

BAUTISMO, EUCARISTIA Y MINISTERIO

Una respuesta católica. 1987

La respuesta de la Iglesia Católica al documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (Lima 1982), de la Asamblea Plenaria de Fe y Constitución, conocido con el nombre de sus siglas (BEM), fue fechada el 21 de Julio de 1987 y enviada a Ginebra el siguiente mes de Agosto. La elaboración de esta respuesta no pudo concluir hasta que las Conferencias Episcopales católicas, algunas Facultades de Teología y otros organismos hubieron concluido el estudio del BEM. Un proceso largo y laborioso. Todas las respuestas, solicitadas por el Secretariado para la Unidad, fueron estudiadas por teólogos consultores de este organismo vaticano, los cuales elaboraron un anteproyecto de respuesta oficial católica al documento ecuménico. Este anteproyecto fue revisado y enriquecido por la Congregación para la Doctrina de la Fe, llegándose finalmente al documento enviado a la Comisión de Fe y Constitución.

Entre las diversas respuestas preparatorias del trabajo vaticano figura la de la Conferencia Episcopal Española, publicada en su día en el órgano de la Comisión de Relaciones Interconfesionales, y elaborada por teólogos y obispos de esta Comisión episcopal y de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia. Véase esta respuesta en *Boletín Informativo* (1986) 3-6.

Diálogo Ecuménico dedicó la atención debida al importante documento BEM, sumándose a su análisis y recepción. Cf. *Diálogo Ecuménico* 18 (1983), donde además de hallar el texto de Lima 1982, el lector podrá encontrar artículos de los profesores D. Borobio, D. Salado Martínez y M. M.^a Garrigo Guembe sobre distintos aspectos del documento ecuménico. El texto del mismo fue incorporado por

A. González-Montes al Anexo IV (documentos de Fe y Constitución: FC/4) del *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986), pp. 888-931. Las referencias entre paréntesis que el lector encontrará en la respuesta católica al BEM, que ofrecemos a continuación, se refieren siempre al lugar aludido por ella del documento BEM según la edición del mismo en el *Enchiridion oecumenicum. Diálogo Ecuménico* volvió sobre el BEM, para ofrecer un artículo del Dr. Teófilo Moldovan sobre el mismo, en el cual recoge sustancialmente los puntos de la respuesta oficial de la Iglesia Ortodoxa Rumana al BEM. Cf. *Diálogo Ecuménico* 22 (1987) 45-58. Después publicó una colaboración sobre el ministerio en el BEM, del Dr. A. Cardoso de Pinho. Cf. *Diálogo Ecuménico* 24 (1989) 383-391. En el presente número (pp. 369-396) el Dr. A. Houtepen analiza las respuestas de las iglesias al BEM.

La traducción española de la Dra. Rosa María Herrera García ha sido realizada sobre la versión francesa del órgano vaticano del Secretariado para la Unidad, *Service d'information* 65 (1987/III-IV) 130-150. Ha sido revisada teológicamente por el Prof. A. González-Montes.

I.—INTRODUCCION

PRELIMINARES

El documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) de Fe y Constitución aparece como el punto culminante de más de cincuenta años de un trabajo que comenzó con la primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución celebrada en Lausana en 1927. Fe y Constitución es uno de los movimientos fundadores del Movimiento ecuménico moderno, que busca la restauración de la unidad entre todos los cristianos, y que el II Concilio Vaticano describe como un movimiento «suscitado por la gracia del Espíritu Santo» (*Unitatis Redintegratio*, n. 1). El movimiento Fe y Constitución fue uno de los caminos que condujo a la formación del Consejo Ecuménico de las Iglesias en 1940. En el marco del Consejo Ecuménico, la Comisión mantiene la dirección del movimiento Fe y Constitución. El BEM es quizá su resultado más significativo hasta ahora.

El BEM es importante por diversas razones: la primera es el carácter de la Comisión que lo redactó y publicó en Lima en 1982. Comprendía anglicanos, ortodoxos, protestantes y católicos. (Aunque la Iglesia Católica no es miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, designa oficialmente para la Comisión Fe y

Constitución doce miembros católicos que participan en ella a título personal como miembros de pleno derecho de la Comisión. Representan la décima parte de la Comisión, que cuenta con 120 miembros. La Comisión representa un amplio abanico de iglesias y comunidades, «una rica diversidad de contextos culturales y tradiciones, cultos en docenas de lenguas, y viven bajo toda clase de sistemas políticos» (FC/4P). Esta Comisión afirma que ha alcanzado en el BEM un «notable grado de acuerdo», aunque no sea aún el consenso completo, que ha alcanzado una «convergencia teológica en terrenos importantes» aún poniendo de manifiesto los «puntos controvertidos que exigen aún búsqueda de reconciliación» (FC/4P). Teólogos procedentes de grupos que en el curso de la historia estuvieron muchas veces en oposición teológica y en desacuerdo los unos con los otros, firman ahora juntos un acuerdo y/o convergencia sobre puntos clave de la fe. Esto es en sí una realización importante.

En segundo lugar, el BEM es un resultado de la dinámica ecuménica que a la luz del transfondo histórico de divisiones entre cristianos, avanza y trabaja hacia la unidad de fe. Reivindica un cierto grado de acuerdo, o al menos de campos de convergencia teológica que deberían aportar una contribución importante para alcanzar esta meta. Al recibir en Roma en 1980 —y por tanto antes de la redacción final del documento— a un grupo de trabajo de Fe y Constitución, el Papa Juan Pablo II declaraba: «Vuestro... esfuerzo perseverante ha obtenido ya resultados por los que damos gracias a Aquél que nos ha sido dado para guiarnos a la verdad plena (cf. Jn 16, 13). Es necesario continuar. Es necesario alcanzar la meta» (Secretariado para la Unidad, *Service d'information* 45 [1981/1]).

En tercer lugar el BEM es importante porque, con este texto Fe y Constitución interpela a las iglesias y comunidades y les pide una respuesta. Tras haber pasado una larga evolución durante varios decenios, Fe y Constitución ha considerado que el texto de Lima de 1982 estaba maduro dentro de unos límites determinados para ser enviado a las iglesias y comunidades, y para invitarlas a dar a este texto «una respuesta oficial al más alto nivel de autoridad apropiada», aportando sugerencias para favorecer el proceso de recepción. La sexta Asamblea Mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias aprobó esta propuesta y recomendó a las iglesias responder en los plazos indicados. Así comenzó, en el Movimiento ecuménico, una fase que representa un compromiso más profundo por parte de los cristianos en todas las comunidades en el indispensable trabajo por la unidad.

