

TRES OBSERVACIONES AL DOCUMENTO

Siguiendo la amable invitación del Director de «Diálogo Ecuménico» pongo por escrito, concisamente, tres de mis intervenciones en el Symposium habido en Madrid.

Importa subrayar al principio algo de lo que son bien conscientes los redactores de este documento: no se trata de un texto unitario, sino que es en realidad el conjunto de cinco textos distintos, que renuncian expresamente «a todo intento de síntesis» (n. 11). De ahí que sea muy difícil dar una impresión global del mismo. Los cinco documentos o capítulos son: 1. La relación de Cristo a la Iglesia; 2. La autoridad doctrinal en la Iglesia; 3. La presencia de Cristo en el mundo; 4. La Eucaristía; 5. El ministerio. Mis observaciones, dada la limitación de espacio, se van a limitar a lo estrictamente eclesiológico. He de advertir también que, por la naturaleza del documento y el lenguaje empleado, no es siempre fácil discernir «el respectivo grado de asentimiento, de disentimiento y de cuestiones que quedaron abiertas» (n. 12).

El documento tiene el mérito indiscutible de ser el primer intento, a este nivel, de fijar una plataforma común de diálogo entre las dos Confesiones, católica y reformada, sobre temas que, durante siglos, las han opuesto entre sí. Basta conocer un poco de esta historia para valorar positivamente el solo hecho de llegar a este resultado que estamos valorando. El documento testimonia, por otra parte —como es común en este tipo de textos—, el esfuerzo por discernir lo permanente en la Iglesia, según la Revelación divina, y lo que es coyuntural, fruto de las diversas épocas históricas y cambiante con ellas. Ese esfuerzo, bien realizado, es connatural al diálogo ecuménico, pues de todos es sabido que, en la futura «re-unión» de los cristianos, a nadie se le debe exigir más de

lo necesario, admitiendo la Iglesia de Cristo, como enseña la historia, una legítima variedad en su propio seno. Este esfuerzo por discernir lo permanente y lo cambiante forma parte, insisto, del método propio del diálogo ecuménico. El riesgo aparejado es también evidente: el anhelo de la unión, el ferviente deseo de superar obstáculos puede fácilmente desembocar —si no se equilibra con un exigente rigor teológico— en un «reduccionismo» doctrinal, para lograr mejor el asentimiento de las dos partes. Desde esta óptica hago mi primera observación crítica.

1. Nuestro documento, en los nn. 15-17 señala «algunos rasgos esenciales de la Iglesia según el N.T.». Especialmente lo que se dice en el n. 16 sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo y Esposa, así como sobre la necesaria fundamentación cristológica y pneumatológica de la Iglesia, me parece del todo correcto. Son unos breves párrafos que apuntan al misterio de la Iglesia «objeto del *Credo*, que no puede ser completamente captada por una descripción histórica y sociológica» (n. 16). En el n. 18 se nos dice que «fuera de los trazos esenciales que se acaban de exponer y que se imponen en todo tiempo y en toda cultura», las *formas* que adopta la Iglesia son, simplemente, resultado de la herencia histórica y de la situación socio-cultural, incluida la época neotestamentaria, pues ya en el N.T., encontramos «modelos diferentes» de estructuras eclesiales, en los que toman forma concreta los «rasgos esenciales» de la Iglesia una.

Esta postura me parece difícilmente admisible como expresión de un patrimonio común a católicos y reformados. La razón es que entre esos «rasgos» permanentes (nn. 15 a 17) no se ha mencionado absolutamente nada que se refiera a la *estructura y constitución* de la Iglesia. En este campo parece no haber nada que vincule a todas las épocas de la Iglesia. Se diría que lo que se ha venido llamando el aspecto «visible» de la Iglesia queda por completo en manos del devenir histórico. Si efectivamente esto fuera así, se habría aceptado sencillamente un principio de radical relativización de la constitución de la Iglesia y de su estructura ministerial. No me parece que esto sea aceptable incluso desde las posiciones reformadas originarias. Por lo demás esta postura del primer documento entraría en cierta contradicción con el documento n. 3 («La presencia de Cristo en el mundo»), cuando éste alude al mismo problema en los siguientes términos: se trata

—dice— «de precisar lo que pertenece al *establishment* de la Iglesia y lo que proviene de las estructuras que Cristo ha tenido intención de dar a su Iglesia» (n. 66). Aquí aparecen, contrapuestas a lo cambiante, unas «estructuras» propias de la Iglesia que se remontan a la voluntad de Cristo. Este segundo planteamiento tiene mayor fecundidad para un verdadero diálogo ecuménico, encaminado a esclarecer cuáles sean esas estructuras.

El planteamiento del documento primero, por otra parte, se manifiesta como excesivamente influido por cierta exégesis que minimiza el «papel directo de Jesús en los orígenes de la Iglesia» (n. 20). Desde esta posición, el problema señalado en el documento tercero («las estructuras que Cristo ha tenido intención de dar a su Iglesia») se volatiliza. Pero esta es —no lo olvidemos— la cuestión eclesiológica central del ecumenismo.

En este sentido, estimo que debería procederse a una nueva meditación conjunta del problema.

2. El documento 4 («La Eucaristía») adopta un buen método ecuménico al tratar de comprender el misterio eucarístico desde sus orígenes bíblicos, profundizando en las categorías «memorial» y «alianza», pero parece dejarse llevar de prejuicios teológicos al descalificar, sin análisis serios, la grave problemática que designa como «objetivización esclerotizante» (n. 71), expresión, sin duda, excesivamente emocional. En este sentido llama la atención la ausencia casi total de referencias al capítulo 6 de San Juan. Si la doctrina eucarística del cuarto evangelio se hubiera tomado más en consideración, se habría evitado también la exclusión —un tanto precipitada (n. 70)— del problema del «modo» de la presencia de Cristo en la Eucaristía.

