura «cosa» que se administra, así como a superar el concepto de una «gracia» cuantitativa que se da, aumenta o se pierde como si fuera una magnitud cuantitativa: una cosa” (esp. 427-428).

<sup>22</sup> *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 20, en: *EOe I*, D/4, 694.

<sup>23</sup> Cf. *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 21, 22 y 23, en: *EOe I*, D/4, 694.

<sup>24</sup> *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 22.

El texto afina aún más al afirmar que la palabra “símbolo” es de mayor amplitud lingüística que “signo” y toca el extenso espectro de significados del antiguo y rico término “misterio”.

No obstante, aunque se subraya que el símbolo se vive más que se expresa, el Grupo mantiene reservas a la hora de usar la categoría simbólica por contener un vocabulario especializado que da lugar a interpretaciones diversas. De ahí que prefieran la categoría de “signo”, pero manteniendo siempre presente el legado de la dimensión simbólica.

Esta misma categoría simbólica ha sido redescubierta a través de la noción de *mystêrion*, en su significación más auténtica y original cuando los Santos Padres decidieron definir la realidad de los sacramentos y, posteriormente, gracias a los movimientos de renovación litúrgica católica, puestos en marcha por el impulso del Vaticano II, con un retorno a las fuentes patrísticas, litúrgicas y filosófico-platónicas. Ante lo cual insistimos y promovemos que se clarifique aún más a fondo en encuentros fructíferos la significación universal que incluye la palabra “símbolo” en la concepción de “sacramento” como realidad sagrada interpersonal y comunitaria.

El Grupo Les Dombes afrontó una última dificultad ecuménica, se trataba del contencioso que perdura en relación al *número septenario* sacramental<sup>25</sup>. Lejos de entrar en divagaciones u oscilaciones históricas pasadas, la misma historia ha demostrado que la estimación del número depende del sentido exacto que se le dé al término.

Desde el siglo XII, para las tradiciones ortodoxa y católica la *heptada sacramental* en su *sentido amplio*, ha sido una constante común preponderante en la que cada sacramento, a su manera, nos pone en contacto con el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. En cambio, las Iglesias nacidas de la Reforma, desde el siglo XVI, sólo admiten dos sacramentos en *sentido estricto* (bautismo y Eucaristía),

25 Como veremos más adelante otros círculos y comisiones reformado-católicos principalmente, se han detenido a perfilar de qué manera entienden el *septenario sacramental* en la búsqueda de puntos de consenso comunes, aclarando sus respectivas posiciones doctrinales sobre su uso y praxis sacramentales.

porque están atestiguados en el Nuevo Testamento y están destinados a todos los creyentes. El texto se limita a dar unas razones de justificación del significado del *número septenario* para cada bando<sup>26</sup>:

- a) *Del lado católico*, la reflexión teológica contemporánea pone de relieve cada vez más las diferencias existentes entre los ritos que constituyen el septenario. Parece darse un uso análogo del término sacramento en varios de esos ritos. Es más, la misma convicción común ha situado a la Eucaristía en la cúspide estructural eclesial, pero al mismo tiempo ha subrayado la preeminencia del bautismo y eucaristía como sacramentos mayores, alrededor de los cuales giran los demás. En consecuencia, se puede establecer legítimamente una jerarquía concéntrica de sacramentos<sup>27</sup>.
- b) *Del lado protestante*, el conjunto de Iglesias Protestantes surgidas de la Reforma considera como actos litúrgicos, que practica sin vacilación, a los otros cinco ritos litúrgicos. Se promueve un estímulo esperanzador para tener en cuenta los matices iluminadores de la mentalidad de la Reformadores, redirigidos a un enriquecimiento fructífero comunal y a continuar el diálogo sobre estas celebraciones.

Para finalizar, el Grupo lanza la siguiente recomendación para lograr un acuerdo básico: en lugar de que las tentativas inciten a las Iglesias a las disputas terminológicas, es preferible “vivificar espiritual y teológicamente prácticas que son ya comunes en un alto grado”. Aunque esta búsqueda de consenso y unidad requiere dos condiciones: (a) Profundización del vínculo particular de cada uno de los actos litúrgicos con el misterio pascual de Cristo (principio cristológico); y (b) la puesta de relieve de la invocación al Espíritu Santo (ora-

26 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 29-30, en: *EOe* I, D/4, 696-697.

27 Cf. UR 11.

ción epiclética) como elemento común y esencial a todos los ritos sagrados (principio pneumatológico)<sup>28</sup>.

Destacamos una vez más cómo se vuelve a mostrar de nuevo la apuesta y apertura ecuménica que se hace hacia aquellas “características constitutivas” del acto sacramental, p. ej., la *epíklesis*, que son comunes a las praxis culturales de las diferentes Iglesias. Es más, en la sección V: “El Espíritu y la Iglesia en la liturgia de los sacramentos”, dedica unas cuantas palabras a la *epíklesis* con la siguiente aclaración:

“Esta invocación al Espíritu Santo se encuentra en la celebración de las «acciones sacramentales» que las Iglesias de tradición católica y ortodoxa consideran como sacramentos... Otras Iglesias que no reconocen estos actos eclesiales como sacramentos los celebran practicando la *epíklesis*”<sup>29</sup>.

Y terminamos con una propuesta seria que resume toda la reflexión que hace el Grupo, una vez llegados a este punto de acuerdo básico alcanzado. Se trata del hecho de que finalmente este grupo ecuménico recomienda como dato conciliador: un término universal y reunificador de las siete realidades sacramentales tradicionales. Así manifiestan los miembros del Grupo de Les Dombes su posición y deseo común:

“Dado que sería posible, aunque difícil, descartar el término de sacramento, proponemos un vocabulario que asociaría la unidad y la diferencia. Por ejemplo, *sacramentos* para el bautismo y la Eucaristía, y *actos sacramentales* para otras celebraciones. Esta sugerencia no excluye el uso de un término común que abarque los siete sacramentos tradicionales”<sup>30</sup>.

28 Cf. *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 31, en: *EOe* I, D/4, 698.

29 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 118, en: *EOe* I, D/4, 716. Y al comienzo de la sección V, el texto aclara sin ningún género de dudas que “de diversas maneras las liturgias antiguas y modernas practican la invocación del Espíritu (*epíklesis*) que toda celebración sacramental incluye” (§ 113).

30 *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, § 32, en: *EOe* I, D/4, 698.



2.1.3. «*La doctrina sacramental (1985)*»: Círculo ecuménico Evangélico/Católico de Alemania<sup>31</sup>

a) *El contexto ecuménico*

El diálogo entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica, que comenzó en 1967, buscaba y sigue buscando la unidad en la verdad y la eliminación de los antagonismos que los separan para alcanzar así una comunión eclesial. Así pues, este círculo local evangélico/católico de Alemania fue constituido con el fin de lograr acuerdos y afrontar de una vez por todas las problemáticas teológicas que estaban abiertas y en las que, católicos y protestantes, todavía diferían desde la época de las divisiones. Entre sus logros cuentan, en 1980, con haber conseguido una declaración conjunta sobre la *Confesión de Augsburgo*, el escrito fundamental de todas las Iglesias luteranas.

Entre las diferencias significativas que se han atenuado ha sido el uso de expresión clásica *ex opere operato*, sobre la cual resulta llamativo que el Vaticano II ya no hable de que los sacramentos comuniquen la gracia *ex opere operato*, sino de que confieren la gracia y que su misma celebración prepara para recibirla, supuesta la fe, ya que estos signos sagrados fueron instituidos para nuestra santificación<sup>32</sup>. Partiendo de esta apreciación nos planteamos entonces ¿afectaron las condenas a la parte contraria?, y además ¿cómo es comprendida actualmente esta fórmula?

Aunque a simple vista parece ser que la controversia teológica confesional se centró principalmente en las fórmulas *ex opere operato* y “la fe sola” (*sola fide*); sin embargo, las investigaciones históricas modernas, con intención ecumenista, concluyen que las condenas que se lanzaron mutuamente, tanto los reformadores como las de concilio de Trento, no afectarían a la posición contraria. Precisamente con motivo de determinadas diferencias conceptuales y lingüísticas no se llegó a entender la interpretación de la

31 CÍRCULO ECUMÉNICO DE TRABAJO DE TEÓLOGOS EVANGÉLICOS Y CATÓLICOS DE ALEMANIA, “La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía (1985)”, en: *DiEc* XXIX, n. 93 (1994) 145-155, esp. 145-151.

32 Cf. SC 59.

parte contraria respecto al *opus operatum*, a la *fides* y a la *institutio* de los sacramentos<sup>33</sup>.

### b) *Las características constitutivas*

Para un mayor acercamiento y comprensión de la convergencia doctrinal alcanzada hoy entre ambas partes, vamos a hacer un examen aproximativo de las expresiones que fueron causa de división, disputas y enfrentamientos en la controversia desencadenada entre la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, como son: por un lado, la *institutio* de los sacramentos, la *concepción de signo sacramental*, y la relación de la *comunicación* de la gracia y la realización sacramental; y por otro, la eficacia del sacramento (*opus operatum*), y la significación de la fe (*fides*). Analicemos todas y cada una de estas expresiones que son objetos claves de nuestro estudio.

Se partía de que en cada Iglesia se dejó sentir una diferente idea previa de *institución*. Para ambos bandos la fundación (*institutio*) de Jesús es un elemento constitutivo del sacramento, así, el peso del disenso se desplaza del distinto número a la cuestión de la autorización y fundamentación eclesial de los sacramentos. Pues resulta que:

“la comprensión medieval de la institución (*institutio*) por Jesucristo está concebida más ampliamente que la moderna, troquelada por el pensamiento histórico; implica que los sacramentos han sido instituidos por la obra salvífica de Cristo en la cruz, la resurrección, la comunicación del Espíritu y la misión de los apóstoles. «*Institutio*» en este sentido incluye, por tanto, el desarrollo postpascual de la vida sacramental en la Iglesia, de modo que entre la fundación por Cristo y el obrar del Espíritu Santo en la Iglesia no se ve ninguna diferencia funda-

33 Sobre el estudio de las condenas véase el original alemán en K. LEHMANN y W. PANNENBERG (dirs.), *Lehverurteilungen - kirchentrennend?*, vol. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder/Vandenhoeck und Ruprecht, Friburgo de Brisgovia-Gotinga 1986, 77-88 (sobre los sacramentos en general). Un resumen en F. J. NOCKE, *Doctrina general de los sacramentos*, en: T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1996, 826-827.

mental. Este modo de hablar está en el trasfondo del can. 1 *Del Decreto de Trento sobre los Sacramentos* (DS/DH 1601)<sup>34</sup>.

La comprensión protestante se distingue de esto en la medida en que entienden la institución por Jesucristo mismo o por un *mandatum Dei* (mandato divino) explícito, si bien lo decisivo está, ya que incluye la referencia a Cristo y el encargo divino (orden de repetición). Pero desde la más novedosa perspectiva de la ciencia bíblica se relativiza el alcance del dato bíblico ya que sobre todo en el bautismo –que a primera vista su mandato se asienta sobre una base fundacional (Mt 28,29)– su institución no se debe sólo al Jesús histórico sino también al Cristo resucitado, así como su referencia en el obrar jesuánico y su fundamentación en el acontecimiento del Jesucristo *pre* y *postpascual* en su totalidad.

Esta alusión al Señor resucitado aproxima la visión evangélica a la concepción medieval de la institución, que si cabe fue fielmente compartida por ambos bandos, o sea, por los autores de la época cuando la Iglesia católica todavía no se había dividido. Se da pues una cercanía dogmática en la concepción “institucional” protestante-católica.

No obstante, cabría dilucidar técnicamente qué acción eclesial pasa por sacramento, teniendo en cuenta que la tradición protestante apela a un encargo instituyente del mismo Cristo testimoniado en la Escritura:

- a) Según la *doctrina católica* la “institución por Cristo” posee validez sobre todo en el aspecto de que un sacramento, en la correlación de la promesa salvífica ligada al acontecimiento de Cristo, contiene una especial promesa y eficacia de la gracia de Dios.
- b) Para la *concepción evangélica* del sacramento esto es importante, pues la orden instituyente de Cristo no posee su importancia si se la aísla de la correspondiente promesa de salvación y de la eficacia de la gracia<sup>35</sup>.

34 CÍRCULO ECUMÉNICO EVANGÉLICO-CATÓLICO DE ALEMANIA, “La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía (1985)” en: *DiEc* XXIX, n. 93 (1994) 145. Cf. con K. LEHMANN y W. PANNENBERG, *Lehverurteilungen* I, 78.

35 CÍRCULO ECUMÉNICO EVANGÉLICO-CATÓLICO DE ALEMANIA, *art. cit.*, 145.

Vista la comprensión de *institución* desde esta reflexión, en ambas posiciones se dan claras aproximaciones que pueden concebirse como un principio de acuerdo y conciliación, atendiendo siempre a todo lo anteriormente dicho.

Desde esta perspectiva se ha de entender la controversia sobre el “número de sacramentos”, ya que –señalan– dependería si se parte de una *concepción de signo sacramental* más estrecha o más amplia. Desde su separación y hasta ahora ha perdurado en la Iglesia evangélica la convicción de que, aparte del bautismo y la Cena del Señor, el resto de actos litúrgicos no pueden pasar por sacramento, porque les falta una palabra instituyente expresada de Jesús, el elemento visible o que éste no está claramente “instituido por Dios”. Con todo, los Evangélicos admiten que “con ellos están ligadas promesas divinas especiales”<sup>36</sup>.

Sin embargo, ambos bandos opinan que el distinto concepto de signo (sea más estrecho o más amplio) no puede, por sí mismo, determinar una condena recíproca. La cuestión va por otros derroteros, ésta estriba en averiguar si es posible un acercamiento en la comprensión global del carácter sacramental del signo. Para lo cual hay que tener en cuenta lo siguiente:

‘Por principio ambas partes enfatizan el significado constitutivo de la palabra en el sacramento y, en conformidad con ello, el enlace de palabra y signo *no verbal* en la acción sacramental. Aun cuando las Iglesias reformadoras entienden la acción sacramental como proclamación, han acentuado –ciertamente de diversa manera– que el carácter de promesa de los sacramentos no sólo se expresa en la palabra (*forma sacramenti*), sino que también se manifiesta en el acontecimiento no verbal (*signo sensible, materia sacramenti*) por la referencia directa a la corporalidad’<sup>37</sup>.

Por lo demás, desde el punto de vista de la casuística evangélica, se reconoce que la problemática sobre cuál de las respectivas acciones litúrgicas que realizan pueda pasar por “sacramental”, deberá ser meditada nuevamente cuando sea

36 *Ibíd.*, 145.

37 Cf. *Ibíd.*, 147.

apreciado el carácter de signo que las anima<sup>38</sup>, teniendo presente además, la comprensión de la comunicación de la gracia del sacramento que unánimemente admiten como parte esencial del mismo.

El tercer ámbito de naturaleza sacramental presentado ha sido la correspondencia entre la *acción sacramental* y la *comunicación de la gracia salvífica*. Para la parte católica es propio del “marco” del sacramento que existe una realidad específica e intrínseca, la *gracia sacramental*. Para la parte evangélica, el contenido esencial a los (dos) sacramentos consiste en la promesa del perdón de los pecados (*promissio*) y la incorporación del creyente a la comunidad con Dios (*fides*). Así pues, desde esta concordancia debe entenderse esta *gracia específica*.

En este sentido, las condenas tridentinas del can. 5 *De sacr. in gen.*<sup>39</sup>, y del can. 5 *De eucharistia*<sup>40</sup> fueron entendidas por los reformadores como rechazo de esta centralidad en la fe personal. Sin embargo, para la interpretación católica actual, la gracia es una categoría personal y necesariamente implica a su vez la acción de Dios al hombre, pero que se despliega en cada caso de manera concreta y especial. Por lo que las dos partes apuestan por volver a tener en cuenta las consecuencias de la *concepción sacramental* que se derivan de la proximidad en la *comprensión de la gracia divina*.

“Precisamente la referencia a Jesucristo, sacramento primordial, acentuada en la doctrina católica reciente, evita una diferenciación demasiado fuerte (de suerte que cada sacramento tuviera una eficacia aislada respecto a la gracia). Por otra parte, la doctrina evangélica reconoce plenamente diferencias y distintas eficacias al describir, respecto al bautismo, el estado de filiación divina y respecto de la Cena, la *communio*”<sup>41</sup>.

38 Resulta que en la celebración del matrimonio, la confirmación y la ordenación admiten han conservado elementos de naturaleza sacramental (bendición y promesa de la gracia de Dios para un “estado” especial, imposición de manos y petición del Espíritu Santo; para la ordenación): cf. *Ibid.*, 147.

39 DS/DH 1605.

40 DS/DH 1655.

41 *Ibid.*, 148.

Además, los Evangélicos también distinguen que en otros ritos se pueda dar una operación eficaz de la promesa de gracia por la oración de bendición que, dependiendo del momento, ayudan en el proceso vital del creyente:

“También las acciones no sacramentales (confirmación, matrimonio y ordenación) operan, según la concepción evangélica, un cercioramiento [sic.] específico de la promesa divina de gracia en la medida en que, junto con la correspondiente obligación, otorgan la bendición de Dios para una determinada situación vital”<sup>42</sup>.

A parte de la referencia personal, las dos Iglesias resaltan en la misma medida la dimensión comunitaria de estos ritos y acciones realizados por el ministerio. Abiertas estas vías de reconocimiento mutuo, el dictamen de las condenas sugiere que, desde la nueva reflexión sobre la praxis casuística, la Iglesia evangélica debería plantearse si realmente puede aceptar la comprensión católica del *efecto específico de la gracia* y tomar además en consideración el hecho de la *concesión de la gracia divina* en determinadas acciones litúrgicas de bendición. De la misma manera que se pide a los Católicos que revaloricen el carácter de la promesa de los sacramentos que ponen de relieve los Evangélicos. Desde estas perspectivas comunes la condena tridentina se suaviza considerablemente.

Si tenemos en cuenta para una comprensión mutua, la importancia concedida a los asertos “perdón de los pecados” y “gracia”, por su referencia en sentido amplio a la promesa de salvación dada por Dios, también podría tener cabida un desarrollo más amplio y rico de la sacramentalidad en la posición evangélica, si estos mismos conceptos se consideraran y se buscaran análogamente en el resto de sus praxis de “bendición”. Por lo que no es de extrañar que el texto acordado recomienda que el rechazo reformista del número siete debiera ser nuevamente meditado a la luz de una praxis moderna. Veamos ahora cómo comprenden hoy ambas partes la concesión de la gracia según la teoría clásica.

42 *Ibíd.*, 148.

c) *La eficacia acontecida en el sacramento y el significado de la fe*

También se dieron diversos juegos lingüísticos, en torno a la fórmula “*ex opere operato*” y a la significación de la “*fe*” (*fides*), que contribuyeron a una incorrecta interpretación de la postura en la parte contraria.

La comprensión del principio clásico *ex opere operato* también estuvo condicionada por enfoques diferentes:

“En el campo reformado se mira a la recepción del sacramento y niega una justificación *ex opere operato*...; en el campo católico se mira a la colación del sacramento y habla de éste, como signo eficaz, «contiene» y «comunica» la gracia... Si no se tiene en cuenta la diferente perspectiva, parece como si el bando reformado viera en la afirmación católica del *ex opere operato* la afirmación de una eficacia salvífica automática de los sacramentos y que, a la inversa, el bando católico viera en la negación reformista del tal *ex opere operato* («por la misma realización») una impugnación de la eficacia de los sacramentos en general. Pero ambos bandos rechazan tal interpretación. También para los católicos es necesaria, la aceptación creyente para la recepción salvífica de los sacramentos... En la medida en que la fórmula *ex opere operato* define a Cristo como sujeto agente del sacramento, se opone intencionalmente a una concepción que entiende los sacramentos en el sentido de una justicia por las obras. Y, a la inversa, también para el bando reformador cuentan los sacramentos en virtud de la institución de Cristo, con independencia de la dignidad de quien los administra (ministro)... como de quien los recibe (receptor)...; pero sólo serán eficazmente salvíficos por la fe”<sup>43</sup>.