LA IGLESIA CATOLICA Y EL BEM

La Iglesia Católica mira el BEM en función de puntos importantes que *Unitatis Redintegratio* indicaba en su propia elaboración de las prioridades ecuménicas. En primer lugar, tanto el II Concilio Vaticano como el BEM se han expresado

acerca de la necesidad urgente de unidad entre los cristianos divididos. Una preocupación principal del II Concilio Vaticano fue la «restauración de la unidad entre los cristianos». La división de los cristianos, dice el Concilio, «se opone abiertamente a la voluntad de Cristo. Es para el mundo objeto de escándalo y constituye un obstáculo para la más santa de las causas: la predicación del Evangelio a toda criatura» (*Unitatis Redintegratio*, n. 1). El Concilio señalaba la iniciativa de Dios, que «en estos últimos tiempos ha comenzado a derramar más abundantemente en los cristianos divididos entre ellos el espíritu de arrepentimiento y el deseo de unión». *Unitatis Redintegratio* ha sido formulada por el Segundo Concilio del Vaticano para animar a los católicos a «responder a la gracia de esta llamada divina» (*Unitatis Redintegratio*, n. 1). El prefacio del BEM por su parte afirma que «la meta de la unidad visible» es lo que buscan las iglesias y comunidades del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Los católicos y los otros cristianos pueden muy bien tener concepciones diferentes sobre lo que entraña para cada uno la unidad de la Iglesia, y esto debe ser un tema de diálogo ecuménico. Pero aquí, la base común es que en los dos casos hay una convergencia sobre la urgencia de la unidad cristiana. Aunque no ha participado en las primeras etapas del caminar del movimiento Fe y Constitución hacia el BEM (no obstante ha participado directamente después del Vaticano II), la Iglesia Católica ve en el BEM un resultado significativo del Movimiento ecuménico. Por ello, debe estudiar muy seriamente este documento.

Unitatis Redintegratio pide insistentemente el diálogo ecuménico (n. 4), muestra el significado ecuménico del bautismo, recomienda que «la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto de diálogo» (n. 22). El BEM trata directamente de estas preocupaciones. *Unitatis Redintegratio* recomienda además que «todos los cristianos, ante todas las gentes, profesen la fe en Dios, Uno y Trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro» (n. 12). Un cierto número de reacciones católicas al BEM se han congratulado de la insistencia trinitaria y cristológica del texto.

ALCANCE DEL TEXTO

Aunque pensemos que ciertos puntos no han sido suficientemente profundizados creemos que si el texto fuera recibido por las diferentes iglesias y comunidades eclesiales, les haría franquear un paso importante en el Movimiento ecuménico, aunque no sea todavía más que una etapa en el camino ecuménico hacia la unidad visible de los cristianos divididos. Si, a través de este proceso de respuesta al BEM y de recepción, actualmente en curso, un gran número de convergencias, incluso de acuerdos expresados en el BEM, fuesen confirmados por las iglesias y las comunidades eclesiales, creemos que esto representaría un avance en el Movimiento ecuménico.

El BEM es también una etapa a lo largo del camino, una de «las diversas etapas» que las iglesias tendrán que franquear en el «camino que conduce a su unidad visible» (Prefacio). Sus pretensiones son, pues, limitadas: «No hemos obtenido completamente un consenso... Un consenso pleno puede ser, vivir y actuar conjuntamente en la unidad». El texto no presenta un tratado completo y sistemático del bautismo, de la Eucaristía o del ministerio, sino que se concentra más bien en los aspectos relacionados con los problemas de reconocimiento mutuo que conducen a la unidad. Utiliza también un nuevo vocabulario teológico que necesariamente implica un nuevo horizonte de pensamiento. En pasajes importantes del texto, algunas diferencias en las declaraciones y el vocabulario abren el camino a diversas interpretaciones. Los comentarios del texto señalan los puntos controvertidos que exigen aún un trabajo de investigación y de reconciliación. Y a veces hay pasajes que sugieren en teología y en la práctica opciones que no son conformes, por ejemplo, con la fe católica.

CONTRIBUCIONES A UN PROCESO QUE HA DE PROSEGUIR

Así, al responder al BEM, pretendemos constatar y reconocer las adquisiciones, las etapas superadas hasta ahora y al mismo tiempo pretendemos situarnos como participantes de un proceso que debe continuar hasta la meta de la unidad visible de los cristianos. Los límites del documento limitan también el alcance de nuestra respuesta. Pero queremos reconocer el proceso y queremos verlo seguir desarrollándose.

En esta respuesta tratamos un cierto número de cuestiones que consideramos especialmente importantes en el texto. Podemos aprobar una gran parte y debemos construir sobre estos resultados positivos. Criticamos ciertos puntos que serán claramente señalados. Hay también algunas conclusiones sobre puntos fundamentales que pensamos que debemos criticar y cuyo examen debe proseguirse con el fin de lamentar la continuación del trabajo en el Movimiento ecuménico. No obstante, no comentaremos todos los puntos del BEM.

COMPENSIÓN CATÓLICA DE LA ECLESIOLOGÍA

Por otra parte, en esta respuesta, no hablamos de manera exhaustiva o detallada de la eclesiología católica (cf., p. ej., *Lumen Gentium*) porque nuestro campo es aquí muy limitado, puesto que se refiere al contenido, él mismo muy limitado, del BEM. Se debe comprender esto para evitar malentendidos. Esta respuesta se hace con pleno conocimiento de la unidad y de la verdad propias de la Iglesia Católica y sin negar lo que es esencial a la comprensión que tiene de sí misma. Creemos, como *Unitatis Redintegratio* declara, que «la unidad de una sola y única Iglesia, la unidad que Cristo concedió a su Iglesia desde el prin-

cipio... subsiste de manera inamisible en la Iglesia Católica y esperamos crezca de día en día hasta la consumación de los siglos» (n. 4).