El documento insiste, con razón, en que la presencia de Cristo y de su misterio redentor en la celebración eucarística es algo complejo, lleno de matices y grados. Pero una vez y otra evita el plantearse derechamente la cuestión de cuál sea lo específico de esa presencia en los dones sagrados. La fórmula que emplea —la presencia de Jesucristo en la Eucaristía es «a la vez sacramental y personal»— no logra dar con lo específico. He aquí cómo la explica: «es *sacramental* en el sentido de que en la comunión eucarística de su cuerpo y su sangre, el misterio de Cristo toma una forma concreta. Es también una presencia *personal*, porque Jesucristo en persona

está directamente presente, comunicándose a nosotros en su doble realidad de verdadero Dios y de verdadero hombre».

No puedo menos de suscribir esta fórmula. Pero, a mi entender, esa descripción de la presencia *sacramental* y *personal* no es *específica* de la Eucaristía, sino que es *común* a los demás sacramentos, en concreto, al Bautismo, admitido como tal por nuestros hermanos reformados. También en el Bautismo hay una presencia *sacramental* de Cristo —«Cuando Pedro bautiza es Cristo el que bautiza, cuando Judas bautiza es Cristo el que bautiza» (S. Agustín)— y una comunicación *personal* de Cristo con el bautizado, «que vive para Dios en Cristo Jesús Señor Nuestro» (Rom 6, 11). Sigue, pues, pendiente la profundización en lo propio y específico de la presencia real de Cristo en los dones eucarísticos, profundización exigida por los mismos textos del NT. No es una cuestión accesorio, sino capital. La tradición católica, cuando se refiere a la presencia real-sustancial de Cristo en la Eucaristía, no estima ser deudora de una «objetivación esclerotizante», sino receptora de la Revelación bíblica, que debe ser contrastada en el diálogo ecuménico. Por eso encuentro poco fundado el n. 91 del documento, cuando sus redactores afirman que estiman «haber llegado a una concepción común de la significación, la finalidad y la doctrina *fundamental* de la Eucaristía, concepción que es conforme a la Palabra de Dios y a la tradición universal de la Iglesia». Me he limitado en mi observación a señalar un aspecto *fundamental* de la doctrina de fe acerca del misterio eucarístico no incluido en esa «concepción común». Tan fundamental, que incide en todos los demás aspectos —sacrificio, comunión, *synaxis*, etc.— del *mysterium fidei*.

3. Por lo demás, en materia tan grave como es la doctrina eucarística, se echa de menos en el texto una mayor atención a los puntos de «disentimiento» —si es que los redactores los han encontrado—, que encuentro expresados con gran honradez en otros lugares, por ejemplo, en el documento 2 («La autoridad doctrinal de la Iglesia»), a mi entender el más logrado de los cinco textos. Allí, al hablar de la Escritura, del canon bíblico y de la infalibilidad no se esquivan los problemas, que quedan centrados e individuados, aunque haya aspectos discutibles. Así, al hablar de la función de las «confesiones de fe» en la Iglesia, no se omite señalar esta insoslayable cuestión: «en lo que concierne a la enseñanza, para los reforma-

dos la comunidad en su conjunto es la responsable y la que *delega* en hombres cualificados; mientras que, para los católicos existe una responsabilidad propia del ministerio pastoral, que está enraizado en la comunidad creyente, pero cuya autoridad no le viene por *delegación* de la Comunidad» (n. 37). Entiendo que este tipo de acotación de las cuestiones es fundamental para un diálogo ecuménico en profundidad.

PEDRO RODRIGUEZ
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

SOBRE LA HOSPITALIDAD EUCARÍSTICA

La intercomuniación es un problema que ha diegado desde siempre al movimiento ecuménico y que está vivo en cuantas se movían en el mismo. El documento «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo» considera la cuestión como urgente desde el punto de vista positivo (n. 80). Ya el decreto *Unitatis Redintegratio* ponía en guardia ante el hecho de que se usara la comunión «a través del sacramento (liturgia) como medio para establecer la unión de los cristianos». Pero el mismo decreto y el posterior Directorio ecuménico daban posibilidades de comunión en lo estricto en determinadas circunstancias.

Tres hechos notables debían ser subrayados al respecto. Sucediaron el año 1966. En París, el día de Pentecostas, sacerdotes católicos, pastores reformados y líderes de otras confesiones celebraron en común la Eucaristía en una casa privada.¹ El segundo hecho de hospitalidad bien distinta es la invitación que la Iglesia de Suecia hizo a los participantes de la reunión de Uppsala a tomar parte en la celebración eucarística del domingo 7 de julio.² Por último, con ocasión de la Conferencia de Medellín cinco observadores piden ser admitidos a la mesa en virtud de las disposiciones del Directorio de Ecumenismo n. 85 y se les concedió autorización total por

¹ *Liturgia Teologuena* 1967, n. 37.

² La documentación de esta celebración se halla en *Documentos para el Día de Pentecostas 1966* (nos. 7-12, julio de 1966). Un poco más, la Eucaristía de Pentecostas 1966 (documentos de reflexión), *Comunión de Oregón*, O. Crummet, etc., ante el hecho de haberse en su lugar primitivo, en 1965.

³ Cf. *Journal d'Église*, vol. 7, *Recevoir d'autres chrétiens* 1966, 134; el rapport en la *Sección de Interrelaciones ecuménicas*, p. 305 (1965) y, *Journal Théologique*, en *La Documentation catholique*, n. 1584 (1965), 1210.