A partir de esta reflexión, proponemos que una correcta interpretación contemporánea de la fórmula medieval *ex opere operato* debería incluir lo siguiente: *el sacramento comunica su eficacia salvífica por la promesa del don divino de la gracia, con independencia de la dignidad de quien lo*

43 K. LEHMANN y W. PANNENBERG, *Lehverurteilungen* I, 82; y CÍRCULO ECUMÉNICO EVANGÉLICO-CATÓLICO DE ALEMANIA, *art. cit.*, 149. La cuestión de que la indignidad del ministro no interfiere en la eficacia del sacramento está subrayada en la *Confesión de Augsburgo* 8. Ver *CONFESIÓN DE AUGSBURGO* [pres/trad. del texto alemán por P. Fernández], en: *DiEc* XVI, nn. 55/56 (1981) 347-382, esp. 353, que en su art. 8 dice: “...los sacramentos son eficaces aunque los sacerdotes que los administren no sean justos”.

*administra y quien lo reciba, pero para su recepción eficaz es necesaria la fe del creyente.* Todo esto es hoy comúnmente compartido por ambas partes.

La comprensión de las posiciones también se vio dificultada porque no se logró un acuerdo en el significado del concepto de fe (*fides*). Mientras que la parte católica partía de un concepto de fe restrictivo (la fe como un tener por verdadero), los reformadores defendían “un concepto de *fides* según la cual su recepción implica la transformación existencial, que la tradición católica designa específicamente con el concepto *gratia gratum faciens* (gracia santificante). En este sentido, el can. 5<sup>44</sup> –con su condena de la posición según la cual los sacramentos sirven «únicamente para alimentar la fe», rechazo que parte de un concepto estrecho de *fides*– no alcanza a la posición reformada, porque para ésta la *fides* incluye lo que según la interpretación católica operan los sacramentos”<sup>45</sup>.

De toda esta problemática se desprende que sobre la *fides* mucho se ha hablado, debatido y escrito sobre todo en la cuestión de la *doctrina de la justificación*. De ahí que no pasemos por alto que tanto la *fides* de quien administra como la *fides* de quien recibe el sacramento, necesaria para la validez del mismo, queda magistralmente recogida en la fórmula latina medieval *ex opere operantis* (“en virtud del que obra”), a la que no se hace alusión alguna en las condenas examinadas: en primer lugar, porque no se dio un rechazo expreso, y en segundo lugar, tampoco se toca ni siquiera de refilón, en las exposiciones teológicas del documento, porque probablemente entre ambas partes se da un mejor entendimiento a raíz de haber dilucidado y acercado posturas en torno a la teoría *ex opere operato*.

#### d) *Puntos de unión convergentes*

A partir de estos exámenes doctrinales se ha comprobado –como indicábamos más arriba– que las condenas no

44 Concilio de Trento, *Decreto sobre los sacramentos* (DS/DH 1605).

45 K. LEHMANN y W. PANNENBERG, *Lehverurteilungen* I, 84; y CÍRCULO ECUMÉNICO EVANGÉLICO-CATÓLICO DE ALEMANIA, *art. cit.*, 150-151.



han alcanzado exacta ni objetivamente a la parte contraria, menos todavía cuando se han producido aproximaciones considerables en la doctrina sacramental.

No obstante, Evangélicos y Católicos apuntan a que, debido a las formas lingüísticas y a las distintas praxis, quedan pendientes de examen diferentes consideraciones dentro de estos contextos. Ambos bandos toman como punto de partida fundamental las siguientes características esenciales de sacramento: *institución por Cristo, signo externo, promesa o comunicación de la gracia específica*; pero de ellas extraen en concreto distintas consecuencias. Deducen que de todo esto se generan dos “sistemas” teológicos distintos, donde las mismas expresiones lingüísticas aparentemente diferentes significan cosas análogas.

2.1.4. «*La Iglesia como comunión de los santos y como comunidad sacramental*»: Grupo bilateral Católico/Luterano de Alemania<sup>46</sup>

La producción del trabajo entre Evangélicos-Luteranos y Católicos sigue su curso y sigue dando su fruto común, pues han llegado a preparar un acuerdo conjunto, más completo y enriquecido sobre determinados antagonismos sacramentales. Este cometido ha sido ahora propio del Grupo bilateral Católico/Luterano de Alemania, el cual ha debatido cuestiones sobre sacramentología general, algunas de las cuales siguen todavía aparentemente abiertas, como son: el *concepto de sacramento* y el *número de sacramentos*. El tema dialogado “Comunión de los Santos” ofrece puntos de contacto y pistas orientadoras que lanzan hacia adelante. La temática se localiza dentro de la sección II, donde se abordan varias cuestiones teológicas de doctrina sacramental interconectadas entre sí: 1) los sacramentos como *medios* de encuentro; 2) la *institución*; 3) el *ministro*; 4) la *acción* del Espíritu Santo; y 5) la *noción* de sacramento y el *número septenario*. Analicemos paso a paso lo que ha dado de sí la redacción común:

46 GRUPO BILATERAL DE TRABAJO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA Y DE LA DIRECCIÓN ECLESIASTICA DE LA IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA UNIDA DE ALEMANIA, “La Iglesia como Comunión de los Santos (*Communio Sanctorum*)”, en: *DiEc XXXVIII*, n. 121 (2003) 153-263, esp. 187-191.

1) *Los sacramentos son medios de comunión entre Cristo y los hombres*

Según la Tradición católica y luterana la comunión que Dios nos transmite a los hombres se realiza a través de la palabra y los sacramentos. En los sacramentos se expresa de forma específica la relación interpersonal de comunión<sup>47</sup>.

2) *La fundación de los sacramentos*

Con esta significación ambas Iglesias enseñan que la Iglesia no es fundadora de los *medios de la gracia*, sino que éstos proceden del Jesús histórico y del Cristo de la fe (resucitado), fundamentados en su palabra y en su ministerio redentor. Y la Iglesia, en cuanto depositaria de los mismos, debe administrarlos según la voluntad de su fundador. Así se expresan las Iglesias:

“Enseñamos conjuntamente que la Iglesia no ha extraído de sí misma los medios de la gracia, sino que los ha recibido de su Señor y los debe administrar fielmente. Estos medios de la gracia están fundados en la palabra y en la actuación de Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado, como se nos manifiestan en el Nuevo Testamento... Enseñamos comúnmente que la Iglesia desarrolla aquello que le ha sido dado por su Señor bajo la actuación del Espíritu Santo en su vida”<sup>48</sup>.

Por un lado, se integran aquí las dos intervenciones divinas: la referencia *cristológica* y *pneumatológica*, que se siguen desarrollando en el texto. Por otro lado, ambos bandos evitan utilizar el concepto *institución* quizás por ciertas connotaciones jurídicas y peyorativas que pudieran derivarse del mismo, y que podrían dar lugar a interpretaciones equívocas e inexactas sobre lo que realmente quieren enseñar con la atribución a Cristo como fundador de los sacramentos.

47 GBT CEA/IELUA, *Communio Sanctorum*, § 75, en: *DiEc* XXXVIII, n. 121 (2003) 187.

48 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 76, en: *Ibíd.*, 188.

### 3) *Cristo es el que administra los sacramentos*

Las dos Iglesias también admiten y enseñan conjuntamente que Jesucristo es el auténtico ministro y verdadero administrador de los sacramentos. Pues los encargados que desempeñan el servicio de la administración de los sacramentos actúan “en representación de Cristo”<sup>49</sup>.

### 4) *La actuación del Espíritu Santo en la vida sacramental*

Las dos Comuniones afirman que Cristo actúa por medio del Espíritu Santo en la Iglesia (cf. Jn 14, 26). Así es que el Espíritu Santo actúa a través de los sacramentos y de la palabra en la vida de la Iglesia, pues convoca, congrega, ilumina y santifica a todos los cristianos manteniéndolos en la única y verdadera fe. Se pide el envío del Espíritu por medio de la *epiclesis*, aclarando que ha sido redescubierta en el diálogo ecuménico gracias a la vuelta hacia las antiguas fuentes cristianas, especialmente de Oriente<sup>50</sup>.

### 5) *Concepto de sacramento y su número*

Este es el punto más álgido de nuestra exposición, debido a las controversias y conflictos que se han desatado en el pasado, entre los teólogos reformadores y los católicos, y prolongadas casi hasta nuestros días, precisamente, por una incorrecta interpretación de los términos y palabras que se usaron *en* y *desde* la época tridentina, para la defensa y comprensión del “concepto y número de los sacramentos”, mal captados por la parte contraria. Veamos en qué elementos difieren todavía las partes y en cuáles se da hoy una mayor comprensión, aproximación y consenso.

49 SC n. 7 afirma: Cristo “está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza” (cf. San Agustín, *In Joannis evang.* tr. 6, c. 1, n. 7: PL 35,1428). Y en la *Apología* 7,28 se dice: “Cuando ellos ofrecen la palabra de Cristo, cuando ofrecen los sacramentos, los ofrecen en representación de Cristo” (cf. GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 77, en: *Ibid.*, 188, notas 58 y 59).

50 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 78, en: *Ibid.*, 189.

De forma concordada ambos bandos indican que en el Nuevo Testamento no aparece un concepto de “sacramento” referido a las acciones sagradas, pero sí hay –diremos implícitamente– elementos esenciales que después se han ligado al concepto. Respecto a la palabra *mystêrion*, que sí aparece en el NT y que en la antigüedad cristiana fue traducida por el vocablo latino *sacramentum*, tampoco “tiene originariamente relación directa con las acciones de los signos que más tarde son denominados sacramentos”<sup>51</sup>. Señalan a su vez que fue san Agustín quien usó por vez primera el término “sacramento” en el sentido de un concepto sumario general de los signos salvíficos realizados en la Iglesia. Pero que antes del siglo XII no se conocía ni en Oriente ni en Occidente una fijación ni exacta ni definitiva del concepto y menos aún de su número, y sí existía una gran cantidad de acciones eclesiales que se podían engullir en el mismo. Fue en la alta escolástica y tardía escolástica cuando se determinó el número y el orden de los sacramentos<sup>52</sup>, no así tanto su definición. Y más aún cuando en el concilio de Trento fueron categóricamente definidos y defendidos, por el magisterio romano, contra los ataques de los reformadores protestantes<sup>53</sup>.

Llegados a este punto candente, tendríamos que preguntarnos ¿siguen hoy vigentes las posturas “inflexibles” de ambos bandos? o por el contrario ¿están mucho más “suavizadas” que cuando afloraron?

Parece ser que las investigaciones históricas y los contactos entre expertos de estas dos Iglesias han ido desmantelando y cambiando esta visión rigorista, como bien expresan conjuntamente:

“Ya el diagnóstico histórico sugiere no dar preponderancia dogmática a las controversias teológicas unidas al número de sacramentos. Tampoco en la teología reformada existe ningún interés original por fijar un determinado número de sacramentos”<sup>54</sup>.

51 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 79, en: *Ibíd.*, 189.

52 El decreto para la unión de los Armenios (a. 1439) del concilio de Florencia subraya todo esto expresamente (DS/DH 1310).

53 Cf. GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 80, en: *Ibíd.*, 189-190.

54 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 81, en: *Ibíd.*, 190.

En continuidad con esta cuestión, el texto aclara dos visiones distintas pero complementarias sobre la naturaleza y desarrollo de las acciones sagradas practicadas en las tres principales confesiones cristianas<sup>55</sup>:

- a) Tanto la *Iglesia católica* como las *Iglesias ortodoxas* (orientales y occidentales) cuentan con un septenario sacramental admitido en sus concepciones dogmáticas y en sus respectivas praxis, que viene a significar expresión de *plenitud*. No obstante, no todos los sacramentos se sitúan en el mismo lugar de importancia según los dones que procuran. De entre todos los sacramentos, el bautismo y eucaristía ocupan puestos de relieve como sacramentos principales (*sacramenta maiora*)<sup>56</sup> y a ellos están referidos el resto de sacramentos (*sacramenta minora*)<sup>57</sup>.
- b) En cuanto a la *Iglesia luterana*, incluye y desarrolla acciones sagradas en su liturgia para determinadas situaciones de la vida. Pero, mientras que la confirmación, el matrimonio, la bendición de los enfermos (junto a su unción), son comprendidos como “gestos de bendición” y distinguidos del bautismo y la eucaristía, al mismo tiempo, los ve orientados y ordenados a ellos.

Por otra parte, la Iglesia luterana considera necesario subsanar el significado esencial del bautismo y la eucaristía a través del concepto “sacramento” referido y aplicado a sus dos ritos principales, debido a que se han contado otros ritos dentro de la categoría de sacramentos en la *Confesión de Augsburgo* y en la *Apología*<sup>58</sup>, como es la confesión (por su concesión de perdón = *absolution*). También en la *Apología* se considera la posibilidad de usar el nombre de “sacramento”

55 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 82 y 83, en: *Ibíd.*, 190.

56 Y. J.-M. CONGAR, “La idea de sacramentos mayores o principales”, en: *Conc(E)* 4, t. I, n. 31 (1968) 24-37.

57 Ver, p. ej., A. SCHILSON, *Sacramenta maiora - sacramenta minora*, en: *LThK* VIII (31999), col. 1421. Cf. también a este respecto lo que sanciona el can. 3 *Del Decreto de Trento sobre los Sacramentos* (DS/DH 1603).

58 *Confesión de Augsburgo* 9-13; y *Apol.* 13.4. Para la “CONFESIÓN de Augsburgo”, en: *DiEc* XVI, nn. 55/56 (1981) 353-354.

para otras acciones eclesiales, como es el caso de la ordenación<sup>59</sup>. Todo ello parece indicar que la Iglesia luterana no ha desarrollado ni definido concluyentemente un concepto particular de sacramento ni en *sentido amplio* ni en *sentido estricto*. Y por otro lado, tampoco ha desacreditado otras concepciones con reprobaciones. En este sentido, no ve que sea algo que separe a las Iglesias el hecho de que otras utilicen la noción de “sacramento” en un sentido más amplio<sup>60</sup>. A partir de estas observaciones afirman conjuntamente:

1. “Bautismo y eucaristía son destacados en su significado fundamental de concesión de la salvación e incorporación en el cuerpo de Cristo.
2. Las otras acciones litúrgicas que son consideradas sacramentos por la Iglesia católica romana y las correspondientes acciones litúrgicas en la Iglesia luterana están ordenadas al bautismo y a la eucaristía”<sup>61</sup>.

En último lugar, reconocen que habrá que precisar en ulteriores reflexiones el peso específico que tiene el distinto uso de las denominaciones “sacramento” y “acto de bendición”. Para ello se recomienda partir de las acciones particulares, su desarrollo histórico, su praxis litúrgica y su comprensión teológica. Apuntan que por este camino se podría llegar a un concepto diferenciado de sacramento que sería la base de un principio de acuerdo para alcanzar un consenso<sup>62</sup>. Aun así, creemos conveniente precisar en ulteriores diálogos, para ese primer paso hacia el consenso mutuo, las posibles similitudes entre las palabras “sacramento” y “acto de bendición”.

## 6) *Expectativas comunes*

En definitiva, todos estos elementos deben ser de nuevo valorados y reconsiderados por las Iglesias evangélicas como

59 *Apol.* 13,11-13.

60 Cf. GBT CEA/IELUA, *Communio Sanctorum*, § 83, en: *Ibíd.*, 190-191.

61 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 84, en: *Ibíd.*, 191.

62 Cf. GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 85, en: *Ibíd.*, 191.

normativos y contemplados como desarrollos legítimos, puesto que forman parte de la Tradición apostólica eclesial y de sus tradiciones particulares, de la que ellas mismas son herederas, la cual comienzan a revalorizar y a ser particularmente sensibles a ella<sup>63</sup>. Pero para ello deben de evitar siempre ceñirse y aferrarse al rigorismo escriturístico del pasado (en la búsqueda de una palabra expresa de institución divina del sacramento, o promesa y eficacia de la gracia del mismo Cristo) que mantuvieron como base para negar con fervor la sacramentalidad de algunos actos litúrgicos.

Como *conclusión* a estos dos trabajos evangélico-católicos presentados aquí, pensamos que si estos bandos par-

63 También la renovada teología reformada se está replanteando el valor legítimo de las vías de tradición que poseen en su corta trayectoria histórica como Iglesia confesional, a la vez que tiende a una visión retrospectiva vinculante con la originalidad de la primitiva Tradición de la Iglesia Apostólica y que han compartido con la Iglesia católica durante más de quince siglos, cf. GBT CEA/IELUA, *Communio Sanctorum*, § 51-56, en: *DiEc XXXVIII*, n. 121 (2003) 178-179. La misma COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN elaboró una redacción consensuada sobre el tema: "Escritura, Tradición y tradiciones («Relación de Montreal» 1963)", en: *DiEc XXVI*, n. 85 (1991) 321-336, esp. 328-331, en su sección II: "Unidad de la Tradición y diversidad de las tradiciones" (§ 56-63), especifica que, en relación a diferentes posiciones de comprensión sobre la Tradición, se distingue con claridad entre la Tradición y las tradiciones: (§ 58) "Pero, mientras en el primer caso se sostiene que la Tradición se halla en la unidad concreta y orgánica de la única Iglesia, en la segunda se acepta que la única Tradición puede hallar expresión en diversas formas, no todas iguales y necesariamente completas", (esp. 329). Otras comisiones y grupos mixtos también están destacando el papel vinculante y valor normativo de la Tradición, como es la COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-LUTERANA, *Relación de Pullach*, § 32-44, en: *DiEc XXVI*, n. 84 (1991) 117-203, esp. 183-184, que ha hecho hincapié en la Tradición Apostólica como normativa para las demás tradiciones particulares: (§ 34) "Las dos Iglesias están de acuerdo en que todas las tradiciones están subordinadas a la Tradición y que por lo tanto deben someterse a la prueba de la Tradición". Otro ejemplo, más reciente ha sido la CONSULTA INTERNACIONAL REFORMADO-METODISTA, "Juntos en gracia de Dios. Relación de la consulta internacional Reformado/Metodista" (Cambridge, Gran Bretaña del 23 al 27 de julio de 1987), en: *DiEc XXVII*, n. 89 (1992) 373-380, esp. 374, que de forma conjunta explican: "Dentro de la amplia Tradición, nuestras dos tradiciones se originaron en circunstancias históricas diferentes y tienden a referirse a modelos de autoridad secundaria" (n. 1: «La Tradición y las tradiciones»).

tieran en sus posiciones ecuménicas de una comprensión de *signo/símbolo sacramental* más amplia, esto daría más juego y posibilidad para un entendimiento mutuo. Ahí podría estar la clave para el acabose de muchas de las disputas estériles (del pasado y presente) y malentendidos entre Protestantes y Católicos. En cuyas discusiones deberíamos de plantearnos si seguir aferrándonos a un rigorismo estrecho e inmutable del pasado en nuestras posturas; o por el contrario, abrirnos, como hacían nuestros antepasados, a la visión de una universalidad sacramental más rica y amplia, y a una concepción más realista de toda esta sacramentalidad eclesial, que enriquezca y llene toda la actividad salvífica de la Iglesia de Cristo y ella misma sea un medio de salvación *en el cual y a través del cual* Cristo mismo sigue actuando como sujeto activo por medio de su Espíritu Santo.

Dicho sea de paso, dada la importancia e implicaciones ecuménicas que tiene, en todo este universo sacramental, la aplicación del concepto “sacramento” a la Iglesia como “instrumento del designio divino”, no queremos pasar por alto su comprensión para las Iglesias debido a las ambigüedades que genera entre algunas de ellas, que muestran recelos y reparos en la aplicación y uso del cuestionado término.