Tenemos la convicción de que el estudio de la eclesiología debe constituir cada vez más el centro del diálogo ecuménico. La mejor reflexión sobre el BEM llegará quizá sólo cuando se haya atendido más seriamente a la eclesiología en el diálogo ecuménico. Al mismo tiempo, el estudio del BEM es ya una forma de tratar realidades esenciales de la Iglesia. Pero aquí no se encontrará un comentario o una reflexión sobre todos los aspectos importantes de la comprensión católica de la eclesiología. Esto no quiere decir que lo que no se ha comentado sea menos importante o menos significativo. Quiere decir simplemente que el centro de ese estudio no es la eclesiología como tal. Sin embargo, un estudio de la eclesiología en sí misma permitiría, creemos, prestar más atención a los puntos cruciales de la eclesiología católica y comprenderlos mejor. Por ejemplo, sólo se puede comprender verdaderamente la doctrina católica fundamental según la cual la Iglesia de Cristo «subsiste en la Iglesia Católica» (*Lumen Gentium*, n. 8) en el marco de una eclesiología católica de comunión.

Queda claro entonces para nosotros que Fe y Constitución debe concentrarse más directamente en la eclesiología. Creemos que no prestar una seria atención a cuestiones más amplias de la eclesiología presenta inconvenientes, no sólo para el estudio y la comprensión del contenido del BEM, sino también para nuestro avance ecuménico.

UN CONTEXTO ECUMENICO MAS AMPLIO

Finalmente, somos sensibles al hecho de que se debe contemplar el BEM en una perspectiva ecuménica más amplia. La Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Nairobi en 1975, describía la unidad que buscamos como una «comunidad conciliar de iglesias locales relamente unidas». En este contexto, el bautismo, la Eucaristía y el ministerio son algunos de los elementos fundamentales de una iglesia local verdaderamente unida. El ministerio, por ejemplo, debe ser visto como un factor importante que une las iglesias locales, así como un medio esencial de unidad para la Iglesia local.

II.—LA CONTINUACION DEL TRABAJO DE FE Y CONSTITUCION

Con el fin de contribuir a construir sobre el trabajo sólido ya realizado por Fe y Constitución, como aparece en una gran parte del BEM y que mostraremos en esta respuesta, deseamos enunciar al empezar algunos puntos críticos que necesitan, pensamos, ser objeto de un trabajo que ha de proseguir Fe y Constitución.

Reflexionando sobre el texto, pensamos que la mayor parte de las críticas que se pueden suscitar están relacionadas con las nociones de sacramento (y sacramentalidad), con la naturaleza exacta de la Tradición apostólica y con la cuestión de la autoridad que tiene poder último de decisión en la Iglesia. Todos estos puntos forman parte de la eclesiología que debe ser una preocupación constante en el Movimiento ecuménico. Los presentamos a Fe y Constitución como temas que necesitan ser más estudiados. Cuando, en un marco ecuménico, la eclesiología constituya el objeto de un trabajo más profundo, esperamos ver aparecer puntos de vista nuevos sobre el valor de la presentación de los tres sacramentos en el BEM.

SACRAMENTO Y SACRAMENTALIDAD

Podemos hablar en términos positivos de una gran parte de la exposición sobre el aspecto sacramental del bautismo, de la Eucaristía y del ministerio en el BEM. Existen numerosos puntos de convergencia.

Creemos, no obstante, que el BEM carece de una concepción de sacramento (y de la sacramentalidad). Es necesario un trabajo ulterior sobre este punto.

En el texto sobre el bautismo, por ejemplo, los comentarios de los números 12 y 14 evocan esta dificultad. A pesar de los numerosos puntos importantes abordados en cuanto al significación del bautismo, parece existir falta de claridad en cuanto al pleno efecto del bautismo. El texto no aporta razones que muestren claramente por qué el bautismo es un acto que no se puede repetir. ¿Es necesario el bautismo para la salvación?

Aquí se suscitan las preguntas sobre el bautismo y la iniciación en la Iglesia. ¿Cuáles son las dimensiones plenas de la iniciación cristiana? ¿«Sacramentaliza» el bautismo de forma adecuada toda la realidad de la iniciación cristiana? Creemos que es necesario un estudio más profundo con relación a la confirmación como sacramento. Igualmente la relación entre el bautismo y la Eucaristía necesita ser más explorada (cf. FC/4B com. n. 14).

Respecto al texto sobre la Eucaristía, mientras de nuevo podemos estar de acuerdo sobre una gran parte, anotamos también puntos que necesitan, pensamos, clarificación y desarrollo. Por ejemplo, con relación a la presencia real, la descripción del trueque que tiene lugar en la Eucaristía (cf. FC/4E n. 15) es ambigua y permite varias interpretaciones. La terminología empleada en el texto en lo que concierne a la Eucaristía como sacrificio suscita cuestiones sobre la forma en que se trata este aspecto.

Con relación al ministerio, pensamos que se ha alcanzado una convergencia importante porque creemos que la descripción de la ordenación es tal que puede conducir a una comprensión sacramental (de la misma). Pero la descripción no puede reflejar completamente la fe de los cristianos (incluidos los católi-

cos) para quienes la ordenación es claramente un sacramento. Por consiguiente, creemos que este punto necesita ser más explorado.

Sobre la noción de sacramento el BEM muestra que hay muchos aspectos que los cristianos pueden afirmar juntos. Pero, a causa de la importancia de la búsqueda de un acuerdo sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio como una etapa hacia la unidad cristiana (cf. Relación de Vancouver, *Gathered for life*, pp. 45ss.), creemos que Fe y Constitución debe proseguir una exploración ecuménica más activa y profunda de la noción de sacramento y de sacramentalidad.

LA TRADICION APOSTOLICA

La naturaleza exacta de la Tradición apostólica y sus implicaciones necesitan también una mayor atención. Seguramente, en el Movimiento ecuménico la Conferencia Mundial de Fe y Constitución de Montreal, en 1963, fue un acontecimiento destacado al ofrecer una apertura para ir más allá de las controversias sobre Escritura y Tradición que habían marcado las relaciones católico-protestantes desde la Reforma. El BEM es, de muchas maneras, el beneficiario de la Conferencia de Montreal. Sin embargo, ciertas consideraciones, en particular en los comentarios del BEM, suscitan cuestiones con relación a la noción de la Tradición apostólica tal como es generalmente comprendida por las diferentes iglesias y comunidades eclesiales, sugiriendo que todavía hay que trabajar esta cuestión de manera ecuménica.

Según la enseñanza católica (II Concilio Vaticano: *Dei Verbum*, nn. 7-10) la Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiada a la Iglesia. Están estrechamente unidas entre ellas. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto que fue consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición transmite íntegramente la Palabra de Dios confiada a los Apóstoles por Cristo — en quien se recapitula toda la revelación de Dios— y por el Espíritu Santo. La transmite a los sucesores de los Apóstoles para que, iluminados por el Espíritu de verdad, la guarden, expongan y extiendan fielmente con su predicación. Adhiriéndose a ella, la Iglesia permanece siempre fiel a la enseñanza de los Apóstoles y al Evangelio de Cristo.

Así, en nuestra opinión, hay que distinguir netamente entre la Tradición apostólica que se nos impone a nosotros porque está arraigada en la revelación y las diferentes tradiciones que pueden desarrollarse en las iglesias locales.

* D. Gill (ed.), *Gathered for Life. The Official Report of the Sixth Assembly of the W.C.C.* Vancouver, Canada, 24 July - 10 August 1983 (W. B. Eerdmans: Grand Rapids 1983).

Para ilustrar esta cuestión el BEM llama nuestra atención sobre la práctica de ciertas iglesias africanas que confieren el bautismo sin agua (FC/4B com. n. 21). Señala que en ciertas partes del mundo, en las que el pan y el vino no son ni de uso corriente ni fácilmente obtenidos, se pretende a veces que la comida y la bebida locales sirven mejor para arraigar la Eucaristía en la vida de todos los días (FC/4B com. n. 28). Quizá se ve claramente la diferencia cuando se evocan las diferentes opiniones sobre la ordenación de mujeres. El comentario al n. 18 del documento sobre el Ministerio anota que las comunidades que practican la ordenación de mujeres lo hacen en razón de su comprensión del Evangelio. Dicen que esta convicción teológica ha sido reforzada por su experiencia durante los años en los que han incluido mujeres en sus ministerios ordenados. Por otra parte, las iglesias, que no practican la ordenación de mujeres consideran que «la fuerza de diecinueve siglos de tradición no puede ser orillada». ¿No es evidente que aquí hay diferentes concepciones de la Tradición apostólica y de lo que esto implica para una conclusión sobre un tema tal como la ordenación de mujeres? Mientras Fe y Constitución prosigue su importante tarea creemos, pues, que es necesario incluir un estudio para aclarar la naturaleza exacta de la Tradición apostólica.

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

Es necesario también un estudio más profundo sobre la naturaleza de la autoridad en la Iglesia. En el contexto ecuménico esta preocupación fue evocada de nuevo en la sexta Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Vancouver en 1983. Además de la propuesta de someter el BEM a las iglesias con vistas a una respuesta y a su recepción, Vancouver recomendó otro paso hacia la unidad: «apoyar la búsqueda común de las iglesias para ponerse de acuerdo sobre prácticas comunes de tomas de decisión y enseñanza magisterial» (Relación de Vancouver, *Gathered for life*, p. 50).

Para nosotros, el texto del BEM suscita un cierto número de preguntas: ¿cuáles son los elementos constitutivos de la autoridad y del orden en la Iglesia? ¿Cuál es la naturaleza y el papel de la autoridad que tiene poder de decisión para discernir la voluntad de Dios, en cuanto al desarrollo del ministerio en la Iglesia en el pasado y en cuanto a las necesidades actuales de la Iglesia? En relación con estas preguntas hay que añadir la comprensión exacta del triple ministerio y sus funciones tal como es presentado en el BEM. Por ejemplo, según el texto del BEM, el triple ministerio ¿pertenece al ser constitutivo de la Iglesia en cuanto arraigado en la voluntad de Dios para la Iglesia, o sólo al «bien-ser» (*bene esse*) ecuménico de la Iglesia? ¿Cómo se puede decidir sobre esto? ¿Con qué autoridad?

Respecto a la sucesión episcopal, cuando se dice que es un «signo» de continuidad y de unidad en la Iglesia (FC/4M n. 38)

¿cuál es aquí la significación de «signo»? ¿Cuál es la significación eclesiológica de la sucesión episcopal para la ordenación? ¿Cuál es la diferencia precisa y cuál la relación entre el sacerdocio de todos y el sacerdocio de los ministerios ordenados? ¿Cuáles son las dimensiones eclesiológicas de la autoridad del ministerio ordenado? Es necesario hacer un estudio más profundo sobre los aspectos eclesiológicos fundamentales del reconocimiento del ministerio. El reconocimiento del ministerio ordenado y el carácter eclesial de una comunidad de iglesia están indisoluble y mutuamente vinculados. ¿No debería explorarse la cuestión del ministerio universal en la Iglesia? ¿Por qué autoridad se resuelven estas cuestiones?

Quisiéramos animar a Fe y Constitución a seguir la sugerencia de la Asamblea de Vancouver antes presentada, y a estudiar la cuestión de la autoridad en la Iglesia. La naturaleza de la autoridad en la Iglesia es una cuestión clave para el avance del ecumenismo.

III.—EL BEM Y LA FE DE LA IGLESIA

Volveremos a una reflexión más particular sobre el texto en relación con «la fe de la Iglesia a través de los tiempos» (Prefacio). Estamos de acuerdo sobre una buena parte del texto aún señalando también algunas dificultades.

A) EL BAUTISMO

1. APRECIACION GENERAL

Encontramos que el texto sobre el bautismo está fundado sobre la fe apostólica recibida y confesada por la Iglesia Católica. Toma del Nuevo Testamento, de manera equilibrada, una buena parte de la enseñanza sobre el bautismo, concede un lugar importante al testimonio de la Iglesia primitiva. Aunque no discute todas las cuestiones doctrinales importantes suscitadas con relación al bautismo, es sensible a sus repercusiones sobre el desarrollo de la comprensión de este sacramento y los valores positivos de las diferentes soluciones que se desprenden de éstas; aprecia la fuerza normativa que ciertas formas de celebración litúrgica pueden tener y la significación de la práctica pastoral; en la óptica ecuménica se sitúa bien; articula el desarrollo de la comprensión cristiana del bautismo con un método teológico coherente. Existen muchas afinidades, tanto en el estilo como en el contenido, con la forma en que la fe de la Iglesia sobre el bautismo es expuesta en el Segundo Concilio Vaticano y en la liturgia de la iniciación cristiana promulgada por el Papa Pablo VI (cf. SC, n. 6; LG, nn. 4 y 10; UR, n. 22; *Iniciación cristiana*, Introducción

general, nn. 1-6; Iniciación de adultos, n. 8; Iniciación de los niños, nn. 2-3).