#### 7) *Anexo: La Iglesia como signo e instrumento de salvación*

Este Grupo alemán también aborda la concepción sacramental de la Iglesia a partir de su comprensión como “signo e instrumento de salvación” por su aplicación del concepto “sacramento”.

Católicos y Luteranos parten de la confesión común de que Jesucristo es el *proto-sacramento*, por el cual Dios se comunica a los hombres. Y “a través de los medios de gracia, por los cuales Cristo obra en la fuerza del Espíritu Santo, los creyentes toman parte en la comunión de amor que existe en Dios mismo”<sup>64</sup>. Pero, Dios para atraer a la comunión a los hombres de todos los tiempos y lugares se sirve de la

64 GBT CEA/IELUA, *Communio Sanctorum*, § 86, en: *DiEc* XXXVIII, n. 121 (2003) 192.



Iglesia. A partir de Cristo, *sacramento original*, “la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1)<sup>65</sup>.

Esta problemática sacramentalista ya fue tratada por la Comisión Mixta Católico Romana-Evangélico Luterana de Estados Unidos de América en su trabajo *Iglesia y justificación* (cap. 4), donde afronta la realidad de la Iglesia como *sacramentum salutis*. Y aquí pasa la “prueba crítica luterana” esta concepción sacramental católica de la Iglesia:

“Con el concepto de sacramento de salvación se expresa la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo. Así resulta claro que ni el fundamento de la Iglesia ni su finalidad residen en ella misma; que no existe desde sí misma ni para sí misma. Únicamente en Cristo y por medio de Él, únicamente en el Espíritu Santo y por su medio, la mediación de la Iglesia es salvíficamente eficaz. Esto es válido también y especialmente cuando algunos teólogos católicos hablan de los sacramentos como «autorrealizaciones» (*Selbstvollzüge*) de la Iglesia para excluir así una comprensión extrínseca de la Iglesia como «administradora» de los sacramentos, de los «medios de gracia», y resaltar una afinidad interior (¡no de identidad!) entre la Iglesia, como signo e instrumento de la salvación, y los sacramentos en cuanto signos e instrumentos de la salvación<sup>66</sup>.”

Pero debemos precisar que el concepto de sacramento se aplica a la Iglesia siempre de forma análoga<sup>67</sup>. Debido a que:

“la Iglesia no es «sacramento» de la misma manera que lo son los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía. Esto aparece ya claramente en lo que respecta a su funcionamiento: cada uno de los sacramentos despliega su eficacia salvífica «por el simple hecho de ser puesto», es decir, su eficacia no depende de la dignidad del que lo administra o del que lo recibe, pues en ellos es Cristo quien opera la salvación. Esto no puede decirse así de

65 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 87: *Ibid.*, 192.

66 COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA/EVANGÉLICO LUTERANA DE ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, “Iglesia y justificación (II). La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación (1994)”, § 122, en: *DiEc XXXI*, n. 100 (1996) 233-308, esp. 241.

67 La palabra latina “veluti”, es una expresión adverbial modal “como” que significa analogía, no identidad.

la Iglesia como «sacramento». El concepto de sacramento, aplicado a la Iglesia, sirve más bien como concepto teológico de la reflexión teológica, para esclarecer la íntima relación existente entre la estructura exterior y visible y la realidad escondida y espiritual de la Iglesia<sup>68</sup>.

Desde esta perspectiva se aclara que la Iglesia no tiene su fundamento y su meta en sí misma, sino que su razón de ser y existir se funda en servir como medio eficaz de salvación. Es en este sentido cómo la teología católica moderna utiliza el concepto de “sacramento fundante” para la Iglesia, mediante el cual se expresa que la Iglesia, si bien es cuerpo de Cristo, no puede ser identificada sin más con Cristo, el *proto-sacramento*. Pues Cristo se sirve de ella como mediadora de la salvación para los hombres y ella necesita de la fuerza vivificadora y asistencia permanente del Espíritu Santo<sup>69</sup>.

Por su parte, el bando *luterano* también aporta su respectiva interpretación de la Iglesia, es la comunidad en la que los medios de gracia dispuestos por Dios, Palabra y sacramento, llegan a hacerse eficaces para los creyentes. Según esta posición, “tiene la Iglesia, en un sentido derivado, un carácter salvífico instrumental: como mediadora de Palabra y sacramento ella es instrumento a través del cual el Espíritu Santo hace a los hombres santos”<sup>70</sup>. Los Luteranos también conciben la Iglesia como mediadora de la salvación por cuanto que procura a los creyentes la participación en la salvación por medio de la Palabra y el sacramento.

De ahí que los Luteranos crean más conveniente el empleo de la noción sacramento –junto a su aplicación para el bautismo y la Eucaristía– a Cristo antes que a la Iglesia. Partiendo de la premisa ‘Cristo constituye y sustenta a la Iglesia a través de los medios de gracia particulares’, la teología luterana pide a la teología católica que su discurso sobre la Iglesia como “sacramento” debe tener una aplicación diferenciada del uso de este concepto para los sacramentos particulares. Precisamente, por la inquietud que genera el empleo del concepto de sacramento a la Iglesia, que podría

68 *Iglesia y justificación (II)*, § 123, en: *Ibíd.*, 241-242.

69 GBT CEA/IELUA, *Communio Sanctorum*, § 87.

70 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 88, en: *Ibíd.*, 192-193.

oscurecer la concepción de que “la Iglesia es santa y pecadora al mismo tiempo”<sup>71</sup>.

Aun cuando Católicos y Luteranos juzguen de forma diferenciada el uso análogo del concepto “sacramento” para la Iglesia, sobre su sacramentalidad enseñan de común acuerdo varios puntos:

- “A través de toda su existencia la Iglesia es signo de la voluntad salvífica de Dios, que quiere “que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2,4).
- “La Iglesia es, como mediadora de la Palabra y sacramento, instrumento de gracia”.
- “La Iglesia está sellada también ella misma en su esencia por la recepción y la mediación de la Palabra y sacramento”<sup>72</sup>.

#### 2.1.5. *Un camino por recorrer: «los sacramentos e instituciones» en el diálogo Católico-Menonita*<sup>73</sup>

La iniciación de un diálogo oficial entre Católicos y Menonitas (anabaptistas), que no había tenido nunca lugar hasta ahora, ha sido una completa novedad en el diálogo interconfesional. El objetivo ha sido el de ayudar a Menonitas y Católicos a comprender las razones y superar las consecuencias de varios siglos de aislamiento mutuo, hostilidad recíprocas, divisiones y contiendas del pasado. Pues a pesar de todo lo padecido, la identidad fundamental de los dos interlocutores hunde sus raíces en la persona de Jesucristo.

Este trabajo común que examinamos es fruto de la síntesis de cinco años de diálogo entre las dos comuniones. Durante un periodo de cinco años, de 1998 a 2003, se ha desarrollado un diálogo entre Católicos y Menonitas, en un espí-

71 Cf. GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 88.

72 GBT CEA/IELUA, *art. cit.*, § 89, en: *Ibíd.*, 193-194.

73 DIÁLOGO CATÓLICO-MENONITA, “Llamados juntos a construir la paz. Relación del diálogo internacional entre la Iglesia católica y la Conferencia menonita mundial 1998-2003”, en: *DiEc* XXXIX, n. 123 (2004) 119-224, esp.177-193.

ritu de encuentro, amistad y reconciliación. Los interlocutores se han encontrado en cinco ocasiones en sesiones plenas de una semana cada una. En las cuatro primeras, las dos delegaciones han presentado documentos de trabajo sobre las respectivas comprensiones de problemáticas teológicas esenciales y diversos aspectos relacionados con la historia de la Iglesia examinados por la Comisión mixta. Finalmente, en la quinta sesión los interlocutores han redactado juntos esta relación común que lleva por título *Llamados juntos a construir la paz*.

La temática que nos interesa revisar está contenida en el segundo capítulo bajo el título: “Revisar juntos la teología” –en el que se exponen cada una las respectivas visiones comunes o divergentes de la Iglesia, del bautismo, de la Eucaristía (Cena) y de la paz–, concretamente en la sección B: “Sacramentos e instituciones”. Los interlocutores, a partir del examen de las diferentes interpretaciones de dos prácticas eclesiales tradicionales (bautismo y misa) que causaron la ruptura entre católicos y anabaptistas en el siglo XVI, enseñan una concepción católica y otra menonita de los sacramentos, junto a una valoración de los puntos de acuerdo y de desacuerdo históricos.

### 1) *Una comprensión católica de sacramento*

Los Católicos aluden no sólo al importante valor que tiene la antigua noción de “sacramento”, sino también al enriquecimiento evolutivo que ha venido expresado con dos palabras: *mystêrion* y *sacramentum*. Desde sus orígenes se ha partido de que ambos conceptos se refieren a la misteriosa intervención de Dios en su creación para darse a conocer. Además del significado de esta visión filosófico-bíblica, hay que añadir que tradicionalmente se ha situado la posición sacramentológica general de la Iglesia católica en la relación *interaccional* entre Dios y el hombre de un modo no sólo individual, sino también comunitario y cooperativo. Para llegar finalmente a vincular hoy la noción de *personalismo colectivo* con la noción de *dimensión eclesial* de los sacramentos “en la que los «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)”<sup>74</sup>. Según esta comprensión católica de los sacramentos, la Iglesia se presenta, en cuanto Cuerpo de Cristo, como sacramento fundamental de la promesa y futura instauración del Reino de Dios<sup>75</sup>.

En esta visión se combina la actual concepción de Cristo visto como *sacramento primordial* (original) y la Iglesia como *sacramento fundamental y central* del encuentro con Cristo, cuyo encuentro se realiza a través de los *sacramentos* concebidos como *derivaciones* o *autorrealizaciones* de la Iglesia de Cristo. Esta novedosa concepción sacramental, impulsada por el Vaticano II, pero que venía ya desarrollándose por la teología católica desde más de diez años antes y profundizada ulteriormente por la teología contemporánea, muestra una objetividad y un realismo sacramental que se enfrenta con la clásica concepción *cosificante* del signo sacramental<sup>76</sup>.

Todo este complejo sistema sacramental católico se funda en la centralidad y actualización del misterio pascual, que es el lugar por excelencia donde Dios se comunica y concede la salvación por los actos y las palabras simbólicas, de los que la Iglesia es depositaria y promotora, habilitada por el Espíritu Santo, a través la participación activa de los fieles en esas mismas acciones. Además en esta *interacción interpersonal* entre Dios y nosotros es necesaria la fe personal, pues los signos sagrados son “sacramentos de fe”<sup>77</sup>.

74 DIÁLOGO CATÓLICO-MENONITA, *Llamados juntos a construir la paz*, § 112, en: *Ibid.*, 177-178.

75 Cf. LG 48; Flp 2,12.

76 Confróntese esta perspectiva ya dilucidada en el anexo: *La Iglesia como signo e instrumento de salvación*, que acabamos de exponer, a partir del trabajo previo de la Comisión mixta Católico-Luterana de Estados Unidos, *Iglesia y justificación (II)*, § 122-123; y del Grupo bilateral Católico-Luterano de Alemania, *La Iglesia como Comunión de los Santos*, § 86-89. Sobre la comprensión *cosista* del sacramento ya vimos las desviaciones sufridas, en los comentarios que expusimos en la nota 21.

77 Y lo son de cuatro maneras: los sacramentos *presuponen* la fe; *alimentan* la fe; *fortifican* la fe y *expresan* la fe. Cf. DIÁLOGO CATÓLICO-MENONITA, *Llamados juntos a construir la paz*, § 113, en: *Ibid.*, 178-179.

## 2) *Una concepción menonita de las instituciones*

Los Anabaptistas-Menonitas parten de una comprensión de los sacramentos distinta de los Católicos. En primer lugar, en su teología “institucional” (sacramental) usan la noción de *institución* en lugar de “sacramento”. Aplican el término de *instituciones* en lo que concierne a dos de ellos, al bautismo y la Cena, apoyándose en que la Iglesia primitiva inició y continuó estas prácticas por voluntad de Cristo porque las ordenó (instituyó)<sup>78</sup>. Estas dos *instituciones* son comunes a todas las Iglesias menonitas, es decir, son practicadas con regularidad en todas ellas. En cambio, se da el caso de que existe una tercera *institución*, el lavatorio de los pies, que tan sólo es practicada por algunas de entre ellas<sup>79</sup>, esto es, no es una norma para la totalidad.

En segundo lugar, está la cuestión terminológica semántica. Los Menonitas no usan el término eucaristía, sino que esta comida recibe el nombre de “Cena del Señor” o también “Santa Comunión”.

En tercer lugar, entre los escritos teológicos y confesionales oficiales es corriente y normal hablar de símbolos y signos referidos a instituciones y elementos sensibles (materiales) tales como: aguda, pan y vino. Esto quiere decir que las instituciones y los signos sensibles indican su significación espiritual y en el caso de la Cena su memoria histórica retrospectiva<sup>80</sup>.

## 3) *Convergencias y divergencias sacramentales*

En cuanto a las *concordancias* mutuas sobre cuestiones sacramentales podemos extraer las siguientes<sup>81</sup>:

- Las dos Iglesias (católica y menonita) admiten que los dos sacramentos evangélicos (bautismo y cena)

78 Mt 26, 25-29; 1 Cor 11, 23-26.

79 Cf. Jn 13, 3-17.

80 Cf. DIÁLOGO CATÓLICO-MENONITA, LLAMADOS JUNTOS A CONSTRUIR LA PAZ, § 120, EN: IBÍD., 183-184.

81 Cf. DIÁLOGO CATÓLICO-MENONITA, *Llamados juntos a construir la paz*, § 128, en: *Ibid.*, 189.

tienen su punto de partida y referencia en Jesucristo, y en las enseñanzas primitivas de la Sagrada Escritura.

- Ambas Comuniones comparten que la celebración de estas *instituciones o sacramentos* es una ocasión propicia y extraordinaria de encuentro con la oferta salvífica de la gracia divina revelada en Jesucristo.
- Son ocasiones de mostrar el compromiso de la comunidad de creyentes con el Cuerpo de Cristo y con el estilo de vida coherente con el Evangelio.
- Además, Católicos y Menonitas reconocen que estas *instituciones* son actos de toda la Iglesia.

Respecto a las *disensiones*, éstas se concretan en algunos acentos de naturaleza sacramental e institucional. Aunque las dos Iglesias consideran a los *sacramentos e instituciones* como signos exteriores instituidos por Cristo; sin embargo, conciben su poder de forma distinta<sup>82</sup>:

- Para los Menonitas, los *signos institucionales* “dan testimonio de la obra salvífica de Cristo e invitan a participar en la vida de Cristo”, pero no donan *gracia* alguna con motivo de la celebración de las instituciones.
- En cambio, para los Católicos, además del hecho de participar en la vida de Cristo, estos *signos* comunican a los que los reciben, la *gracia (sacramental)* propia de cada sacramento.

#### 4) *Propósitos comunes*

No obstante, creemos que Menonitas y Católicos no difieren tanto ni están tan separados en sus respectivas posiciones, pues la misma actualización en los signos de la vida de Cristo (misterio pascual), conlleva ya una anticipación de la participación de la gracia y vida divina, aunque los Meno-

82 DIALOGO CATÓLICO-MENONITA, *Llamados juntos a construir la paz*, § 135, en: *Ibíd.*, 190-191. Las palabras en *cursiva* son nuestras.

nitás sólo la comprendan como un símbolo representativo de su significación.

Por otra parte, como la cuestión dista mucho, por ahora, de acercar y conciliar posturas para una mutua reconciliación, recomendamos, tal como ellos mismos señalan, que se perfilen más a fondo en futuras conversaciones los puntos de conexión entre la concepción católica de los sacramentos y la concepción menonita de las instituciones, para concretar otras concordancias y discordancias con vista a atenuar o suprimir reticencias, malentendidos y desavenencias que perduran desde la época de la división (s. XVI).

#### 2.1.6. *Acuerdos sobre «los ritos sacramentales» en la Comisión mixta Católica-Methodista*

##### a. *Informe de Milán (1983)*

Desde el comienzo de las discusiones bilaterales en 1967, la Comisión Mixta Internacional entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Metodista Mundial lleva varias décadas examinando numerosos temas de interés para ambas confesiones en reuniones anuales. En las últimas tres décadas del siglo XX ha ido presentando una relación sucesiva cada cinco años. La primera relación publicada, la “Relación de Denver” cubrió el periodo de 1967-1970, que examinó temas como: cristianismo y mundo contemporáneo, espiritualidad, Eucaristía, ministerio y autoridad... La “Relación de Dublín” (1972-1975) siguió estudiando sustancialmente los mismos temas. Entre 1977 y 1981 toma como tema general un estudio sobre “el Espíritu Santo”, presentando finalmente después de varios encuentros un documento de acuerdo en 1981, el “Informe de Honolulu”<sup>83</sup>. En Honolulu se propuso que la nueva Comisión debería centrarse, como tema nuevo de estudio, en *la naturaleza de la Iglesia*. La Comisión estudió la nueva propuesta reuniéndose en cuatro ocasiones, sus dos primeras reuniones transcurrieron en Reuti-Hasliber (Suiza) en 1982 y en Milán en 1983. Nos centramos en este documento

83 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y EL CONSEJO METODISTA MUNDIAL, *Informe de Honolulu, 1981*, en: *DiEc* XIX, n. 64 (1984) 261-284.



de Milán que ofrece el progreso de la Comisión en estos dos primeros años de trabajo en un informe deliberadamente titulado *Hacia una declaración sobre la Iglesia*<sup>84</sup>. Al final del documento los miembros presentan una serie de “notas”, en *consideración a la Iglesia y los sacramentos*, que vienen a ser como puntos de acuerdo de los progresos alcanzados en materia doctrinal sacramental.

Metodistas y Católicos afirman que la Iglesia ha recibido tanto el bautismo como la Eucaristía por institución divina, definidos como “signos exteriores de la gracia interior que se componen de acciones y palabras por las que Dios sale al encuentro de su pueblo; estos signos son reconocidos como sacramentos por las dos Iglesias”<sup>85</sup>.

Curiosamente usan sin distinción la palabra “institutio” y sin entrar en confrontación y, además, coinciden en que la Iglesia tiene autoridad y poder para instituir otros ritos o ceremonias sacramentales que tienen de suyo valor como signos del amor salvador de Dios en Cristo:

“Algunos de éstos los reconoce la Iglesia Católica Romana como sacramentos puesto que los ve derivados fundamentalmente de la voluntad de Cristo. Los metodistas cuando usan el término sacramento sólo para los dos ritos, que los Evangelios explícitamente registran de institución de Cristo, no por eso niegan el carácter sacramental de los otros ritos”<sup>86</sup>.

Por consiguiente, los Metodistas –sin ánimo de desvirtuar ni desacreditar lo ya institucionalizado en la Iglesia católica– usan y restringen el concepto “sacramento” única y exclusivamente para los dos sacramentos en los que ha habido, según los Evangelios, fundación (intención) explícita por parte de Cristo. No obstante, no les restan valor sacramental ni salvífico a los restantes ritos.

84 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, “Un documento de trabajo de la Comisión Internacional Católico-Metodista (Milán 1983)”, en: *DiEc* XIX, n. 64 (1984) 285-294.

85 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 3, en: *Ibid.*, 292.

86 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 3, en: *Ibid.*, 292-293.

La Comisión sigue profundizando en la realidad sacramental aportando unas definiciones claves y concordadas sobre lo que implican y significan los sacramentos desde el punto de vista teológico, eclesial y ecuménico. Así, aclaran que los sacramentos son<sup>87</sup>:

1. El último término de la senda de entrada de Dios en la vida humana (*divinización* del hombre).
2. La gracia que comunican es la *gracia* de Cristo, imagen visible del Dios invisible, en el que se han unido ambas naturalezas (humana y divina) en una sola persona.
3. La Iglesia, en cuanto “administradora” de estos signos de gracia, proclama la acción salvífica del mismo Cristo actuando en nosotros, y cada sacramento comunica asimismo la realidad de dicha interacción en nuestras vidas.