La fe de la Iglesia está bien expresada sobre los temas siguientes:

a) El bautismo es reconocido como el don y la obra del Dios trinitario (FC/4B, nn. 1, 7, 17). La fe en la Trinidad permite al texto tratar en profundidad el lugar central de Cristo en el bautismo y de la función correspondiente del Espíritu Santo (nn. 4, 5, 7, 14).

b) La práctica del bautismo forma parte integrante del plan de Dios de reunir todo en el Reino por la Iglesia, en la cual se continúa la misión de Cristo por el Espíritu (nn. 1, 7, 10).

c) El bautismo es una realidad sacramental. El texto llama al bautismo sacramento (nn. 23 y com. n. 13). Pero trata la cuestión no tanto sirviéndose de la palabra (que en razón de su historia compleja necesita muchas explicaciones en las conversaciones entre las iglesias) como afirmando los rasgos principales del bautismo que la palabra «sacramento» ha servido para expresar. Dice:

— El bautismo es un signo (nn. 2, 18), con exigencias rituales precisas (nn. 17, 20), celebrado en y por la Iglesia (nn. 12, 22, 23); es un signo de la fe de la Iglesia (n. 12); de su fe en Cristo y en la vida nueva que ha inaugurado en su misterio pascual (nn. 2, 3, 4) de su fe en el don del Espíritu Santo a quien esta vida es compartida (n. 5).

— La participación en la muerte de Cristo y el don del Espíritu Santo son al mismo tiempo significados y cumplidos por el bautismo (n. 14).

— El signo eficaz que es el bautismo fue inaugurado por Jesús (n. 1).

— El bautismo es a la vez el don de Dios para nosotros y nuestra respuesta humana a este don (n. 8). El don que significa y realiza es la purificación del pecado y la victoria sobre él (nn. 2, 3); la conversión, el perdón y la justificación (nn. 3, 4); la incorporación a Cristo (n. 6), la santidad moral (n. 4) cuya fuente y sello es el Espíritu Santo (n. 5). Hace de hombres y mujeres hijos e hijas de Dios en Cristo, el Hijo (n. 5), los cuales finalmente entrarán en posesión de su herencia plena para la alabanza de la gloria de Dios (n. 5). Nuestra respuesta es la fe (n. 8), la confesión del pecado y la conversión (n. 4), el esfuerzo moral de toda la vida bajo el poder transformador de la gracia, para crecer en la semejanza de Cristo (n. 9) y trabajar en la venida del Reino de Dios en la tierra como en el cielo (nn. 7, 10).

— El bautismo uniéndonos a Cristo nos une unos a otros y «con la Iglesia de todo tiempo y lugar» (n. 6); es el signo y el sello de nuestro compromiso en la comunidad de los discípulos (n. 6) y es un acto que no puede repetirse (n. 13).

2. COMENTARIOS PARTICULARES

LA INSTITUCION DEL BAUTISMO

El texto es una exposición fiel de la verdad fundamental que se afirma cuando se dice que el bautismo fue instituido por Cristo. La realidad simbolizada en el rito del bautismo es la realidad de Cristo mismo, entregándose en su muerte y resurrección, y es recibido, como El ordenó por aquellos que son llamados a entrar en la Nueva Alianza. El bautismo tal como Cristo lo ordenó es conocido por el testimonio apostólico que se encuentra en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

EL SIGNIFICADO DEL BAUTISMO

El bautismo incorpora a los cristianos al cuerpo de Cristo, los conduce a la unión «unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar» (n. 6). El texto es muy claro sobre este punto. Sin embargo, el documento no atiende suficientemente a las implicaciones del hecho de que una persona es bautizada en una comunidad eclesial particular en un cristianismo dividido. Porque el texto se dirige a iglesias y comunidades que no están en completa comunión unas con otras, destaca con razón que, al unir a los cristianos a Cristo, el bautismo establece entre ellos un vínculo que es más fuerte que lo que les divide. Llama la atención sobre la contradicción entre un único bautismo y la división entre las comunidades cristianas, y llama a las comunidades a superar sus divisiones y a manifestar visiblemente su comunión bautismal (n. 6).

Cuando el texto habla del «dinamismo del bautismo que abarca toda la vida, se extiende a todas las naciones y anticipa el día en que toda lengua confesará que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (n. 7), toca la cuestión de la relación entre el bautismo y la salvación de toda la humanidad —cuestión que se vincula también a la necesidad de la Iglesia para la salvación. Puesto que el texto trata de la significación del bautismo y no de la totalidad del plan de salvación, es quizá comprensible que no diga nada de aquellos que no han sido bautizados. Pero el texto no trata tampoco explícitamente de la necesidad del bautismo para la salvación, lo que exige claramente la prosecución de un estudio común.

La cuestión de la necesidad del bautismo para la salvación se vincula, aunque no depende totalmente de él, al desarrollo de la doctrina del pecado original. Sobre esta doctrina el texto parece referirse a la realidad expresada en el n. 3 («Por el bautismo los cristianos... sino libres»). Aquí, como en otros pasajes, el texto dice claramente que el bautismo quita el pecado original pero no aborda la cuestión de saber si todos son pecadores como afirma la doctrina del pecado original, o por qué.

Se comprende que, en un texto de convergencia como éste, Fe y Constitución haya preferido evitar el uso del término «pecado original». No obstante, en el fondo de la doctrina del pecado original, hay una comprensión, en la fe, de la condición pecadora universal, de la necesidad universal de salvación, de Cristo como el Salvador universal y con relación a la necesidad del bautismo para la salvación. Es una doctrina que puede apelar a sólidas raíces en las Escrituras (p. ej., Rom 5) y que toma forma en la edad patristica. Tiene una profunda influencia sobre la doctrina del bautismo y su práctica. La fe de la Iglesia que expresa permanece oscura en el texto. Nosotros pensamos, pues, que sería conveniente que la doctrina del pecado original tanto en la expresión como en el contenido se incorpore explícitamente a la discusión sobre la significación y los efectos del bautismo.