En último lugar, Metodistas y Católicos aluden a la *eficacia* de los sacramentos, pero uniéndoles la condición de la respuesta humana libre de la *fe* que necesariamente tiene que aportar el receptor, para que sea concedida la gracia:

“Los sacramentos son signos efectivos por los que Dios da gracia por medio de la fe. Su eficacia no debe ser concebida de forma puramente mecánica. Dios actúa a través de su Espíritu de forma misteriosa más allá de la comprensión humana, pero invita a la plena y libre respuesta humana”<sup>88</sup>.

Aunque si bien es cierto que, en esta definición, no hacen uso específico de la conocida expresión *ex opere operato* –quizás para no dar lugar a equívocos– no por ello dejan de explicitar que los sacramentos son signos eficaces “por los que Dios da” su gracia. La conjugación verbal “da”, en tercera persona del singular del presente de indicativo (= “donación”), podría equivaler a lo que significa la expresión latina bien comprendida, eso sí, aclaramos que dicha donación no se hace de forma puramente mecánica o automática. Sino

<sup>87</sup> Cf. *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 4, en: *Ibíd.*, 293.

<sup>88</sup> *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 5, en: *Ibíd.*, 293.

que Dios comunica misteriosamente su gracia por medio del Espíritu, pero contando con la libre iniciativa y respuesta humana, así como con las disposiciones internas de quien lo recibe<sup>89</sup> (estas notas están contenidas en la fórmula *ex opere operantis*).

No obstante, Metodistas y Católicos terminan con una observación que necesitará de una ulterior revisión por parte de los dos bandos, en torno al grado de acuerdo en la comprensión del axioma tomasino: *Sacramenta significando causant* (los sacramentos causan [sus efectos] por su significación). Por lo que apuntan a que esta expresión tendría que someterse a estudio y a debate en próximas relaciones con el objetivo de llegar a una comprensión común sobre cómo comunican los medios de gracia su eficacia. De hecho, la interpretación sobre cómo dispensan los medios de gracia su eficacia, y el grado de desacuerdo y acuerdo progresivo ha sido expresado en nuevas relaciones de trabajo como vamos a seguir viendo en sus declaraciones.

b. *Relación de Nairobi (1982-1986): Hacia una declaración sobre la Iglesia*<sup>90</sup>

El tema nuevo, que se ha ocupado de *la naturaleza de la Iglesia*, fue estudiado y profundizado por la Comisión que se reunió en cuatro ocasiones entre los años 1982-1985. Precisamente, fue en la primera sesión en Reuti-Hasliber (Suiza) en 1982, donde se decidió el tema de los cinco años siguientes: *la naturaleza de la Iglesia*. Los encuentros siguientes en Milán en 1983 (que acabamos de ver), en Lake Junaluska y en Venecia, examinaron la naturaleza de la Iglesia, los sacramentos, el episcopado y los “diferentes caminos de ser una única Iglesia”, llegándose finalmente a la redacción del texto de la *Relación de Nairobi* (1986). En el encuentro final de Venecia se sugirió que la próxima Comisión siga estudiando el tema general de la *Tradición apostólica*.

89 Cf. DH 1606, 1607, 1608.

90 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, “Hacia una declaración sobre la Iglesia. «Relación de Nairobi» (1982-1986)”, en: *DiEc* XXVI, n. 86 (1991) 525-550, esp. 531-533.

La *Relación de Nairobi* trata algunas de las cuestiones más difíciles que metodistas y católicos tienen que afrontar juntos. Estas discusiones y reuniones van a seguir siendo inestimables para continuar el camino que ambas Iglesias han emprendido hacia la plenitud de la comunidad y la comunión como meta y objetivo marcados. La sección II titulada “La Iglesia y los Sacramentos”, es el escenario donde la comisión mixta examina ciertas cuestiones sacramentales sobre: institución, signo, fe personal y comunitaria, eficacia de la gracia.

Metodistas y Católicos concuerdan en que tanto los aspectos antropológicos y como los comunitarios están presentes en los (dos) sacramentos, considerándolos como fundamentales. El aspecto personal y comunitario implica la confesión de fe (relación ascendente, hombre → Dios), y la conversión de vida por la cual los cristianos pasan a pertenecer a la Iglesia (cuerpo) y, por ende, a Cristo (cabeza)<sup>91</sup>.

Ambas partes concuerdan en que la Iglesia es depositaria por institución divina del bautismo y la Eucaristía, y los consideran como signos externos de la gracia interior que requieren unos elementos sensibles, unos gestuales (materiales) y otros formales (palabra), medios por los que Dios comunica su gracia al hombre (relación descendente, Dios hombre) y ambas Iglesias reconocen a estos dos signos como sacramentos<sup>92</sup>.

Por otra parte, las dos Iglesias coinciden en que “la Iglesia tiene autoridad para instituir otros ritos y otras ceremonias que son consideradas como gestos sagrados y signos del amor redentor de Dios en Cristo (cf. *Relación de Honolulu*, n. 49, relativo al matrimonio)<sup>93</sup>.”

91 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 11 y 12, en: *Ibíd.*, 531-532.

92 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 13, en: *DiEc XXVI*, n. 86 (1991) 532; ya antes en: *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 3, en: *DiEc XIX*, n. 64 (1984) 292.

93 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 13; y también en: *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 3. Ver esta alusión al matrimonio cristiano como alianza y

- En este abanico sacramental los Católicos reconocen a algunos de estos ritos como sacramentos ya que admiten que proceden en último término de la voluntad de Cristo.
- En cambio, los Metodistas a pesar de que aplican la palabra “sacramento” únicamente a sus dos ritos –cuya institución divina está explícita en el Evangelio–, es estimable señalar que no sólo no rechazan los sacramentos católicos, sino que además les reconocen a todos ellos un carácter sacramental<sup>94</sup>.

No obstante, ambas Iglesias consideran como necesario incluir los sacramentos en el contexto de un universo sacramental más pleno que implica la intervención (acción) de Dios “en la historia de la salvación, en la Iglesia y en las vidas humanas individuales”<sup>95</sup>. Estos sacramentos otorgan la gracia que viene de Cristo, que es la realidad de su acción en la vida de los creyentes.

Viendo el progreso de sus declaraciones, en este sentido, creemos que un término genérico como “rito” podría ser válidamente aplicable al resto de celebraciones litúrgicas de la realidad sacramental de los Metodistas, independientemente de los rasgos de naturaleza sacramental que les atribuyan a estos signos análogos y compatibles con los que asignan a sus dos “sacramentos” evangélicos.

Aún más, ambos bandos convergen en considerar a los (dos) sacramentos como “signos eficaces por los que Dios da la gracia por fe” al receptor. En este momento se da un progreso en sus reflexiones al rechazar de plano un sacramentalismo ritualista o mecánico evitando considerar que se dé una eficacia automática en el sacramento. En sus expresiones, se percibe un claro reflejo de la doctrina sacramental oriental sobre la *interacción sacramental* entre la *acción misteriosa*

signo del amor fecundo de Dios en el *Informe de Honolulu, 1981*, en: *DiEc* XIX, n. 64 (1984) 279.

<sup>94</sup> Cf. *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 13.

<sup>95</sup> *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 14, en: *Ibid.*, 532.

de Dios que exige la *presunción* de fe al hombre: “Dios actúa por su Espíritu de manera misteriosa, más allá de la comprensión humana, pero invita a dar una respuesta humana plenamente libre”<sup>96</sup>.

De esta forma, Metodistas y Católicos desarrollan una comprensión novedosa de signo sacramental más próxima a la teología contemporánea, llegando a un principio de acuerdo doctrinal sacramental común y sin caer en una *cosificación sacramentalista* del signo, pues omiten determinadas fórmulas y expresiones que fueron causa de polémica en el pasado. Afirman, pues, que los sacramentos de la Iglesia:

“son signos eficaces de la gracia, porque no son actos simplemente humanos. Por el poder del Espíritu Santo aportan a nuestras vidas la acción vivificante de Cristo e incluso el don de su persona. Es la acción de Cristo la que se encarna y manifiesta en las acciones de la Iglesia que, acogidas en la fe, culminan en un verdadero encuentro con el Señor resucitado”<sup>97</sup>.

Por consiguiente, Cristo mismo que se dona, aporta su acción santificante a la vida del cristiano. Esta acción de Cristo se manifiesta y actualiza en los acciones de la Iglesia que deben ser realizadas con fe, culminando así en un verdadero encuentro con el Señor, cuyo fruto último del encuentro es la edificación de la Iglesia y nuestra santificación.

### c. *La Palabra de vida* (1995)<sup>98</sup>

En 1995 la Comisión mixta después varias sesiones y reuniones de trabajo en común llegó a elaborar una *declaración sobre la Revelación y la Fe*, por la que han llegado a estudiar los modos en que Dios se da a sí mismo y la respuesta que nosotros damos. En relación a nuestra temática sacramentaria, este trabajo ha sido la antesala de lo que finalmente llegaron a redactar de común acuerdo entre 1997 y 2001, la

96 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 15, en: *Ibid.*, 533.

97 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 16, en: *Ibid.*, 533.

98 COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y EL CONSEJO METODISTA MUNDIAL, “La Palabra de vida. Declaración sobre la Revelación y la Fe”, en: *DiEc XXXII*, nn. 103-104 (1997) 317-364, esp. 351-356.

*séptima serie*, tras varios años de trabajos, consultas y un acercamiento de posturas. En su relación de 1991 sobre *La Tradición apostólica*<sup>99</sup>, en su reflexión sobre la ordenación, la Comisión sintió la necesidad de una reflexión más profunda sobre la naturaleza del sacramento. Y precisamente, en este nuevo trabajo *La Palabra de vida*, ha dedicado a la temática una sección, la sección cuarta, que lleva por nombre: “Vida sacramental”.

Partiendo de la idea de Cristo como “sacramento primordial” –tal como ya usaron y pusieron en marcha algunos teólogos católicos–, y aclarando que *mystêrion* es uno de los nombres más antiguos utilizados para *sacramento*, el texto afirma la existencia para los cristianos de una base escriturística por la que se define a Cristo de este modo, al ser mencionado como “el misterio de nuestra religión” (1 Tim 3,16), (cf. n. 94). Se alude también al “misterio de Dios”, esto es, a su plan eterno que ha sido revelado y consumado en la persona y obra de Jesús, como designio salvífico dirigido por igual a judíos y gentiles. Así pues, Cristo mismo, en cuanto *sacramento originario*, “es el signo de nuestra salvación y el instrumento por el que es llevada a cabo”<sup>100</sup>.

Andando el texto, nos percatamos de que cada vez más nos acercamos a nuestro contexto, es decir, a los temas que planteamos al comienzo del estudio, cuando se define al conjunto de miembros creyentes incorporados a Cristo, como el Cuerpo de Cristo y la comunidad del Espíritu Santo, se puede hablar análogamente de la Iglesia como:

“un sacramento que manifiesta la gracia de Dios entre nosotros y, al mismo tiempo, significa de alguna manera gracia y llamada a la salvación dirigida por Dios a toda la humanidad” (cf. LG 1)<sup>101</sup>.

99 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, *La Tradición apostólica* (1986-1991), en: *EOe* II, Salamanca 1993, M-IC/45, nn. 820-923, pp. 261-289.

100 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, “La Palabra de vida”, § 95, en: *DiEc* XXXII, nn. 103-104 (1997) 352.

101 *La Palabra de vida*, § 96, en: *DiEc* XXXII, nn. 103-104 (1997) 352; y anteriormente en: *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 9, en: *DiEc* XXVI, n. 86 (1991) 531.

A partir de esta aproximación, ambos bandos consideran los sacramentos como actos solícitos del Dios revelado y actos operativos en los fieles creyentes que los reciben. Metodistas y Católicos hacen referencia expresa a la idea occidental de *institución* por parte de Cristo y a la *eficacia* por su Espíritu divino. Pero, para la cuestión de la “eficacia” –en virtud de la cual se cree que Dios concede su gracia– en ningún caso llegan a usar el principio tridentino “ex opere operato”:

“Los sacramentos de la Iglesia pueden ser considerados como instancias particulares del Misterio divino revelado y hecho operativo en las vidas de los fieles. Instituidos por Cristo y hechos eficaces por el Espíritu, los sacramentos hacen llegar el Misterio a aquéllos en los que Dios se complace en habitar”<sup>102</sup>.

Así pues, partiendo de esta consideración de los sacramentos como casos particulares de la revelación del Misterio de Dios:

“Los sacramentos particulares dimanar de la misma naturaleza sacramental de la autocomunicación de Dios a nosotros en Cristo. Son modos específicos en los que, por el poder del Espíritu Santo, Jesús resucitado realiza su presencia salvadora y su acción eficaz en medio de nosotros”<sup>103</sup>.

Es más, hacen remontar el origen mismo de estos *medios* o *modos* salvíficos a las palabras, signos y acciones de Jesús dirigidas a los que venían a él con fe, los cuales cobran todo su sentido y significado tras su pasión, muerte y resurrección, dándoles del impulso necesario para que sus palabras y acciones se mantengan en nosotros (la Iglesia) a través de los *signos sacramentales*<sup>104</sup>. La comisión se sitúa de esta manera en una concepción fundacional (“institucional” –aunque sin usar la palabra) por Cristo más amplia, al modo como era conocida y concebida en la época medieval.

Por otra parte, establecen una estrecha conexión entre la Iglesia y los sacramentos en un doble *dinamismo sacramental* recíproco:

102 *La Palabra de vida*, § 97, en: *DiEc* XXXII, nn. 103-104 (1997) 352-353.

103 *La Palabra de vida*, § 98, en: *Ibíd.*, 353.

104 Cf. *La Palabra de vida*, § 98.



“Los sacramentos edifican la Iglesia como cuerpo de Cristo hasta que sus miembros lleguen a su estatura plena; la Iglesia actúa mediante los sacramentos en virtud de la misión recibida del Espíritu Santo”<sup>105</sup>.

En esta labor constructiva, los sacramentos son interdependientes unos de otros pues “en virtud de su naturaleza eclesial, los sacramentos están orgánicamente referidos unos a otros”. Aunque Metodistas y Católicos comparten criterios de edificabilidad e iniciación al Cuerpo de Cristo, subrayan la interconexión vital entre la comunión eclesial y el bautismo y Eucaristía de forma diferente pero análoga:

“Los Metodistas afirman la plena naturaleza sacramental de los ritos del bautismo y la Eucaristía, atribuyen a Cristo su institución directa. Al mismo tiempo, consideran que otras prácticas cristianas enumeradas por el propio Wesley, son medios específicos de gracia. Los Católicos atribuyen la primacía al bautismo y la Eucaristía entre los siete ritos sacramentales que sostiene la vida de fe”<sup>106</sup>.

Metodistas y Católicos no tienen problema en atribuir conjuntamente el origen de dos sacramentos (bautismo y eucaristía) a la persona de Cristo. Pero, los Metodistas reconocen en los ritos del bautismo y la Eucaristía la *plena naturaleza sacramental*, que practican siguiendo la voluntad de su fundador, y señalan que otros ritos sacramentales son contados también como “medios especiales de gracia”, refiriéndose más adelante a los siete sacramentos, y a pesar de que no reconocen a los otros cinco como sacramentos del Evangelio admiten la presencia activa del Espíritu Santo en los creyentes<sup>107</sup>. En cambio, los Católicos reconocen la primacía sacramental al bautismo y a la Eucaristía entre los siete sacramentos que edifican la vida de la fe, pero sin rebajar el carácter sacramental del resto de sacramentos.

Después de hacer un preciso comentario a las *gracias* atribuidas a cada uno de los *ritos sacramentales*, Católicos y Metodistas terminan la sección cuarta, admitiendo también otros “medios de gracias”<sup>108</sup>. Aunque el texto no lo dice

105 *La Palabra de vida*, § 99, en: *Ibíd.*, 353.

106 *La Palabra de vida*, § 100, en: *Ibíd.*, 353.

107 *La Palabra de vida*, § 101-106, en: *Ibíd.*, 353-355.

108 Cf. *La Palabra de vida*, § 107, en: *Ibíd.*, 355-356.

expresamente, en esta expresión incluimos otro tipo de ritos que los católicos denominamos con el nombre de “sacramentales”.

Más adelante, ambos bandos, después de un trabajo previo de consultas, reuniones y contactos, siguieron profundizando y mejorando la percepción de la realidad sacramental y los criterios teológicos compartidos aquí expuestos, llegando a perfeccionar su redacción en la última relación conjunta, la *séptima serie*.

d. *Séptima serie (2001): Una declaración de la verdad en el amor*<sup>109</sup>

Entre los años 1997 y 2001, esta Comisión mixta sometió a debate un nuevo trabajo con el título: *Decir la verdad en el amor: la autoridad de enseñanza en los Católicos y los Metodistas*, estudiando el ejercicio del magisterio de enseñanza en la Iglesia y por la Iglesia, y en este texto se ha llegado a consensos sustanciales en materia de enseñanza normativa y de doctrina sacramental, fruto de previas y acuciantes reuniones, a través de un largo y lento proceso de reflexión, diálogo, debate y puesta en común y, finalmente, de elaboración conjunta. “Esta declaración aporta una pieza más a un mosaico que se ha elaborado lentamente, y que muestra la articulación de los diversos elementos que, por el poder del Espíritu Santo, contribuyen a la vida de la Iglesia en cuanto portadora fiel de la revelación de Jesucristo a la generaciones futuras”<sup>110</sup>.

Según nuestro parecer, consideramos que este ha sido el documento de consenso más completo redactado por esta comisión internacional, en cuanto que han tocado cuestiones de naturaleza sacramental de cierta envergadura y alcance, además de que muestra los progresos conseguidos y la etapa final de la evolución de todas las anteriores relaciones. Esta

109 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, “Decir la verdad en el Amor: La autoridad de enseñanza en los Católicos y los Metodistas” (1997-2001), en: *DiEc* XXXVII, n. 117 (2002) 67-130, esp. 93-100.

110 *Decir la verdad en el Amor* (2001), en: *DiEc* XXXVII, n. 117 (2002) 68.

comisión mixta, que ha conocido cambios en su composición y continuidad, ha gozado de excelentes relaciones de trabajo y de un clima de confianza mutua que nace de la devoción a Cristo y de la búsqueda de la “comunidad plena en la fe, la misión y la vida sacramental” entre ambas Iglesias. Dicho documento ha sido obra de los miembros integrantes de esta comisión oficialmente nombrados por el Consejo Pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos y por el Consejo Metodista Mundial. Examinemos la sección III dedicada por entero a “los medios de gracia, los servidores de Cristo y de su Iglesia”.

Partiendo de la idea común de que “Dios se sirve de medios de gracia que son canales fiables”, la Comisión ha valorado la necesidad de explorar juntos (Metodistas y Católicos) más profundamente el significado de “sacramento”. A partir de aquí la Comisión hace un recorrido escueto y preciso recogiendo algunos aspectos sustanciales comunes y diferenciales de estos medios/signos de gracia ya declarados en las otras relaciones previas.

Según las declaraciones previas de Metodistas y Católicos, en el documento de estudio *Hacia una Declaración sobre la Iglesia* (Milán 1983) y poco después en su relación posterior *Relación de Nairobi* 1986, los sacramentos son “signos externos de la gracia interior, consisten en acciones y palabras mediante las cuales Dios se encuentra con su pueblo”<sup>111</sup>. Y como acciones de la Iglesia, los sacramentos son “signos eficaces de la gracia, que por el poder del Espíritu Santo, aportan... la acción vivificante de Cristo..., que culminan en un verdadero encuentro con el Señor resucitado”<sup>112</sup>.

Al final del estudio *La Tradición apostólica*, examinando el ministerio ordenado, la Comisión indicaba igualmente la

111 *Hacia una declaración sobre la Iglesia 1983. Informe de Milán*, nota § 3, en: *DiEc* XIX, n. 64 (1984) 292; y *Hacia una declaración común de la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 13, en: *DiEc* XXVI, n. 86 (1991) 532.

112 *Hacia una declaración común de la Iglesia 1986. Relación de Nairobi*, § 16, en: *DiEc* XXVI, n. 86 (1991) 533. Cf. *Decir la verdad en el Amor*, § 53, en: *DiEc* XXXVII, n. 117 (2002) 96.

necesidad de “una más profunda reflexión común sobre la naturaleza del sacramento”<sup>113</sup>.

En la relación *La Palabra de vida* la discusión sobre la “vida sacramental” parte de Cristo mismo en cuanto *sacramento primordial*, “a la vez signo de nuestra salvación e instrumento mediante el cual se realiza”. En cuanto incorporada a Cristo “la Iglesia puede ser concebida análogamente en términos de sacramento”<sup>114</sup>. El texto *Hacia una declaración sobre la Iglesia* describía ya a la Iglesia como “capaz de servir como signo, sacramento y ser precursora del Reino de Dios en este tiempo, entre el «ya» y «todavía no»”, y afirmaba igualmente que “Cristo actúa por medio de su Iglesia”<sup>115</sup>.

En última instancia, la Comisión considera los sacramentos como casos particulares del misterio divino revelado, puesto que “derivan de la naturaleza sacramental de la auto-donación de Dios a los hombres en Cristo”<sup>116</sup>. Cristo se dirigía Él mismo en palabras, signos y acciones a los que venían a Él en la fe: “Tras su pasión, muerte y resurrección de Cristo, el Salvador continúa sus palabras y acciones entre nosotros por medio de los signos sacramentales”<sup>117</sup>. Si por un lado, los Católicos reconocen a los siete ritos, como sacramentos en *sentido estricto*, pero priorizando el bautismo y la eucaristía; por otro, los Metodistas sólo asignan al bautismo y a la Cena una naturaleza plenamente sacramental (en cuanto instituidos por Cristo), pero admiten otras prácticas como “medios de gracia” que ahora veremos.

113 COMISIÓN MIXTA IGLESIA CATÓLICA ROMANA/CONSEJO METODISTA MUNDIAL, *La Tradición apostólica* (1986-1991), n. 89, en: *EOe II*, Salamanca 1993, M-IC/45, n. 911, 285. Cf. *Decir la verdad en el Amor* (2001), § 53, en: *DiEc XXXVII*, n. 117 (2002) 96.

114 *La Palabra de vida* (1995), § 95-96, en: *DiEc XXXII*, nn. 103-104 (1997) 352-353.

115 *Hacia una declaración común de la Iglesia 1986. Informe de Nairobi*, § 8-9, en: *DiEc XXVI*, n. 86 (1991) 531. Cf. *Decir la verdad en el Amor* (2001), § 54, en: *DiEc XXXVII*, n. 117 (2002) 97.

116 *La Palabra de vida*, § 98, en: *DiEc XXXII*, nn. 103-104 (1997) 353.

117 *La Palabra de vida*, § 98, en: *Ibíd.*, 353. Cf. *Decir la verdad en el Amor* 2001, § 55, en: *Ibíd.*, 97.

#### d.1. *Nuevas perspectivas de comprensión mutua*

En esta nueva relación *Decir la verdad en el Amor*, los Católicos definen de nuevo el concepto de sacramento de una forma aún más íntegra y enriquecida con el ingrediente del compromiso *interaccional* entre Dios y nosotros: “Un sacramento es un medio de gracia garantizado, arraigado en el compromiso de Dios de estar con su Pueblo”. Y el modo de realizar su compromiso es de dos maneras:

- “Cristo se compromete libremente a estar presente con poder mediante signos, aunque nosotros sólo crezcamos en sanidad respondiendo con una fe activa en el amor.
- Cristo se compromete a trabajar bajo estos modelos particulares con el fin de que todos puedan beneficiarse de su amor fiel”<sup>118</sup>.

Al mismo tiempo, los Católicos conciben este compromiso del Señor como un cumplimiento de la promesa hecha de estar presente en su Iglesia hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28,20).

Además, distinguen en su sistema sacramental, como ya hicieran en la relación *la Palabra de vida*<sup>119</sup>, los sacramentos de los demás medios de gracia: “los Católicos creen que Dios se sirve también de otros ritos y de otras formas de ministerio como medios de gracia, aunque no los consideren como sacramentos”<sup>120</sup>. Pero ¿a qué se refieren con la expresión otros “medios de gracia”?

En este contexto se sitúan claramente los sacramentales, que para los Católicos, también se incluyen en la categoría de signos sagrados. Así pues, los sacramentales, en *sentido estricto*:

“son signos instituidos por la Iglesia y arraigados en el sacerdocio bautismal de todos los creyentes. Incluyen siempre una oración acompañada a menudo de un gesto tal como la imposición

118 *Decir la verdad en el Amor*, § 56, en: *Ibid.*, 98.

119 *La Palabra de vida*, § 100-107, en: *DiEc XXXII*, nn. 103-104 (1997) 353-356.

120 *Decir la verdad en el Amor*, § 56.

de manos, el signo de la cruz o la aspersión de agua bendita. Los sacramentales no confieren la gracia del Espíritu Santo de la misma manera que los sacramentos, sino que por la oración de la Iglesia su meta es ayudar a preparar a los creyentes para recibir el don libre de la gracia de Dios y cooperar con ella. Los sacramentales incluyen bendiciones de personas y de cosas”<sup>121</sup>.

En cambio, los Metodistas, como ya han expresado en varias ocasiones, reconocen solamente como sacramentos instituidos por Cristo el bautismo y la eucaristía, pero consideran que coexisten *junto a estos* otros “medios de gracia instituidos”:

1. “Juan Wesley hablaba de «canales ordinarios»<sup>122</sup> a través de los cuales Dios hace pasar la gracia. Utiliza pasajes de la Escritura para mostrar que Cristo mandó que todos los cristianos se sirvan de estos medios, prometiendo por ello que la gracia sería dada a través de estos. Tales medios «instituidos» incluyen la oración, el estudio de las Escrituras, el ayuno, obras de misericordia”<sup>123</sup>. Admiten, pues, que estos gestos son medios de gracia instituidos, en el marco fundacional del bautismo y la Cena.
2. “Los Metodistas reconocen igualmente que se pueden considerar canales efectivos de la gracia de Dios otras prácticas si son conformes a la Escritura y si en ellos se realiza la experiencia del encuentro de Cristo. Juan Wesley enseñaba que podemos creer que de esta manera se encuentra normalmente la gracia de Dios. Éstos son entonces «medios prudentiales de gracia»”<sup>124</sup>.
3. En este sentido, los Metodistas consideran los restantes ritos –sacramentos para los Católicos– como «medios prudentiales de gracia» que tienen un *estatus* específico en el seno de esta categoría más vasta.

121 *Decir la verdad en el Amor*, § 57, en: *DiEc* XXXVII, n. 117 (2002) 98.

122 “Los medios de la gracia” II, (*The Woks of John Wesley*, Bicentennial Edition, 1, 381).

123 *Decir la verdad en el Amor*, § 58, en: *DiEc* XXXVII, n. 117 (2002) 98-99.

124 *Decir la verdad en el Amor*, § 59, en: *Ibíd.*, 99.

Aunque no los reconocen y ni los denominan sacramentos como el bautismo y la Cena, señalan que tienen la misma cualidad sacramental. “Son distintos de los otros medios prudenciales que se fundan en las prácticas de la Iglesia apostólica atestiguada por la Escritura”<sup>125</sup>. Constatan positivamente que se les puede dar una expresión litúrgica en la vida de la comunidad de fe.

Aunque, fuera de la noción de sacramentos, los Metodistas incluyen todos los demás signos en la expresión “medios prudenciales de gracia”; distinguen a su vez una gradación en la misma expresión entre “medios prudenciales de gracia específicos”, que equivalen a los cinco sacramentos católicos –por su atestiguación escriturística y su fundamento en la praxis de la Iglesia primitiva– y los otros “medios prudenciales de gracia”, identificados más bien con los sacramentales católicos.

#### d.2. *Acuerdos conciliadores y desacuerdos persistentes*

Los Metodistas y los Católicos señalan como primer punto vital de acuerdo “la necesidad de una participación libre y activa, por la gracia, en la obra de salvación de Dios”<sup>126</sup>. A partir de este punto vital llegan a una convergencia sustancial en la comprensión de los medios de gracia: “estamos de acuerdo en que Dios ha prometido estar con su Iglesia hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28,20), y que todos los medios de gracia, ya se trate de sacramentos o sacramentales, de medios prudenciales o instituidos de gracia, son canales de la fidelidad de Dios a su promesa”<sup>127</sup>.

También indican algunas diferencias que aún continúan persistiendo después de todas las investigaciones hechas de forma conjunta, que se centran en saber si y cómo un medio de gracia puede ser “garante” o “fiable”. De ahí que surjan entre ellos dos interrogantes lanzados recíprocamente:

125 *Decir la verdad en el Amor*, § 60, en: *Ibíd.*, 99-100.

126 *Decir la verdad en el Amor*, § 52, en: *Ibíd.*, 95.

127 *Decir la verdad en el Amor*, § 61, en: *Ibíd.*, 100.

“los católicos preguntan a los metodistas cómo y por qué criterios verifican que un medio particular es un canal fiable de la gracia de Dios. Los metodistas preguntan a los católicos si la idea de una cualidad asegurada de un sacramento tiene completamente en cuenta la debilidad, las limitaciones, y el pecado de los seres humanos llamados a ser los agentes de la gracia de Dios”<sup>128</sup>.

Es digno de elogiar el esfuerzo de reconocimiento progresivo que han hecho tanto Metodistas como Católicos, en este puzzle que se ha ido articulando lenta pero fructíferamente, de sus diversas prácticas sacramentales llamadas “medios de gracia”, que ambos bandos practican en sus particulares vidas litúrgicas de comunidades de fe. También recíprocamente Metodistas y Católicos aceptan en sus restantes ritos, designados como “medios prudenciales de gracia”, un valor sacramental<sup>129</sup>. Con todo, ambas partes creen que necesitan seguir explorando conjuntamente la concepción de la garantía o fiabilidad de la acción de Dios en su Iglesia por los medios de gracia, al ser canales de gracia de la fidelidad de Dios a su promesa.

## 2.2. *Documentos y textos del diálogo entre Ortodoxos y otras Confesiones*

### 2.2.1. «*La Fe y los sacramentos (Bari 1987)*»: Comisión Mixta Internacional Católica/Ortodoxa<sup>130</sup>

El documento de Bari, es el resultado final de un largo camino de diálogo y trabajo que se iniciaba con el estableci-

128 *Decir la verdad en el Amor*, § 61.

129 Un ejemplo de esta consideración lo tenemos en la misma tradición anglicana que también reconoce la naturaleza sacramental de los cinco ritos. Pues la Comisión Internacional Anglicano-Romano Católica distingue entre los sacramentos primordiales del bautismo y la Eucaristía “necesarios para la salvación” y los otros cinco ritos “sacramentales”. Además, ambas tradiciones afirman que “un rito sacramental es un signo visible por el que la gracia de Dios es dada por el Espíritu Santo en la Iglesia”: “Aclaraciones a los documentos «Doctrina eucarística» y «Ministerio y Ordenación» (Salisbury 1979)”, en: *DiEc XV*, n. 53 (1980) 299-310, esp. 307, n. 13; lcf. *Aclaración* (Salisbury 1979), § 3, en: *EOe I*, A-IC/3A, n. 81, 361.

130 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Fe, sacramentos y unidad de la*



miento de la *Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa*, por medio del anuncio común del Papa Juan Pablo II y del Patriarca ecuménico Demetrio I, el 30 de noviembre de 1979, festividad de San Andrés, en el Phanar (Estambul). Antes de llegar a la redacción final del documento de Bari, la Comisión mixta lo ha ido preparando y conformando a través de varias temáticas tratadas en tres sesiones plenarias (islas de Patmos y Rodas 1980; Munich 1982, y Creta 1984), y en la IV Reunión plenaria en Bari 1986/1987 donde se consigue aprobar definitiva y unánimemente el texto de común acuerdo para ambas Iglesias<sup>131</sup>.

El documento ecuménico apenas si aborda determinadas cuestiones de las que hemos planteado sobre doctrina sacramentaria. Pensamos que quizás sea porque –entre ambos bandos– se dan pocos temas “divergentes” que causen conflicto o tensión, dado que no existe entre otras Iglesias tanto grado de consenso al menos en la materia sacramental tratada como entre estas dos Iglesias, debido en parte a las influencias mutuas recibidas, las cuales se han prestado las dos Iglesias recíprocamente de una dirección a otra, sobre todo desde la época escolástica. No obstante, con esta reflexión no queremos dar a entender que no existan o perduren todavía discrepancias en asuntos doctrinales, culturales o sacramentales. Aunque son muchos los asuntos teológicos que se tratan, algunas cuestiones simplemente se tocan brevemente. Concretamente los temas que vamos a examinar se sitúan en la sección I: “Fe y comunión en los sacramentos” (§ 5-36). El contenido consensuado se dedica a clarificar que la fe se presupone para la recepción válida de los sacramentos.

*Iglesia* (Bari 1987), en: *EOe*, vol. II, Salamanca 1993, O-IC/8, nn. 924-975, 297-309, (cf. *DiEc* XXIII, n. 77 [1988] 383-394).

131 Sobre los pasos que se han dado y las metas que se han conseguido en el diálogo interconfesional oficial entre estas dos Iglesias puede verse: J. C. ARNANZ CUESTA, “Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la iglesia católica y la iglesia ortodoxa”, en: *DiEc* XXXVI, n. 114 (2001) 7-61. Un comentario breve pero explícito sobre los asuntos abordados en el documento de Bari, desde un enfoque greco-católico oriental, ha sido el estudio de J. CORBON, “Notes de lecture du document de Bari, 1987”, en: *POC* XXXVIII (1988) 99-108.

Las dos Iglesias acentúan que para la correcta y válida recepción de cualquier sacramento es necesaria la *presunción* de fe del receptor y de la comunidad que lo celebra y expresa, y combinan así la dimensión personal y comunitaria. A su vez la Iglesia por medio de los mismos sacramentos sustenta y desarrolla la fe de los fieles:

“Todo sacramento presupone y expresa la fe de la Iglesia que lo celebra. En efecto, en el sacramento, la Iglesia no hace más que confesar y expresar su fe: hace presente el misterio que celebra... Así la Iglesia a través de los sacramentos alimenta y desarrolla la comunión de fe de sus miembros”<sup>132</sup>.

En resumen, las dos Iglesias aclaran que la fe como don del Espíritu Santo precisa de una respuesta consciente y libre por parte del hombre así como una disposición interna al cambio continuo de corazón y de espíritu. Esta fe se presupone en todos los sacramentos. Por otra parte, la fe también tiene su *expresión litúrgica* en la Iglesia, que se muestra en los sacramentos realizados, ya que son el lugar esencial donde la fe es vivida, transmitida y confesada<sup>133</sup>.

Ortodoxos y Católicos establecen un vínculo estrecho entre los actos sacramentales y la efusión del Espíritu Santo a través de la plegaria (*epíklesis*), recitada durante la celebración de los mismos. Mediante esta oración, la Iglesia expresa su fe en la venida del Espíritu Santo (resaltan así el carácter pneumatológico del sacramento)<sup>134</sup>. Además, se hace referencia a esta concesión de la gracia del Espíritu cuando se celebra el sacramento, no obstante, sin añadir ninguna fórmula latina al respecto que exprese esta idea y acción. En estos términos, implícitamente se está indicando la intervención misteriosa de Dios en el sacramento, convicción compartida por las dos Iglesias, pero resaltada aún más si cabe por la Iglesia Ortodoxa:

“Todo sacramento de la Iglesia confiere la gracia del Espíritu Santo al ser, de modo indisoluble, signo que rememora lo

132 *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* § 6, en: *EOe* II, O-IC/8, n. 929, 299.

133 Cf. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* § 11, 12 y 13, en: *EOe* II, O-IC/8, n. 934-936, 300-301.

134 Cf. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* § 15, en: *EOe* II, O-IC/8, n. 938, 301.

que Dios realizó en el pasado, signo que anuncia y anticipa el cumplimiento escatológico”<sup>135</sup>.

En último lugar, Ortodoxos y Católicos advierten que los sacramentos se ordenan en una relación especial a la Eucaristía, en donde cobran todo su sentido y se reorientan hacia la plenitud de la vida de fe. Este matiz eucaristizante es un aspecto muy singular para la Iglesia oriental, destacado y profundizado por algunos teólogos ortodoxos, como es el caso de Pablo Evdokimov<sup>136</sup> y Juan Meyendorff<sup>137</sup>.

A lo largo de todo el documento, se hace mucho hincapié en la fe *presupuesta* para recibir los sacramentos, fe que es confesada en la comunidad eclesial por el creyente. A colación con la fe personal y comunitaria se sigue insistiendo paralelamente en la gracia que los mismos sacramentos confieren: “Los sacramentos de la Iglesia transmiten la gracia, expresan y fortalecen la fe en Jesucristo y son así testimonio de fe”<sup>138</sup>.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, de los acentos sacramentales vinculados al concepto de “sacramento”, que propusimos al principio, en este texto sólo aparecen dos de ellos que son conjuntamente profesados y enseñados por estas dos Iglesias confesionales (Católica y Ortodoxa).

Por un lado, se pone el acento en la “fe” que se presupone en el receptor como condición necesaria (*sine qua non*)

135 *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, § 16, en: *EOe* II, O-IC/8, n. 939, 301.

136 P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona 1968, establece, en su particular *eclesiología eucarística*, una esencial conexión de todo *mystérion* con la Eucaristía: “la Eucaristía no es el más importante ni el más central de los sacramentos, pero en ella la Iglesia se realiza y se manifiesta, y todo sacramento está en función de la Eucaristía y se opera por su poder que es el mismo que el de la Iglesia” (esp. p. 292).

137 J. MEYENDORFF, en su obra *Teología Bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2003, lo manifiesta del siguiente modo: “los bizantinos siempre han creído que la unidad y totalidad de la Iglesia es plenamente manifestada en la eucaristía, que es, por tanto, como la última norma teológica de la estructura sacramental, o sea, el sello último de todos los otros sacramentos” (esp. p. 387).

138 *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, § 17, en: *EOe* II, O-IC/8, n. 940, 301.

para recibir el sacramento –y añadimos, también para administrarlo– (y aunque no se menciona, esta disposición viene expresada por la clásica teoría medieval *ex opere operantis*). Por otro, se insiste varias veces en la donación del Espíritu en la vida sacramental y la Palabra que expresa y celebra la Iglesia, es decir, en la gracia del Espíritu Santo que se cree se comunica en la realización del sacramento, para fortalecer la fe y edificar la Iglesia (en este caso, concordaría, según define la teología católica clásica, con la expresión *ex opere operato*, que tampoco es nombrada). Esta venida del don del Espíritu es invocada a través de la *epíklesis*, oración que la Iglesia universal y en particular la tradición ortodoxa ha puesto de relieve en la celebración sacramental<sup>139</sup>.

### 2.2.2. «La doctrina sobre los sacramentos»: Comisión Mixta Ortodoxa/Veterocatólica<sup>140</sup>

El diálogo teológico ortodoxo/veterocatólico ha llegado a su fin. Este trabajo que reseñamos aquí es la continuación y conclusión de otro que lo precede, el cual tiene a su vez una larga trayectoria. Se iniciaba con la primera declaración común sobre la “Doctrina sobre Dios” en Chambésy en 1975, seguido de otro acuerdo sobre “Cristología” en Chambésy entre 1975 y 1977; y continuado con las dos primeras relaciones sobre “Eclesiología” en Chambésy 1977, Bonn 1979 y Zagorsk 1981<sup>141</sup>. El trabajo conclusivo que pone punto final

139 El interés ecuménico despertado por la oración *epicléctica* se ha dejado sentir en varios encuentros de comisiones mixtas internacionales. Es el caso, por ejemplo, de la COMISIÓN DOCTRINAL MIXTA ANGLICANA/ORTODOXA, *Acuerdo de Dublín* (1984), en: *DiEc* XXVIII, n. 91 (1993) 227-266, en cuyo texto se afirma de mutuo acuerdo (esp. 245): (§ 41) “La oración del Espíritu Santo en el corazón del cristiano individual es inseparable de la oración litúrgica común de la comunidad cristiana. Está particularmente referida a la gracia dada en el bautismo, la crismación (confirmación) y la Eucaristía y generalmente a toda la vida sacramental de la Iglesia a la oración común y la lectura de la Escritura”.