Al tratar de «la incorporación al Cuerpo de Cristo» (n. 6) el texto dice: «el bautismo es signo y sello de nuestra común condición de discípulos». En el número 5 igualmente habla del sello con el que los bautizados son marcados. Pensamos que sería necesario aclarar aquí qué significa el «sello». ¿Cuál es la significación plena? Con vistas a esta aclaración, hacemos las siguientes observaciones.

La imagen del «sello», especialmente cuando se pone en relación con la práctica de marcar con un signo y una unción en forma de cruz a aquellos que son bautizados, fue particularmente desarrollada en el período patristico. No está claro si el texto en los pasajes citados, alude a estos desarrollos patristicos. Estos han ocupado seguramente un lugar importante en la reflexión de la Iglesia, especialmente en la tradición latina, sobre la sacramentalidad del bautismo. Han contribuido a explicar los puntos siguientes: por qué el bautismo no es reiterado; cómo puede haber ahí un sacramento real incluso cuando, a causa de la falta de disposición requerida, un bautizado no parece vivir como si estuviera santificado; cómo el bautismo incorpora a los cristianos a la Iglesia y cómo el bautismo en una comunidad que es considerada fuera de la comunión plena con la Iglesia puede, no obstante, ser reconocido como un verdadero bautismo.

Todos estos puntos siguen siendo verdaderas cuestiones en relación con el bautismo. No son abordados en el texto. Una teología del carácter bautismal, a partir de la reflexión de san Agustín sobre el sello, desarrollaría y trataría seguramente estos diferentes puntos. En la medida en que una teología semejante representa una parte importante de la tradición patristica, podría ser objeto de un redescubrimiento ecuménico y enriquecería, creemos, el texto de Lima sobre el bautismo.

EL BAUTISMO Y LA FE

Hay una rica doctrina de la gracia implicada en la explicación dada en los nn. 8-10 sobre la manera en la que la respuesta

humana se une a la gracia de Dios en el bautismo. El texto invita a una espiritualidad bautismal profunda.

Por una parte, se afirma que es el don de salvación de Dios el que está encerrado (contenido) y expuesto (significado) en el bautismo. Por otra parte, se afirma que esta gracia dada al bautismo apela a la fe y es recibida en la fe, en el compromiso de creer en la santidad y en la responsabilidad para con el mundo. Esta gracia es la obra del Espíritu Santo. Se da y crea en aquellos que son bautizados una comunión en la fe, en el amor, «mientras aguarda, en esperanza, la manifestación de la nueva creación de Dios, y el tiempo en el que Dios sea todo en todas las cosas» (n. 9). Las referencias a la Iglesia en estos párrafos y en particular el empleo de la palabra «contexto» para describir su papel (n. 10) parecen, no obstante, menos que suficientes para expresar la dimensión eclesiológica de la gracia bautismal.

LA PRACTICA DEL BAUTISMO

En lo que se refiere a la sección sobre el bautismo de los creyentes y de los niños, nos damos cuenta de la dificultad para formular un texto que encierra las convicciones de aquellos que están convencidos de la importancia del bautismo de niños y de aquellos que creen que el bautismo no está justificado más que cuando es administrado a un adulto creyente. Teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente sobre el pecado original, la gracia, etc. ..., apreciamos los esfuerzos de Fe y Constitución que ha buscado en el BEM aclarar el fondo común de estas diferentes posiciones. Con todo, pensamos que aún es necesario un estudio más profundo sobre este punto.

Este punto es tratado de forma prácticas. En la vida sacramental de la Iglesia la práctica expresa la fe pero también la fe profundiza a partir de la reflexión sobre la práctica. La práctica constante de la Iglesia es un dato fundamental que justifica el bautismo de los niños. Al mismo tiempo la fe de la Iglesia ha estado desde los primeros tiempos presta a responder a las dificultades suscitadas por esta práctica y a proporcionar razones para mantenerla.

La doctrina según la cual se exige en el bautismo una profesión de fe se funda también en la práctica pastoral y litúrgica, principalmente para el bautismo de adultos pero también para el bautismo de niños. Todo esto está bien presentado en el texto. Apreciamos en particular todo lo que sigue: cómo la realidad del bautismo está asegurada por una parte por la «fidelidad de Cristo hasta la muerte» (n. 12) y la «fidelidad de Dios, fundamento de toda vida en la fe» (n. 12). El texto muestra cómo este modelo es realizado a la vez en el bautismo y de los que son llevados a esta profesión de fe a continuación por una educación cristiana. La fe de estos últimos es vista como una repuesta a «la promesa y la exigencia del Evangelio» que han sido depositado en ellos (com. n. 12).

La terminología, empero, utilizada en el texto «Bautismo de los creyentes y los niños» exige un comentario. Los niños bautizados son incorporados a Cristo y son miembros de la comunidad creyente. De ahí que la distinción que el texto parece establecer entre «niños» y «creyentes» pueda llevar a confusión. Habría sido preferible hablar del bautismo de adultos y de niños.

La práctica y la creencia católica respecto a la importancia del bautismo de los niños proceden de algunas convicciones de fe fundamentales con relación al bautismo, mencionadas ya en el texto. El bautismo es ante todo un don de Dios (cf. n. 1). Es también un don por el que se puede participar en los misterios salvíficos de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, en el que el poder del pecado es destruido y en el que se comienza una nueva vida en Cristo. Los niños están afectados por el pecado original, pero por el bautismo participan en la vida nueva en Cristo. Sin embargo, deben ser guiados, por la educación cristiana, a esta profesión de fe. Esto es también muy importante. Es posible que la inquietud ante un bautismo dado en apariencia «indiscriminadamente» (n. 16) proceda de la impresión, por parte de algunos entre aquellos que no lo practican, de que el bautismo de niños es practicado de una manera que parece «mágica» o «automática», como si no existiera ninguna preocupación más allá del acto mismo del bautismo. De hecho, la Iglesia tiene una seria responsabilidad pastoral, no sólo por la preparación del bautismo de un niño, sino también por su educación cristiana. Los padres o tutores tienen la seria responsabilidad de velar por la educación de los niños bautizados con el fin de conducirlos a un compromiso reflexionado con Cristo. Ser fiel a esta responsabilidad puede también contribuir a superar las diferencias entre las iglesias y comunidades que incorporan niños a la comunidad de creyentes mediante el bautismo y aquéllas que practican sólo el bautismo de adultos creyentes.

Respecto a la discusión relativa al «bautismo —crismación— confirmación», el n. 14 es una buena exposición de la fe de la Iglesia sobre el don del Espíritu Santo en la iniciación cristiana, tal como se ha desarrollado en el curso de los tiempos. Es un desarrollo complejo, como atestiguan los esfuerzos e investigaciones en nuestra propia Iglesia desde el Vaticano II para renovar la liturgia, la teología y la práctica pastoral de la confirmación.

Creemos, no obstante, que la aparición de un rito sacramental distinto llamado crismación es un desarrollo de la fe de la Iglesia. Aunque el don del Espíritu Santo es concedido en el bautismo, algunos aspectos del don de la iniciación cristiana, mediante la unción con el óleo perfumado y la plegaria con la imposición de manos. Entre estos aspectos está el poder de dar testimonio y mantenerse firme en las pruebas, y la manifestación pública de la cualidad de miembro de la Iglesia. Algunos de estos aspectos han sido ya mencionados en el n. 5 de este texto. Su evocación aquí abriría el camino a una mejor comprensión teológica

de las razones por las que la Iglesia Católica cree que la crismación/confirmación es un sacramento distinto del bautismo, en el cual se da un don único y especial del Espíritu Santo. Es una parte del proceso litúrgico de iniciación cristiana que puede presentarse en sí misma como una celebración sacramental de la Iglesia.

Estamos de acuerdo sobre esta declaración: «el bautismo en cuanto incorporación al cuerpo de Cristo por su misma naturaleza está abocado a la participación eucarística del Cuerpo y Sangre de Cristo» (com. n. 14b; cf. UR, n. 22). Habría podido desarrollarse más esta verdad en el texto principal. Esto habría ayudado a clarificar ciertos aspectos del bautismo, en particular, su dimensión eclesiológica. La iniciación cristiana, comenzada en el bautismo se completa con la participación en la Eucaristía, que es el sacramento que incluye y manifiesta la plena realidad de la Iglesia.

Estamos de acuerdo con el comentario al n. 14c: el bautismo necesita ser constantemente reasumido. La hacemos en nuestra liturgia según las formas propuestas. Al reasumir el bautismo la Eucaristía, naturalmente, lo completa porque es la plenitud de esta vida hacia la que está orientado el bautismo. Vemos la confirmación como otra etapa tras el bautismo, en el proceso de la iniciación; y que tiene, por consiguiente, su lugar propio en el desarrollo de la vida que encuentra su plenitud en la Eucaristía.

LA CELEBRACION DEL BAUTISMO

Lo que se dice en esta sección del texto sobre la celebración del bautismo es rico litúrgicamente y comprende todos los elementos clásicos relacionados con esta celebración. Su aceptación por las comunidades eclesiales contribuiría ciertamente en gran parte al proceso de reconocimiento mutuo del bautismo.

Estamos de acuerdo con la preocupación expresada en el com. al n. 32a: es importante enraizar en la medida de lo posible la celebración del bautismo en la cultura de los que se evangelizan. Con relación a la práctica mencionada en el com. al n. 21c, señalamos simplemente que consideramos el uso del agua como un elemento esencial para el bautismo. Sobre la cuestión de hecho, nos preguntamos en qué tipo de prueba se basa la opinión expresada en el com. al n. 21b de que: «En muchas iglesias importantes y numerosas de Europa y Norteamérica el bautismo de niños se practica de una forma aparentemente indiscriminada».

De la misma manera que en el texto sobre el bautismo, podemos estar de acuerdo en un buen número de puntos. encontramos también puntos que deben ser estudiados más en la prosecución del trabajo de Fe y Constitución.

B) LA EUCARISTIA

1. APRECIACION GENERAL

Los católicos pueden reconocer en la exposición sobre la Eucaristía muchos puntos que están en correspondencia con la comprensión y la práctica de la fe apostólica o, como se dice en el documento, con la fe de la Iglesia a través de los tiempos.

Señalamos especialmente los siguientes elementos:

a) Las fuentes invocadas para interpretar la significación de la Eucaristía, y la forma de la celebración son la Eucaristía y la Tradición. Las liturgias clásicas del primer milenio y la teología patristica son puntos de referencia importantes en este texto.

b) Se describe la Eucaristía como perteneciente al contenido de la fe. El texto presenta una fuerte dimensión cristológica que identifica de diversas maneras el misterio de la Eucaristía con la presencia real del Señor resucitado y su sacrificio en la Cruz.

c) La estructura y la articulación de los aspectos fundamentales del documento así como su relación entre ellos, están de acuerdo con la enseñanza católica, especialmente en los puntos siguientes:

— La presentación del misterio de la Eucaristía sigue al desarrollo de las liturgias eucarísticas clásicas, con la teología eucarística insistiendo con fuerza sobre el contenido de la oración tradicional y las acciones simbólicas de estas liturgias. El texto toma de las fuentes patristicas una explicación suplementaria del misterio de la Eucaristía.

— Hay una fuerte acentuación de la dimensión trinitaria. Se reconocen como pertenecientes a la Trinidad la fuente y el fin de la Eucaristía.

— La explicación del contenido del acto de la Iglesia en la plegaria eucarística comprende los elementos fundamentales exigidos también por la enseñanza católica: la acción de gracias al Padre; el memorial de la institución eucarística y del sacrificio de la cruz; la intercesión en unión con Cristo por el mundo; la invocación al Espíritu Santo para que venga sobre el pan y el vino y sobre la comunidad, para que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo y la nueva comunidad sea santificada; el banquete de la Nueva Alianza.

d) Existe una fuerte dimensión escatológica: la Eucaristía es vista como un anticipo de la parusía de Cristo y el Reino eterno (n. 6) dado por el Espíritu (n. 18). Inicia la visión del Reino (n. 22) y la renovación del mundo (n. 23).

e) La Eucaristía es presentada como el acto central de la liturgia de la Iglesia (n. 1). Por ello, el texto recomienda celebrarla con frecuencia (n. 30).

ñ El texto tiene dimensiones eclesiológicas importantes (n. 8) e implicaciones para la misión.

2. COMENTARIOS PARTICULARES

La institución de la Eucaristía

La explicación de la institución de la Eucaristía encuentra su fundamento histórico en la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, y la pone también en relación con el Señor resucitado. De esta forma, aparece con claridad que la Eucaristía no es simplemente un memorial subjetivo de lo que Cristo hizo en el pasado, sino que está en relación con el misterio salvífico de Cristo en la vida de la Iglesia de hoy: el Señor resucitado, sobre el fundamento de su presencia (si se comorende correctamente), de las palabras de la institución y del poder del Espíritu Santo, es el anfitrión y el banquete de la Iglesia.