140 COMISIÓN MIXTA ORTODOXA/VETEROCATÓLICA, “Eclesiología (y II), Soteriología, Doctrina sobre los Sacramentos, Escatología y Comunión eclesial (1983-1993)”, en: *DiEc* XXIX, n. 94 (1994) 421-453.

141 Estas declaraciones comunes fueron publicadas por la revista “Diálogo ecuménico”: COMISIÓN MIXTA ORTODOXA/VETEROCATÓLICA, “Doctrina sobre Dios, Cristología, y Eclesiología”, en: *DiEc* XX, n. 66 (1985) 93-124.

a las declaraciones de acuerdo ha tratado varias temáticas: *Eclesiología, Soteriología, Doctrina sobre los Sacramentos, Escatología y Comunión eclesial*; y ha sido fruto de las incesantes reuniones y debates ecuménicos celebrados entre los años 1983 y 1993.

La sección V ha sido consagrada por entero a la “doctrina sobre los sacramentos”. Concretamente nos centramos en la sección V/1, dedicada a la concepción de “misterio” y sus connotaciones propias, titulado: “Los sacramentos o misterios en la Iglesia”, aprobado en Amersfoort el 3 de octubre de 1985. En este contexto, ambas Iglesias (Ortodoxa y Veterocatólica) declaran de forma conjunta muchas de las cuestiones, de nuestro esquema inicial, que estamos rastreando.

La redacción de acuerdo común se inicia dando una breve, pero precisa y contundente definición del vocablo “mystêrion” (sacramento), reflejando y conjugando el significado neotestamentario original de la palabra con antiguas concepciones filosóficas asumidas por los santos padres y conciliándolas con ciertas categorías escolásticas:

“La palabra «mystêrion» designa en el Nuevo Testamento el acontecimiento incomprensible de la obra salvífica de Dios en Cristo. La Iglesia... es una continuación del misterio de Cristo [...]. En la Iglesia se manifiesta la gracia invisible, increada y salvífica del Dios trinitario en unión con los medios sensibles, instituciones históricas y acciones concretas, por tanto, con signos naturales y reales. Esta gracia es otorgada por el Espíritu Santo, que ha sido enviado a la Iglesia y que le dispensa todos los dones”<sup>142</sup>.

En dicha concepción se conecta el misterio salvífico de Cristo con la Iglesia como continuadora de este misterio a través de la gracia invisible que Cristo comunica en los medios sensibles y en acontecimientos históricos concretos. Además, no se pasa por alto la alusión a la perspectiva pneumatológica de estos medios sensibles y reales, ya que por medio de los cuales opera su poder el Espíritu Santo. De esta forma, presentan un concepto de *mystêrion/sacramentum*, más próximo al uso lingüístico de la Iglesia primitiva.

142 COMISIÓN MIXTA ORTODOXA/VETEROCATÓLICA, “V. *Doctrina sobre los Sacramentos*”, (“V/1. Los sacramentos o ministerios de la Iglesia”), § 1, en: *DiEc XXIX*, n. 94 (1994) 428-429.

La existencia de unos signos sagrados (*mystêria*) dispensadores de la gracia divina es algo verificable en todas las Iglesias de Oriente (ortodoxas y católicas). Pues todas ellas poseen *sacramentos* y *sacramentales* (incluidos bajo la denominación de “misterios”). Para el caso de los sacramentos, también son comprendidos bajo el carácter de *símbolo* que los anima y junto con unos elementos, consistentes en símbolos o gestos sensibles, ligados a las palabras de su correspondiente plegaria (*epíklesis*) confieren la gracia interior, cuya institución debe remontarse a Cristo, a los Apóstoles o a la Iglesia<sup>143</sup>.

Las dos Iglesias enseñan de qué manera es otorgada dicha gracia del Espíritu divino, a saber, por medio de los santos misterios, instituidos por Cristo y depositados en la Iglesia, pero en los que ha jugado un papel relevante la intervención de los Apóstoles. Además usan la palabra “institución” de forma amplia sin restricción, como era entendida en el periodo medieval, que incluía las palabras y el obrar explícito e implícito de Jesús, así como la convicción de los discípulos de establecer siguiendo la voluntad del Señor todo lo necesario que prescriben para la vida de la Iglesia. Aquí se muestran claramente dos dimensiones: la cristológica y la eclesial, junto a la actividad apostólica:

“Para dispensar la gracia fueron instituidos por Cristo, durante su ministerio terreno, que culmina en la cruz y resurrección, los medios que sirven a la salvación; es decir, los santos sacramentos o misterios. Estos sacramentos Cristo los ha confiado a la Iglesia. En lo relativo a lo que es fundamental y esencial en su realización litúrgica –oraciones y signos visibles concomitantes–, los sacramentos han recibido su configuración por medio de los Apóstoles”<sup>144</sup>.

143 Confróntese a este respecto lo que aclara A. BÖHLIG, *Sacraments*, en: J. ASSFALG-P. KRÜGER (eds.), *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, Turnhout 1991, pp. 436-437; y sobre los *sacramentales* indica: “son en cuanto a ellos (los sacramentos), bendiciones que no producen transformación interior en su receptor. Sirven para consagrar personas y objetos a Dios, es decir, los somete a su sola autoridad” (esp. p. 437).

144 *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 3, en: *DiEc XXIX*, n. 94 (1994) 429.

Ortodoxos y Veterocatólicos clarifican que la enumeración de los (siete) sacramentos confiados a la Iglesia no se encuentra de forma sistemática ni el Nuevo Testamento ni en la tradición patrística, pero se refleja en ella la convicción continua y la forma de actuación de la Iglesia<sup>145</sup>. En efecto, la Iglesia Ortodoxa no ha llegado nunca a establecer una limitación ni a acotar formal u oficialmente el número septenario, como bien ha expresado J. Meyendorff:

“La teología bizantina ignora la distinción occidental entre «sacramentos» y «sacramentales», y nunca se comprometió formalmente con una estricta limitación del número de los sacramentos”<sup>146</sup>.

Estas acciones santificantes (sacramentos) conducen a la nueva creación y al desarrollo de la vida cristiana en Cristo<sup>147</sup>, y por mediación del Espíritu Santo son incorporados al Cuerpo de Cristo (Iglesia); es decir, estos actos asisten y sustentan todas las facetas de la vida del cristiano. Se destaca aquí sin duda la importancia de la dimensión eclesial, personal y social de los sacramentos:

“Por los sacramentos de la Iglesia encuentra cada uno el desarrollo de su vida en Cristo en todas las manifestaciones de su existencia personal y social”<sup>148</sup>.

Además, todo este desarrollo de la vida de fe ‘madura’ se convierte en un camino fiable que conduce a la salvación en el reino de Dios y a la vida eterna<sup>149</sup>.

145 Cf. *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 4, en: *Ibid.*, 429.

146 J. MEYENDORFF, *Teología Bizantina*, p. 353s.

147 Aunque el texto no lo dice expresamente, con las numerosas referencias implícitas al misterio salvífico de Cristo, se deja entrever que –para las Iglesias orientales en general– en los sacramentos se actualiza la obra redentora del Salvador en virtud del Espíritu Santo. Véase lo que señala D. SALACHAS, *Mysteria*, en: E. G. FARRUGIA (dir.), *Diccionario Enciclopédico del Oriente Cristiano*, Burgos 2007, p. 465.

148 *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 5, en: *Ibid.*, 429.

149 Los Reformados también tienen la convicción de que otras acciones litúrgicas –no reconocidas como sacramentos– obran una certificación específica de la promesa divina de gracia por la bendición de Dios para *determinadas situaciones de la vida del cristiano*. Cf. CÍRCULO ECUMÉNICO EVANGÉLICO/CATÓLICO, “La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía (1985)”, en: *DiEc* XXIX, n. 93 (1994) 148.

Ambas Iglesias están de acuerdo en desterrar antiguas diferencias o antagonismos, las cuales fueron causa de polémica y controversia en épocas pasadas, que dieron lugar a concepciones distintas sobre el significado de la palabra *misterio* (sacramento) y de sus elementos sensibles sobre la base de un marco común. De esta forma, subrayan el valor de la *categoría simbólico-real* del signo sacramental manifestada en los medios sensibles usados en él:

“Los sacramentos no son simples símbolos de la gracia, sino sus portadores y transmisores fidedignos. Los elementos sensibles de los sacramentos son consagrados por la oración y por las acciones de la Iglesia y se hallan vinculados, en cada uno de los sacramentos de forma diversa, a la dispensación de la gracia”<sup>150</sup>.

Ortodoxos y Veterocatólicos dejan claro de qué manera los sacramentos son dispensadores de la gracia. Para ello es necesaria la significación que aportan los elementos sensibles (a saber, la materia y forma de los sacramentos), consagrados por la oración (*epiclesis*) y por los gestos y elementos simbólicos, gracias a los cuales se transmite esta gracia.

Todavía insisten más en la transcendencia de la dimensión antropológica, cuando justifican la utilización de estos medios sensibles en base a la constitución psicosomática de la persona. Justamente esta constitución, es la que se identifica y se reconoce en estos medios y capta el significado simbólico que contienen los mismos. Incluyen, al mismo tiempo, en esta misma visión la referencia pneumatológica, ya que estos elementos sensibles no actúan por sí solos, sino en virtud (o sea, por obra y gracia) del Espíritu Santo<sup>151</sup>.

150 *Doctrina sobre los Sacramentos*, § 6, en: *DiEc* XXIX, n. 94 (1994) 429. Este enunciado que expresa el hecho de que los sacramentos no son simples símbolos o signos de la gracia, es algo presente en el sentir común de los autores orientales. Así de claro lo expone TH. SPÁCIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere*, Roma 1937, n. 62: “Los teólogos orientales enseñan que los sacramentos no son meramente símbolos o puros signos de la gracia” (p. 80).

151 Cf. *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 7 y 8: *Ibíd.*, 429-430. San Basilio Magno escribía en su tratado *Spiritu Sancto* 15,35 (PG 32,132): “Si en el agua se da la gracia, ésta no viene de la naturaleza del agua, sino de la presencia del Espíritu”.



Según la opinión comúnmente admitida de la Iglesia, los sacramentos son signos salvíficos por sí mismos. Pero ¿cómo se deben entender estas afirmaciones para no dar lugar a falsas interpretaciones?<sup>152</sup>:

- Por un lado, ambas partes sostienen que la gracia *proviene* de su fundador, Jesucristo, el verdadero liturgo (y además –añadimos por nuestra cuenta– administrador de los sacramentos), que permanece en su Iglesia y prolonga su obra salvífica a través de ella; por otro, admiten que esta gracia se *otorga* por medio del Espíritu Santo que actúa en la celebración de los sacramentos.
- Sin embargo, para que los sacramentos surtan su efecto (*eficacia*), esto es, alcancen su finalidad salvífica, el creyente debe mostrar y expresar su disponibilidad interior a recibirlos, que incluiría a su vez la *presunción* de la fe en la respuesta personal y libre.
- Señalan que para la celebración de los mismos es necesaria la presencia de los ministros (liturgos) de la Iglesia. El avance dogmático, entre ambos bandos, se produce cuando declaran que la indignidad o imperfección del liturgo ni *anula* ni *interfiere* en el efecto salvífico de los sacramentos.

Como colofón a esta declaración común, ambas Iglesias subrayan una perspectiva en ocasiones bastante olvidada, se trata de la dimensión trinitaria en cuanto que afirman que es el Dios uno y trino quien lleva a cabo los sacramentos (que ha puesto a disposición de la Iglesia), así como toda la obra de la salvación<sup>153</sup>.

En definitiva, a pesar de que estas dos Confesiones no usan las clásicas expresiones latinas, que han sido fuente de polémica en el pasado, quizás para no provocar ni despertar

152 Cf. *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 9 y 10: *Ibíd.*, 430.

153 Cf. *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/1, § 11: *Ibíd.*, 430. El texto cita la doctrina de dos santos padres, uno oriental y otro latino: Juan Crisóstomo, *Homilia in Johannem* 86,4 (PG 59,472), y *Homilia in epistolam II ad Timotheum* 2,4 (PG 62,612); y Agustín, *Tractatus in Joannis evangelium* 6,7 (PL 35,1428).

malestares por una incorrecta comprensión, hoy vemos cómo la significación de las mismas se ve reflejada en estas afirmaciones que comúnmente comparten, ya sea la fórmula *ex opere operato* (concesión de la gracia en “virtud del acto realizado”, o lo que es lo mismo, “gracia que se otorga por medio del Espíritu Santo que actúa en la celebración del sacramento”), ya fuere la expresión *ex opere operantis* (“disponibilidad interior del administrador y del receptor”). Parece ser que con esta visión quedaría suficientemente superada la convicción de que la indignidad del ministro interfería en el efecto del sacramento<sup>154</sup>. Precisamente, una muestra de esta superación ha sido expresada en el texto del apartado V/7 dedicado a “la Ordenación”, que reproduce la enseñanza común de las Iglesias Ortodoxa y Veterocatólica, al afirmar conjuntamente:

“La eficacia de los sacramentos administrados por el ministro no depende de su santidad o de su dignidad personales, «pues Dios es el que nos santifica en el ministerio» (Juan Crisóstomo, *In epist. I ad Cor. Hom. 8,1*: PG 61,69)”<sup>155</sup>.

### 2.2.3. «Palabra y Misterios en la vida de la Iglesia»: Comisión de diálogo Ortodoxo/Luterano<sup>156</sup>

La Comisión mixta de diálogo Ortodoxo-Luterano viene trabajando oficialmente desde 1981. Entre 1985 y 1998, la

154 Pues según el punto de vista clásico ortodoxo, algunos sacramentos son reiterados partiendo de que el ministro es indigno, así pues, efecto del sacramento dependería entonces del estado de gracia del ministro, por lo cual no sería entonces ni Cristo ni el Espíritu Santo el administrador de los sacramentos, sino más bien el hombre gracias a su santidad. Cf. con la nota *supra* 49, en la que indicamos cómo el Círculo local de teólogos evangélicos y católicos de Alemania comprenden y admiten de forma conjunta que Cristo es el verdadero administrador de los sacramentos.

155 *Doctrina sobre los Sacramentos*, V/7. “La Ordenación”, § 7: *Ibid.*, 439. Cf. con nota *supra* 43, en la que también mostramos que tanto Católicos como Evangélicos aceptan la eficacia de los sacramentos a pesar de la indignidad del ministro, tal como aparece recogido, por ejemplo, explícitamente en el art. 8 de la *Confesión de Augsburgo*.

156 DÉCIMA REUNIÓN DE LA COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO ORTODOXO/LUTERANO, “Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia”, en: *DiEc XXXVII*, n. 118 (2002) 299-303. De la concepción de estos signos de identidad,

Comisión ha sometido a discusión varios temas. En 1998 tuvo lugar en Sigtuna (Suecia) la novena reunión de la Comisión con el tema de trabajo: *Autoridad en la Iglesia a la luz de los Concilios Ecuménicos*, del que salió un documento de consenso titulado: *Salvación: gracia divina, justificación y sinergia*. En Sigtuna se propuso un nuevo tema general “El misterio de la Iglesia” con un primer subtema a tratar: *Palabra y Sacramentos (Misterios) en la vida de la Iglesia*. Y en Damasco (Siria) se celebró del 3 al 10 de noviembre de 2000, la décima reunión presidida por el patriarca Ignacio IV de Antioquía, junto al patriarca ecuménico Bartolomé y los dos copresidentes de la Comisión mixta, el obispo William H. Lazarteh (Federación Luterana Mundial) y el metropolitano Gennadios de Sassima (Patriarcado ecuménico).

En esta décima reunión, la Comisión mixta ha llegado a un texto breve de consenso sobre el tema citado más arriba “Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia”, del que destacamos y comentamos algunos de sus puntos y textos.

La Iglesia de Cristo es comprendida como misterio y medio de salvación en tanto que es depositaria de los sacramentos donde éstos encuentran todo su sentido y valor soteriológico:

“La Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, es el misterio por excelencia en el que los diferentes misterios/sacramentos encuentran su lugar y existencia, y por los que los creyentes participan en los frutos de la obra redentora entera de Cristo”<sup>157</sup>.

Partiendo de la concepción paulina de la Iglesia como un misterio oculto según los designios de Dios desde siglos y manifestado ahora (cf. Col 1,24-26), comprenden los distintos sacramentos/misterios “como medios de salvación, a saber,

celebrados y vividos en la Iglesia, ámbito donde cobran su sentido y valor salvífico, se han ocupado algunos autores en trabajos anteriores a este documento desde un enfoque protestante y otro católico: U. KÜHN, “Palabra y sacramento como signos de la Iglesia (III)”, en: *DiEc XVIII*, nn. 61-62 (1983) 396-416; y J. M<sup>a</sup>. ROVIRA BELLOSO, “Palabra y sacramento como signos de la Iglesia (IV)”, en: *DiEc XVIII*, nn. 61-62 (1983) 417-434.

157 COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO ORTODOXO/LUTERANO, “Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia”, § 1, en: *DiEc XXXVII*, n. 118 (2002) 300.

como operaciones específicas, divinas y salvadoras de la Iglesia para la salvación de los creyentes”<sup>158</sup>. Además, es digno de alabanza el reconocimiento que los miembros de la comisión mixta han hecho de estos misterios como signos visibles de gracia y, por tanto, salvíficos al ser aceptados y recibidos por la fe:

“Concebimos los misterios en el sentido de que en ellos y por ellos, Cristo transmite su gracia salvadora a los creyentes de modo inefable, pero no obstante real, según la cual captamos los signos visibles, pero recibimos sólo por la fe la gracia divina dada en ellos y por ellos. Esta gracia de los sacramentos es un don libre de Dios en el Espíritu Santo”<sup>159</sup>.

En cuanto al origen de los sacramentos no recurren al aserto técnico “institutio”, ni basan su fundamento desde el punto de vista jurídico en una palabra o mandato instituyente de Jesucristo testimoniado en la Escritura, sino que afirman que “están fundados en lo obra histórica salvadora de Cristo”. Establecen también una diferenciación clara entre estos ritos cristianos y los antiguos misterios helénicos, paganos, y neopaganos vinculados a la magia.

Además, Ortodoxos y Luteranos aclaran que el vocablo “misterio” no tiene en la tradición ortodoxa el mismo significado que la palabra “sacramento”, junto a una evidente referencia eclesial o comunitaria, cuando especifican que son acciones de toda la Iglesia:

“Sacramentum es la traducción en latín de la palabra griega «mystêrion» y a partir del latín se han desarrollado en Occidente conceptos teológicos específicos. Los misterios se refieren a la operación (energía) inefable de la gracia divina, transmitida en y por los actos específicos celebrados en y por la Iglesia”<sup>160</sup>.

Finalmente, determinan que la palabra “sacramento” ha sido adoptada por los Luteranos conforme a la tradición latina “en la que estas operaciones inefables constituyen los medios para la transmisión de la gracia salvadora, que el Padre da a

158 *Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia*, § 2, en: *Ibid.*, 301.

159 *Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia*, § 2.

160 *Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia*, § 3.

la Iglesia por el Hijo en el Espíritu Santo para la salvación del mundo”<sup>161</sup>; no obstante, sin nombrar específicamente ninguno de los (¿únicos?) “sacramentos evangélicos” admitidos por la tradición luterana.

Visto así, parece como si el texto dejase abierto el *sentido amplio* que abarca el concepto “sacramento”, sin especificar qué elementos necesarios constituyen un “sacramento” ni qué categoría de “actos de toda la Iglesia” son considerados como “misterios”, probablemente por la preocupación ecuménica de no herir la sensibilidad sacramental de nuestros *hermanos ortodoxos* ni *católicos*.

Dada la importancia del asunto y la poca profundización alcanzada en este subtema de trabajo, ambas partes pusieron sobre la mesa el firme compromiso de seguir estudiando la temática sacramental en futuras relaciones de trabajo proponiendo el siguiente tema para una discusión más amplia: *Los sacramentos (misterios) de la Iglesia como medios de salvación*.

Sin embargo, a día de hoy no contamos con muchas noticias como para determinar en qué momento de este diálogo mixto se encuentra el desarrollo de esta temática tan extensa, así como tampoco los avances logrados ni las perspectivas que hay como para alcanzar un documento de acuerdo global<sup>162</sup>. Por eso, desde aquí instamos a que se con-

161 *Palabra y Sacramentos en la vida de la Iglesia*, § 3.

162 Sobre temática sacramental tan sólo tenemos unas breves noticias sobre algunos asuntos tratados por la *Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Ortodoxa y la Federación Luterana Mundial*. Esta comisión se ha reunido a lo largo de dos sesiones plenarias en 2006 en Bratislava (Eslovaquia) y en 2008 en Paphos (Chipre), y una sesión preparatoria de un proyecto de documento común en 2007 en Finlandia, que fue sometido a examen en 2008 para adoptar finalmente un documento común. En dichas sesiones han explorado de forma particular, sobre el tema general: “El misterio de la Iglesia”, el sacramento de la Eucaristía, bajo el título: “La eucaristía en la vida de la Iglesia”, desde dos aspectos: por una parte, desde su dimensión litúrgica, y, por otra parte, desde su dimensión cósmica y social. Con el inicio de dicho tema de trabajo ambas Iglesias han reafirmado su compromiso a favor de la prosecución del diálogo, que “permite avanzar verdaderamente por el camino para un mejor conocimiento mutuo y una mejor apreciación recíproca”. Confróntense estos encuentros en la

tinúen dichos encuentros entre Ortodoxos y Luteranos con vistas a alcanzar una declaración amplia de acuerdo sobre el papel de los sacramentos en la salvación y en la vida de la Iglesia.

### 2.3. Documentos de la Comisión Fe y Constitución

Dos son los documentos de la Comisión Fe y Constitución, que vamos a examinar en esta serie de trabajos que estamos explorando, en los que se han conversado, debatido y puesto en común diferentes cuestiones y problemáticas de sacramentología general: unas relacionadas con el signo sacramental, otras ligadas a asuntos de naturaleza sacramental; muchas de las cuales ya nos hemos hecho eco de ellas en anteriores relaciones y documentos ecuménicos.

#### 2.3.1. *Hacia la koinonía en la fe y vida sacramental*<sup>163</sup>

La Quinta Conferencia Mundial Fe y Constitución se celebró en Santiago de Compostela, España, del 3 al 14 de agosto de 1993 bajo el título: *Hacia la “koinonía” en la fe, la vida y el testimonio*<sup>164</sup>.

En la presentación del informe de la sección III, el texto valora la convergencia alcanzada con el documento de Lima (BEM), así como la respuesta favorable al mismo por parte de las Iglesias que fue exitosa y significa un fuerte estímulo para proseguir el estudio de estos temas en el camino hacia la *koinonía* en la fe, la vida y el testimonio. Además, se subraya que la vida comunal en Cristo se mide y se expresa en la práctica

revista *Irén*. LXXIX, n. 4 (2006) 574-576, LXXX, n. 4 (2007) 618-619, y LXXXI, n. 2-3 (2008) 295-297.

163 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, “Textos de la Vª Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela 1993)”, en: *DiEc* XXVIII, n. 92 (1993) 387-434.

164 Sobre las temáticas abordadas, los progresos y acuerdos logrados, y la evolución acontecida durante este periodo de 30 años transcurridos desde la IVª Conferencia Mundial de “Fe y Constitución” hasta su Vª Conferencia Mundial, véase una reseña en G. GASSMANN, “Montreal 1963 – Santiago de Compostela 1993”, en: *DiEc* XXIX, nn. 94-95 (1994) 209-219.

sacramental. El punto de consenso se establece a partir de la esperanza manifiesta de la relación que puede establecerse entre los sacramentos en particular y un desarrollo más amplio de la sacramentalidad, emanada del diálogo, puede ayudar a que las Iglesias y confesiones cristianas comprendan cómo esta vida común en Cristo y los sacramentos se interrelacionan entre sí. Una descripción aún más detallada de esta amplitud sacramental queda perfectamente expresada en los siguientes términos adoptados por la Conferencia de Santiago:

“En la encarnación, la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, Dios ha comunicado de modo eficaz el misterio de su amor salvífico al mundo. Por el poder del Espíritu Santo, el Cristo Resucitado continúa esta acción salvífica está presente y activo entre nosotros. Con este propósito Dios continúa actuando a través de los seres humanos, en sus palabras, signos y acciones y en elementos de la creación. Así pues, Dios comunica su promesa salvífica y su gracia a los fieles que con su testimonio, las transmiten al mundo. Aquellos que escuchan y reciben con fe y confianza esta acción de la gracia de Dios quedan liberados de su cautiverio del pecado y sus vidas son transformadas. Los que reciben este don y responden en acción de gracias y alabanza participan en la *Koinonía* con la Santa Trinidad y unos con otros, y son enviados a proclamar el evangelio a todo el mundo. Mediante esta acción sacramental, comunicada en palabras, signos y acciones, esta comunidad, la Iglesia, está llamada, equipada y enviada, fortalecida y guiada por el Espíritu Santo para testificar del amor recreador y reconciliador de Dios en un mundo pecador y dividido. Y así, todos los que en la fe anhelan la plenitud de vida de Cristo pueden experimentar los primeros frutos del reino de Dios ya presente, y todavía por realizarse plenamente en un nuevo cielo y una nueva tierra”<sup>165</sup>.

Como bien expresa el mismo texto, una concepción más amplia de la sacramentalidad ayuda a comprender la relación más estrecha entre los sacramentos particulares y totalidad de la vida, pues mientras que la totalidad de la vida puede, por la gracia de Dios, disponer a su presencia salvífica; los signos sagrados indican y visualizan su acción redentora y reconciliadora necesaria a causa del pecado.

165 CONFERENCIA DE SANTIAGO, *Informe de la sección III*, § 5, en: *DiEc XXVIII*, n. 92 (1993) 413; también en *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report in the Process and Responses*, Ginebra 1990, p. 143s.

Desde esta perspectiva se pueden afrontar de nuevo con más optimismo y sin resignación determinados problemas controvertidos que han girado y giran en torno al *número de sacramentos* y la *institución* de los mismos por el Señor. Así como otro tipo de cuestiones relevantes sobre la autenticidad –determinada por la complicitad entre la acción cultural y la vida cotidiana cristiana– y sobre la designación de los sacramentos como “signos” que lleva implícita la comprensión de su *eficacia*. El texto presenta una visión de signo desde una postura de realismo sacramental, libre de los lastres de épocas pasadas, que se opone tanto a la concepción *cosificante* del sacramento, a su eficacia *cosista* (mecánica o automática), como a la comprensión del mismo desde un punto de vista subjetivo y figurativo:

“Por la gracia de Dios los sacramentos efectivamente significan, es decir, representan y realizan la historia y la realidad de la salvación de las que son ellos mismos una parte. La vida vivida y verdaderamente en y por los sacramentos es dinámica y transformadora”<sup>166</sup>.

A pesar de que estas afirmaciones necesiten de ulteriores precisiones, el texto deja de usar expresiones latinas que fueron causa de división y polémica en el pasado, poniendo fin a los conflictos de otras épocas; y abre de este modo el camino hacia un futuro más esperanzador en el que pueden armonizarse y expresarse la diversidad de matices doctrinales y tengan cabida las múltiples expresiones litúrgicas que manifiestan la riqueza del divino misterio salvífico y la unidad de las Iglesias.

### 2.3.2. “Naturaleza” y “finalidad” de la Iglesia como sacramento<sup>167</sup>

Desde sus inicios, el movimiento de Fe y Constitución ha considerado como su razón de ser “la unidad de la Igle-

<sup>166</sup> CONFERENCIA DE SANTIAGO, *Informe de la sección III*, § 9, en: *DiEc* XXVIII, n. 92 (1993) 414.

<sup>167</sup> COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN, “Naturaleza y finalidad de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una afirmación común”, en: *DiEc* XXXVI, n. 112 (2000) 303-357, esp. 319-321. Sobre la sacramentalidad de la Iglesia pueden consultarse algunos estudios desde una visión evangélico-



sia”. En la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, celebrada en Santiago de Compostela en 1993, se recomendó la elaboración de un estudio sobre la “naturaleza y el objetivo de la Iglesia”. En este sentido, Fe y Constitución cuenta con una serie de ventajas, entre ellas, sacarle provecho a los resultados obtenidos por otros sectores del CMI y a los acuerdos teológicos bilaterales de los grupos y comisiones internacionales. El presente texto tiene una doble motivación: un objetivo y un método. Su *objetivo principal* ha sido dar cuenta sobre lo que las Iglesias podían expresar juntas hoy acerca de la naturaleza y el objetivo de la Iglesia, formulando las convergencias y los temas en los que sigue habiendo desacuerdo. En cuanto a su *método*, se expone, en primer lugar, las concordancias frutos de las conversaciones bilaterales y multilaterales de los últimos cincuenta años. Y en segundo lugar, se presentan los temas en los que aún se dan divergencias tanto en las Iglesias como *entre* las Iglesias.

Siguiendo, pues, este esquema de contenido, presentamos los acuerdos y desacuerdos de un breve punto que toca y habla de la Iglesia como “signo e instrumento del designio de Dios”, en el que se aluden a las diferentes comprensiones de la “Iglesia como sacramento” y dentro de esta expresión se incluyen “los sacramentos como signos de salvación de los que es depositaria”.

De común acuerdo, las Iglesias consideran a la Iglesia, junto a sus notas características que la definen (una, santa, católica y apostólica), como “signo y el instrumento del designio de Dios para todo el mundo”. Precisamente, determinan que al hablar de la Iglesia como signo implica la dimensión de “mystêrion”, el cual se aplica también en la tradición

luterana y otra católica: E. JÜNGEL, “¿La Iglesia como sacramento? (I)”, en: *DiEc* XVII, nn. 61-62 (1983) 313-340; y D. SALADO MARTÍNEZ, “La Iglesia, sacramento de salvación (II)”, en: *DiEc* XVII, nn. 61-62 (1983) 341-395. Para un mayor calado sobre la significación de toda esta realidad sacramental eclesial, desde diversos ángulos (bíblico-exegético, dogmático, conciliar, litúrgico...), véase: P. RODRÍGUEZ (dir.), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1983. Y desde una perspectiva luterana más reciente y específica: A. BIRMELÉ, “La sacramentalité de l’Église et la tradition lutherienne”, en: *Irén*. LIX, n. 4 (1986) 482-507.

oriental a los signos sacramentales. Además, la Iglesia es el instrumento mediante el cual Dios quiere realizar lo que ella representa –entre otras cosas– la salvación del mundo en su totalidad. Para dicha salvación se sirve, pues, de los *medios de gracia*<sup>168</sup>.

En cuanto a las cuestiones en las que difieren las Iglesias, unas están relacionadas con la concepción de la Iglesia como sacramento y otras con el hecho de no aplicar de dicho concepto a la Iglesia por varias razones:

“Para varias Iglesias, la expresión «la Iglesia como sacramento» resume la realidad de la Iglesia como signo e instrumento del designio de Dios”<sup>169</sup>.

Las Iglesias que utilizan esta formulación lo hacen porque conciben la Iglesia como la comunión de todos los seres entre sí y con Dios y la felicidad por la que Dios creó el mundo.

“Otras Iglesias no aplican el concepto de sacramento a la Iglesia por las dos razones siguientes”<sup>170</sup>:

- Se pide que haya clara distinción entre Iglesia y sacramentos, puesto que éstos son los *medios* de salvación por los que Cristo sustenta a la Iglesia, y no actos por los que la Iglesia se realiza o actualiza.
- La aplicación del vocablo «sacramento» a la Iglesia puede enmascarar el hecho de que, para esas Iglesias, la Iglesia, como comunión de los fieles, es el signo y el instrumento del designio de Dios.

Otras discordancias –entre las Iglesias– van referidas a la diferente comprensión de los sacramentos ya sea como *signos* o ya fuere como *instrumentos* de la gracia divina:

“Para algunas Iglesias, los sacramentos son «el signo visible de la gracia invisible de Dios». Son «signos eficaces» que significan y transmiten la gracia de Dios. Son signos de la promesa de Dios. Para otros, los sacramentos son el instrumento

168 *Naturaleza y finalidad de la Iglesia*, § 42, 44 y 45, en: *DiEc* XXXVI, n. 112 (2000) 319-320.

169 *Naturaleza y finalidad de la Iglesia*, recuadro: “Iglesia y sacramento”, en: *Ibid.*, 320.

170 *Ibid.*, 321.

de la gracia divina, la ocasión que utiliza Dios para conceder su gracia”<sup>171</sup>.

Aunque el texto no lo precisa, es una idea muy bien asumida y difundida entre la mayoría de las Iglesias que los sacramentos son *signos visibles y eficaces* por los que Dios comunica su gracia divina con ocasión de la realización del sacramento. Pero, estas definiciones son deficitarias al no explicar cómo Dios comunica su gracia, pues no se hace alusión alguna ni a la teoría clásica “*ex opere operato*” ni a ninguna otra expresión; menos aún se menciona la “fe” del receptor requerida para que se dé la *interacción sacramental* entre Dios y el hombre, la cual pensamos que va implícita y que se da por supuesta.

#### 2.4. *La aportación del Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias*<sup>172</sup>

Es bien conocida y estimada la labor desempeñada y la trayectoria recorrida por el *Grupo Mixto de Trabajo (GMT) de la Iglesia Católica Romana (ICR) y el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CED)*, instituido en mayo de 1965, por un acuerdo establecido entre el CEI y la Iglesia católica, como instrumento de colaboración entre estos dos interlocutores. Los asuntos que examinamos a continuación proceden del documento *Octavo informe (1999-2005)*, en el que se presenta un texto de acuerdo sustancial el “Apéndice C”, sobre las implicaciones eclesiológicas y ecuménicas respecto al reconocimiento común del bautismo, dentro del cual se sitúan ciertas cuestiones sacramentológicas dirigidas a este rito, más bien también van referidas a otras acciones culturales. El

171 *Ibíd.*, 321.

172 GRUPO MIXTO DE TRABAJO DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y EL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, *Octavo informe 1999-2005 Iglesia Católica-CEI*, “Apéndice C: Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del bautismo común”, Ginebra-Roma 2005, pp. 53-54. Contrástese este mismo “Apéndice C” en: *DiEc* XL, n. 127 (2005) 338-383, esp. 346-348, en el que aparece traducido el término “rito” por “ordenación/orden”, y aunque esta palabra viene a ser un sinónimo de “rito”, no obstante, señalamos que éste último es el más adecuado para este contexto ecuménico en el que es examinado.

objetivo de este documento de trabajo ha sido ayudar a las Iglesias a tomar conciencia de los logros comunes y su puesta en práctica.

#### 2.4.1. La comprensión ecuménica de «sacramento y rito»

A estas alturas del diálogo ecuménico en las que este grupo mixto se implica en estas problemáticas –tal como venimos presentando– mucho se ha debatido, reflexionado y escrito ya sobre las múltiples designaciones del signo sacramental, sus variables características estructurales y sus respectivas cargas lingüísticas. No obstante, a nuestro juicio, el grupo mixto presenta unas reflexiones que vienen a ser como una *síntesis de conjunto*, por la cual recoge, de alguna manera, las diferencias que subsisten entre las Iglesias y así como el acuerdo progresivo logrado, aprovechando de este modo todo lo estudiado y analizado previamente por otros grupos o comisiones bilaterales.

La problemática se sitúa, por un lado, en torno a la designación del bautismo con el término “sacramento” empleado por *muchas iglesias*, y, por otro lado, *algunas iglesias* que, debido a ciertos reparos sobre su uso, prefieren utilizar la palabra “rito”. No obstante, se sugiere que un análisis retrospectivo histórico puede ayudar a situar la cuestión e indica que no supone tanto factor de división como en un principio se estimaba.

En primer lugar, el texto clarifica que, desde la época antigua, la palabra *mystêrion* o *sacramentum* ha sido siempre como término genérico aplicado al bautismo y la eucaristía, y también al resto de ritos que practica la Iglesia:

- Durante un tiempo, el concepto de sacramento estuvo claramente definido, se entendía como “una acción simbólica hecha de palabras y actos que contenían y manifestaban la realidad (*res*) divina realizada de una vez para siempre en la muerte y resurrección de Cristo por nuestra salvación”<sup>173</sup>.

173 GMT ICR/CEI, *op. cit.*, “Apéndice C”, § 22, p. 53.

- Pero en el decurso de la escolástica latina, la noción fue analizada y sufrieron mutaciones algunos de sus elementos que desembocaron en erróneas interpretaciones. Se difundió la creencia de una *eficacia sacramental mecánica* como si la gracia se diera de un modo *automático* por la realización del sacramento (esta fue una idea tergiversada de la famosa teoría *ex opere operato*).

En segundo lugar, se afirma que la palabra “rito” también alude a determinados actos del culto y la liturgia misma de la Iglesia, practicados siguiendo el mandato y ejemplo de Jesucristo en la Escritura. De lo cual se derivan varias apreciaciones:

1. La primera apreciación que se presenta es la analogía existente entre los que usan el vocablo “sacramentos”, que también son vistos éstos como ritos.
2. La segunda, se atiene a la historicidad de su empleo, que fue adoptado por algunos grupos en la época de la Reforma debido a las discusiones polémicas sobre si ciertos actos litúrgicos fueron o no realmente instituidos por Cristo y, por ende, la negativa a aceptar ciertas tendencias sobre la causalidad de la gracia, implícitas en la noción de sacramento. Estas afirmaciones dan lugar a dos visiones concomitantes:
  - a. “Algunas” Iglesias que usan sólo la palabra “rito” referida a los dos actos (bautismo y eucaristía), lo perciben como una realidad ya realizada y que es ahora eficaz por la fe.
  - b. “Otros” que emplean solamente el vocablo “rito” le dan un significado “sacramental”, en correspondencia con la misma explicación que le dan a “sacramentos” las Iglesias que utilizan este término.
3. El caso es que quienes describen al bautismo como “rito” quieren, por un lado, salvaguardar un modo de entender su atestiguación evangélica y, por otro, su carácter confesional de adhesión a Cristo y la libre iniciativa de Dios para promover la fe y la conversión del creyente. Detrás de esta forma de pensar parece

estar una praxis similar al proceso iniciático que se practicaba en la Iglesia antigua mediante el catecumenado, por cuanto se requiere una fe madura del aspirante (o neófito). Con esta idea se da a entender una concepción iniciática más cercana al cristianismo primitivo, a la vez que se defiende una visión de signo desde una posición de realismo sacramental, por la misteriosa participación activa de Dios en el rito. Como consecuencia de esta opinión se dan dos comprensiones distintas:

- a. Quienes a menudo han malinterpretado esta opinión, niegan que Dios esté activo de alguna manera ni que done su gracia en el rito.
- b. Los que defienden una correcta comprensión, argumentan que en este rito (bautismal) se da un acto de fe auténtico por la participación en el misterio central de Cristo presente y “la amplitud de la gracia de Dios, ya activa en nuestras vidas antes del bautismo y también en el bautismo”<sup>174</sup>. Esta forma de hablar implicaría la aceptación de que Dios da su gracia de forma misteriosa.

Aunque todos estos planteamientos y sus reflexiones van referidos al bautismo como acto litúrgico, deducimos una argumentación similar para todo el espectro sacro-cultural que celebra la Iglesia, en cuanto que estas consideraciones bien comprendidas son, por consecuencia, extrapolables y aplicables al resto de “sacramentos” o “ritos”.

Si hemos seguido bien el desglose presentado parece que, en principio, los malentendidos se basaban en un uso lingüístico diverso; pero resulta que para otros grupos, después de estas aclaraciones, las diferencias continúan subsistiendo. No obstante, después de todo lo dilucidado, la mayoría de las tradiciones eclesiales podría estar de acuerdo en admitir dos aspectos de carácter sacramental<sup>175</sup>:

1. Las realidades que la Iglesia celebra “sacramentos” o “ritos” llevan a los cristianos a los misterios cen-

174 GMT ICR/CEI, *op. cit.*, “Apéndice C”, § 23, p. 53.

175 GMT ICR/CEI, *op. cit.*, “Apéndice C”, § 24, p. 54.

trales (participación en la muerte y resurrección) de Cristo.

2. También afirmarían que los ritos/sacramentos son expresión de las realidades divinas e imagen de la que es ya verdad, y también son instrumentales porque Dios los utiliza para crear una nueva realidad.

Estos dos modos afines de concebir la realidad del misterio sacramental representan puntos de partida diferentes para considerar la interdependencia de la *fe como proceso progresivo* –una vez recibida la gracia del “sacramento”, el progreso de la fe se va alcanzando a lo largo de la madurez de la vida cristiana–, y la *fe como acontecimiento decisivo* –que culmina en un compromiso de fe personal en el momento de la realización del “rito”.

### 3. PUNTOS CONVERGENTES Y DIVERGENTES ENTRE LAS DISTINTAS CONCEPCIONES ECUMÉNICAS DEL SIGNO SACRAMENTAL

Con la siguiente exposición recapituladora pretendemos visualizar cuáles han sido los progresos, a lo largo de los múltiples diálogos interconfesionales, sobre la percepción de los elementos doctrinales y teológicos del *signo sacramental* que comúnmente comparten la mayoría de Iglesias; y también cuáles son los puntos elementales en los que siguen persistiendo divergencias y se distancian todavía.

Así pues, asistimos a una declaración distintiva hermenéutica sobre cuáles son las convergencias y divergencias en dos planos diferentes y a su vez interconectados entre sí: *plano doctrinal-teológico* y *ritual-litúrgico*. Destacaremos aquellos aspectos en los que se identifiquen las Iglesias con unas connotaciones u otras en función del grado de consenso y disenso que concedan dentro de un ámbito u otro.

#### *Convergencias en la concepción de signo/sacramento*

- *En el plano doctrinal-teológico:*

- Reformados y Católicos están de acuerdo en conceder el mismo valor de importancia y eficacia sacramental a la Palabra y a los Sacramentos.

- Los grupos (Protestantes/Católicos, Ortodoxos/Veterocatólicos) que han examinado el concepto de “símbolo”, aprecian un mayor valor de las connotaciones que la *categoría simbólico-real* aporta al *sacramentum*, al *mystêrion*, y en definitiva genéricamente al *signo sacramental*.
- Aunque la tradición protestante siempre ha apelado en el concepto “institución” de los sacramentos a un encargo instituyente de Cristo atestiguado en la Escritura, hoy se acerca más al resto de tradiciones (en especial a los Católicos), al aceptar una concepción *institutiva* (similar a como se concebía en la época medieval), en la que interviene el obrar y el fundamento del acontecimiento del Jesús *pre* y *postpascual* en su conjunto y el desarrollo postpascual de la vida sacramental de la Iglesia.
- Evangélicos y Católicos concuerdan en que la promesa de salvación y eficacia de la gracia son elementos constitutivos del sacramento. Dicha promesa salvífica significa la concesión del perdón de los pecados para la remisión del pecador, que conlleva su incorporación a la comunidad (*fides*).
- Todos los bandos afirman que para que el sacramento sea *eficaz*, es decir, surta su efecto salvífico por la gracia, es también indispensable la “fe” (*fides*), pero no sólo la *fe* de quien lo administra, sino que más necesaria es la *fe* que se *presupone* de quien lo recibe.
- Todos los bandos admiten la primacía de los dos “sacramentos evangélicos” (bautismo y eucaristía), sobre el resto de las “acciones litúrgicas” (Luteranos/Menonitas), de los otros “ritos comúnmente llamados sacramentos” (Anglicanos/Methodistas), y de los otros “cinco sacramentos” (Católicos/Veterocatólicos/Ortodoxos).
- Ciertos grupos comprenden hoy la concepción de “signo sacramental” de forma más completa e integral, pues tienden a desechar la antigua concepción *cosista* del sacramento, y a desmarcarse de la comprensión de la *eficacia cosificada* (mecánica y



mágica) y *subjetiva*, anteponiendo a ellas una visión más amplia de la sacramentalidad y de realismo sacramental, a la que cada vez más están tendiendo las múltiples Iglesias.

• *En el ámbito ritual-litúrgico:*

- Luteranos y Anglicanos aceptan el término “sacramento” en el ámbito doctrinal, pero hay algunos entre ellos a los que no les supone una contradicción querer extender el vocablo a otros “ritos” dentro de sus respectivos ambientes litúrgicos, conectando así en una sintonía sacramental con la inmensa mayoría de los grupos (Católicos/Veterocatólicos/Ortodoxos).
- Aunque los Reformados en general, sólo aplican la palabra “sacramento” a los dos considerados “evangélicos”, no por ello les restan carácter sacramental ni salvífico a los restantes ritos, coincidiendo en esta postura con el resto de grupos que han discernido el tema.
- Casi todos los bandos han manifestado de forma directa o indirecta el vínculo particular de cada uno de los “actos litúrgicos” con el misterio pascual (muerte y resurrección) de Cristo.
- Todas las partes admiten la existencia y necesidad de unos elementos/signos visibles/sensibles no verbales (*materia*) y la palabra audible (*forma*) en la realización del “sacramento” o “signo sacramental”.
- Todos los grupos ponen de relieve la *epíklesis* (invocación del Espíritu Santo) como elemento común y constitutivo a todos los actos sacramentales en sus respectivas praxis culturales.
- La mayoría de las confesiones (salvo los Menonitas) coinciden en la concesión de la gracia divina (*santificante* y *sacramental*) en la celebración de los sacramentos. Pero mientras que unos sostienen que el Espíritu Santo confiere la gracia *en* y *por* los sacramentos que la “contienen” y “comunican” *ex*

*opere operato*, otros defienden que Dios transmite esta gracia de forma misteriosa, sin especificar de qué manera.

- Todos los grupos admiten que se dan dos *dimensiones* comunes a todo sacramento: la referencia *personal* y la *comunitaria*. Acentúan tanto la dimensión *antropológica* que exige la fe personal y las disposiciones internas, como la dimensión *eclesial* que implica la aportación de la fe colectiva y la participación activa de toda la comunidad en el misterio de Cristo expresado en las acciones eclesiales.

### *Divergencias emergentes en el signo sacramental*

- *En el plano doctrinal-teológico:*
  - Para los Católicos y Ortodoxos el *número septenario* admitido en sus concepciones dogmáticas, viene a significar expresión de *plenitud*. Aunque los Evangélicos no lo comprenden igual ni lo aceptan tal cual, admiten que el número de sacramentos dependería de una inteligencia de *signo* más estrecha o más amplia.
  - A pesar de sus múltiples interpretaciones y tentativas, hoy por hoy los Protestantes no tienen un especial interés por fijar un determinado número de sacramentos; tampoco han elaborado ni definido categóricamente un concepto particular de sacramento ni en *sentido amplio* ni *estrecho*.
  - Los Menonitas se distancian del resto de Reformados y comuniones porque en su teología no aplican el vocablo “sacramento” a los dos sacramentos considerados “evangélicos” por los demás. Sino que los designan con el nombre de “instituciones”, una palabra análoga para calificar las acciones simbólicas que Católicos, Ortodoxos y otros grupos denominan con el nombre de “sacramentos/misterios”.
  - Algunas Iglesias trasladan el concepto “sacramento” a la Iglesia, en el sentido de “signo e instrumento del designio de Dios”. Las Iglesias que no se lo apli-

can piden que se aclare la distinción entre “Iglesia como sacramento” y los sacramentos, ya que una inexacta diferenciación interferiría en la forma de interpretar la Iglesia como mediadora de la salvación y los sacramentos como medios de salvación y, además, puede oscurecer el hecho de que la Iglesia no sea bien entendida según unos como “signo e instrumento” del designio de Dios o según otros como santa y pecadora al mismo tiempo.

- Entre las Iglesias se dan comprensiones diferentes en la forma de describir los sacramentos que entraña a su vez la concepción de la *eficacia* del mismo: pues para unas, “son signos visibles de la gracia invisible”, o sea, signos eficaces por los que Dios transmite su gracia; en cambio, para otras, los sacramentos “son instrumentos de la gracia divina”, la *ocasión* por la cual Dios confiere su gracia.

- *En el ámbito ritual-litúrgico:*

- Los Ortodoxos reconocen la importancia de la Palabra en el *mystêrion*, pero en la liturgia destacan la preeminencia de éste sobre aquella, eso sí, sin rebajar la categoría sacramental que le asignen y corresponda a la Palabra.
- Los Reformados en general, respetan el uso de los Católicos y demás grupos de la palabra “sacramento”, en *sentido amplio*, para los otros cinco “ritos” de la *heptada sacramental* admitida en sus respectivas praxis litúrgicas; pero sólo conceden litúrgicamente la denominación del mismo, en *sentido estricto*, a los dos “sacramentos evangélicos”.
- Los Luteranos practican otras acciones sagradas en su liturgia para determinadas situaciones de la vida, pero las comprenden no como “sacramentos” sino como “gestos de bendición”, y los ven orientados al bautismo y a la eucaristía.
- Los Menonitas no creen que la celebración de la *institución* confiera la *gracia sacramental*, sino que significa la obra salvífica de Cristo e invitan a parti-

cipar en la vida pascual de Cristo, aunque admiten que es ocasión de encuentro con el don salvífico de la gracia divina en Cristo.

- A colación con esta gracia divina, los Evangélicos defienden que sólo a los dos “sacramentos evangélicos” se vincula una promesa salvífica y eficacia de la gracia; en cambio, los Católicos y Ortodoxos aplican estos mismos criterios para cualquier sacramento del septenario sacramental. No obstante, los Evangélicos admiten que en las restantes acciones están ligadas promesas divinas especiales, en la medida en que otorgan la bendición de Dios, para una determinada situación vital.
- A partir de este discernimiento comprobamos que, en algunas concordancias, las Iglesias tendrán todavía que perfilar determinados contenidos significativos, que si bien comparten de forma conjunta no son expresados ni entendidos de la misma manera, para buscar de algún modo un vocabulario concordado y afín con lo que promulgan y practican. Sobre las discordancias se aprecian distanciamientos notables. Tales discrepancias tendrán que seguir dilucidándose y discutiéndose en sucesivos debates y reuniones con vistas a alcanzar un contenido estructural sacramentario común, que esté más enriquecido con las aportaciones de todas las confesiones cristianas participantes en el movimiento ecuménico, para que ayude a despejar interpretaciones erróneas o diversas y a reflejar las convicciones particulares e identidades tradicionales, y asimismo que esté ajustado a las necesidades y problemáticas locales.

#### 4. RECOMENDACIONES FINALES

##### 4.1. *Hacia una declaración consensuada sobre la naturaleza del signo sacramental*

Hemos apreciado la dificultad añadida que conlleva el hecho de que la realidad conceptual de un “término” sacramental abarque e integre bien todas las notas, características

y cuestiones sacramentológicas de las variadas teologías y doctrinas sacramentales que han aflorado entre las múltiples Iglesias cristianas.

Por eso mismo, creemos que uno de los aspectos en los que debería alcanzarse un acuerdo ecuménico entre las Confesiones, podría ser la elaboración de una nueva y más completa definición de “*mystêrion*” o “*sacramentum*”, que recapitulase todo el contenido teológico y el juego lingüístico del sacramento y el misterio, desde la categoría de *símbolo* que la teología contemporánea se está esforzando por recuperar.

Un ejemplo de este esfuerzo de síntesis conceptual lo hicimos ya en un estudio anterior en el que propusimos una definición, con pretensión ecuménica y consensuadora, más amplia e integradora de aquellos acentos teológicos aún fluctuantes, divergentes o emergentes:

“El *mystêrion* es un símbolo sensible, eficaz y actualizante de la gracia divina invisible que Dios transmite al hombre para su santificación (deificación progresiva), por medio de la cual se da una mutua y plena interacción entre Dios y el hombre, este misterio se realiza en el seno mismo de la Iglesia, por voluntad de Cristo y gracias a la acción (por la invocación) del Espíritu Santo”<sup>176</sup>.

Ciertamente definiciones se podrían generar y aceptar varias y diversas, con tal de que conserven los criterios antes aducidos. Por eso, reparando en la complicación que puede arrastrar la anterior propuesta, manifestamos nuevamente nuestro deseo de que quizás otra de las mejores formas de conciliación ecuménica deba pasar necesariamente por la aceptación de un “concepto universal común” a todas las Iglesias. Tal como hemos indicado en alguna ocasión a lo largo del estudio (cf. en las relaciones con los Metodistas), en nuestra modesta opinión podría valer el término genérico de “rito sacramental”; o en su defecto, la noción de “sacramento”<sup>177</sup> con tal de que abarcase el significado de los conceptos de *rito*,

176 J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “Evolución del concepto *mystêrion* en la tradición de la Iglesia oriental”, en: *Proyección* LVI, n. 233 (2009) 169-191, esp. 191.

177 Por la dificultad que conlleva descartar el vocablo “sacramento” entre las Iglesias ecuménicas, como apuntaba ya el Grupo de Les Dombes (1980).

*signo, símbolo y misterio*, y que fuera extensible y aplicable a todo el universo sacramental de acciones litúrgicas practicadas en las Iglesias y a su vez integrase todos los elementos característicos de la realidad sacramental que hemos explorado en los conceptos de “signo”, “mystêrion” y “sacramento”.

Tal como hemos comprobado, han sido muchas más de las que esperábamos las características esenciales de los “signos sacramentales” que son compartidas (en diverso grado de sintonía) por la inmensa mayoría de las Iglesias confesionales: unas Comuniones acentuando aquellos elementos reflexionados a partir de los usos cotidianos en sus liturgias; otras Iglesias enfatizando aquellos rasgos atribuidos a los ritos sagrados fruto de la reflexión y profundización teológica dogmática, deducidos a partir de una praxis litúrgica en las tradiciones o derivados de la confrontación con los actos litúrgicos de otras tradiciones eclesiales. De entre los componentes del signo que han sido unánimemente compartidos y conjuntamente consensuados destacamos: la *institución* por Cristo; la *promesa* de salvación; la dispensación de la *gracia específica*; la *presunción* de la fe; y los elementos sensibles (*materia*) y la palabra (en *forma*) de *epiclesis* comunes a todo sacramento.

Como hemos podido apreciar, no sólo en la teología católica sino también en la teología ortodoxa e incluso reformada, se ve el acontecimiento sacramental no solamente bajo el prisma del *principio cristológico* sino también desde su *carácter pneumatológico* (por la insistencia hecha en la *epiclesis* y acción del Espíritu Santo), necesarios para una correcta comprensión y actualización de todo lo que conlleva el signo sacramental. Todo esto ha sido manifestado por los teólogos católicos, reformados y ortodoxos que han participado en un clima de confianza y con mucho esfuerzo e ímpetu en la búsqueda de un entendimiento y reconocimiento mutuo de sus praxis sacramentales en los encuentros ecuménicos desarrollados.

Así parece como si el movimiento ecuménico hubiera cambiado la dirección de las diferentes influencias, pues si desde la época escolástica, las influencias han estado marcadas de Occidente a Oriente, ahora estas influencias no van sólo en una dirección; sino más bien de Oriente a Occidente, es decir, se está dando un cambio de dirección e influjo de la

tradición oriental de los *mystéria* en la doctrina sacramental occidental contemporánea.

Pero además de esas dos dimensiones principales señaladas, han aflorado otras tantas que estaban en el olvido de la conciencia teológica y eclesial. Pues se han puesto de relieve: la *dimensión trinitaria, simbólica, antropológica* (personal), *eclesial* (comunitaria), *social y escatológica*. Por eso, para conformar y completar bien el entramado de todo este mosaico sacramental de cara a la confección de un significado conceptual genérico de “rito” o “sacramento” interconfesional, él mismo debe de llevar incluidas todas estas dimensiones y connotaciones propias atribuidas generalmente a los conceptos examinados en esta investigación.

#### 4.2. *Algunas recomendaciones a las Iglesias*

1. Una de las piezas claves para el entendimiento y acuerdo mutuo debe ser la *clarificación de los términos teológicos* que corrientemente usan las Comuniones en sus praxis, doctrinas y en los diálogos, esto es, la significación exacta de los mismos según sea lo que quieran expresar las distintas Iglesias, mediante la elaboración de un vocabulario ecuménico que asocie bien los puntos de consenso y diferencias.

2. Incluso, además de la perspectiva antes sugerida de un “concepto universal genérico”, ésta podría cumplimentarse con otra posibilidad, que consistiría en lograr un acuerdo acerca de un vocabulario ecuménico específico con diversos conceptos para determinadas “acciones simbólicas”, como puede ser: *rito, gesto de bendición, acto litúrgico...*, dependiendo de en qué momento o situación concreta (ámbito litúrgico, conceptualización dogmática, concepción ecuménica...), un determinado vocablo exprese, represente e integre mejor el equilibrio de ciertas perspectivas teológicas suscitadas aquí.

3. En cuanto al *número sacramental*, éste no debería limitarse ni acotarse –como se ha hecho en otras ocasiones– dentro del universo sacramental, sino que, tal y como venimos postulando, desde una comprensión más rica y amplia de la sacramentalidad se podrían y se deberían incluir otros “ritos sacramentales” que practican con normalidad y regularidad

determinadas Iglesias como son: la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa e incluso la Iglesia Anglicana y Metodista. Nos referimos a los muy estimados “sacramentales” (*sacramentalia*), que para estas Iglesias están dentro de sus estructuras sacramentarias.

4. Todas estas aproximaciones teológicas y reconocimientos sacramentales entre las Iglesias nos deberían de llevar a la visión de un realismo sacramental más objetivo en el *sacramentum/mystêrion*, que se oponga definitivamente a las concepciones tradicionales de sacramento y, más aún, que implique eclesiológica y ecuménicamente la superación de las mismas –que han imperado y divagado en la conciencia colectiva común y en los manuales confesionales– como son: el *sacramentalismo cosificante* (o *cosifismo*), el *sacramentalismo mecánico-mágico*, así como una comprensión del mismo desde un punto de vista *subjetivo o figurativo*.

5. Quizás la conciliación de posiciones interconfesionales también deba pasar por la elaboración de una “doctrina sacramental acordada”, en la que se aprecie tanto los conceptos y contenidos teológicos *compartidos* unánimemente (por todas las Iglesias), como los términos y elementos teológicos *diferenciales* (específicos de algunas Iglesias) que puedan coexistir en dicha formulación doctrinal común.

6. Para realizar esta obra de tal magnitud y envergadura será necesaria la convocatoria de una nueva relación de trabajo por parte de la “Comisión Fe y Constitución” del *Consejo Mundial de Iglesias*, para que reúna a miembros de todas las Confesiones e Iglesias cristianas que participan en el diálogo interconfesional, las cuales tienen conciencia de formar una gran familia eclesial que busca la unidad de la fe, de la vida sacramental y la plena comunión en la autodonación de Dios en Cristo a los hombres.

José Manuel Fernández Rodríguez  
*Facultad de Teología de Granada*