El texto aclara mucho el vínculo entre la Última Cena y la Eucaristía. La descripción de la Eucaristía como «don del Señor», «comida sacramental» dada a la Iglesia, como un medio de «hacer memoria de El y encontrarlo», y «comida sacramental que por medio de signos visibles nos comunica el amor de Dios en Jesucristo: todo esto es igualmente señalado por la Iglesia Católica».

La significación de la Eucaristía

La definición de la Eucaristía, como «el sacramento del don que Dios nos hace en Cristo por el poder del Espíritu Santo», reúne los dos aspectos del misterio de la Eucaristía: la presencia real de Cristo realizada por el Espíritu y el don significado por ésta. Este don es reconocido como la «salvación» recibida por la comunión «en el Cuerpo y la Sangre de Cristo». Al declarar que, «al comer el pan y beber el vino, Cristo nos une a El mismo», el texto muestra que Cristo es el anfitrión verdadero del banquete, el autor del don. Pero puesto que el don es él mismo, debería emplearse aquí, sin ninguna ambigüedad, el lenguaje bíblico que habla de la participación en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (cf. 1 Cor 10, 16; Jn 6 52-56).

El vínculo entre la Eucaristía y el perdón de los pecados se basa en Mt 26, 28, pero «la seguridad del perdón de los pecados» por la Eucaristía tiene como condición previa el estado de reconciliación con Dios en la Iglesia.

Esto muestra la necesidad de una reconciliación previa de los pecadores (cf. 1Cor 11, 28). En nuestra interpretación la reconciliación previa tendría lugar en el sacramento de la penitencia.

En la sección sobre «la Eucaristía como acción de gracias al Padre», estimamos que la descripción de la amplitud y profundidad de acción de gracias en la plegaria eucarística refleja fielmente la riqueza de la tradición litúrgica clásica. Pero cuales-

quiera que sean los vínculos históricos entre la forma de la plegaria judía (*berakah*) que se mencionan¹ y la plegaria eucarística, ésta tiene un carácter único que está bien expresado en la *Eucaristía*: acción de gracias por lo que Dios ha hecho en la economía de la salvación marcada por el memorial del acontecimiento-Cristo y fundada en él.

La acción de gracias de la Iglesia está fundada sobre el único Sumo Sacerdote: «este sacrificio de alabanza sólo es posible por Cristo, con El y en El» (n. 4). Esta declaración recuerda la conclusión del canon romano que afirma que la plegaria eucarística es primero y ante todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre. La relación entre el acto de la Iglesia y el acto de Cristo podría ser más claramente expresada al declarar que la Iglesia recibe la acción de gracias de Jesucristo en la Eucaristía, y se asocia a ella como esposa de Cristo para expresar la acción de gracias agradable por todos los favores de Dios. En la interpretación católica, la Eucaristía como acción de gracias significa sobre todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre, con la ofrenda de su Cuerpo y de su Sangre para la remisión de los pecados y la salvación del mundo.

El texto en el n. 4 habla del pan y el vino como el lugar de la presencia del mundo en la Eucaristía y como los «frutos de la tierra» que «se presentan al Padre en la fe y en la acción de gracias». Pero la identidad entre el don que hace Jesucristo de su vida y el gesto sacramental de la Iglesia exige que se diga más claramente que los dones del pan y del vino, expresión visible de lo que se celebra aquí y ahora, son signos sacramentales de la presencia de Cristo.

La presentación de la «*Eucaristía como anámnesis o memorial de Cristo*» es muy buena. Se emplea de forma exacta el concepto bíblico de memorial. La Eucaristía no es un simple recuerdo de un acontecimiento pasado. Ciertamente, se emplea *anámnesis* para expresar la idea de la presencia activa, eficaz, del sacrificio de la Cruz en la celebración eucarística, y por su medio, el bien de «toda la Humanidad». La analogía implicada entre la Eucaristía y las liturgias de la Antigua Alianza está fundada sobre «esa presencia eficaz de la acción de Dios cuando su pueblo la celebra en una acción litúrgica». Encontramos aceptable la presentación que insiste sobre la analogía entre la celebración del memorial para Israel y la Eucaristía. La diferencia entre las dos está expresada en los números 5-8.

1 ¿Conviene ver la Eucaristía como *berakah* o incluso explicar, como se hace en III, 27, que tiene su origen «en la tradición judía de la *berakah*? En el estado actual de las investigaciones sobre la historia de la *berakah* y su relación con las plegarias eucarísticas quedan aún muchas cuestiones abiertas.

La relación actual del sacrificio de la Cruz y la Eucaristía está basada en la presencia de Cristo resucitado que no puede separarse de su obra salvífica (n. 6). Está presente en la «anámnesis» (presencia personal y conmemorativa) como anticipación para conceder la comunión con él como «anticipo de su parusía y del Reino final». La creencia tradicional de que Cristo es el anfitrión del banquete desde el principio, así como el don para este banquete, se pone en evidencia cuando se mencionan al mismo tiempo aspectos eclesiológicos importantes de la Eucaristía y la economía de la salvación, ya plenamente realizada en la ascensión de Cristo y en aquellos que se han santificado en él.

La relación íntima entre el contenido del misterio de la Eucaristía y la actividad de la Iglesia se ha formulado sucintamente (n. 7). Recuerda la presentación de la teología católica de la triple dimensión de las celebraciones sacramentales. Puesto que «Cristo actúa por medio de la celebración gozosa de su Iglesia» la Eucaristía no es «solamente un recuerdo del pasado», sino «la proclamación eficaz que la Iglesia hace de las gestas y la promesas de Dios» (participación real ahora) y de sus promesas (anticipo real de la gloria futura).

La dimensión eclesiológica de la doctrina eucarística está expresada en el texto sobre la teología de intercesión: «la Eucaristía es el sacramento del único sacrificio de Cristo, que vive para siempre para interceder por nosotros... la Iglesia ofrece su intercesión en comunión con Cristo, nuestro gran Sumo Sacerdote» (n. 8). Aquí se contempla a la Iglesia unida espiritual y sacramentalmente a la presencia activa y conmemorativa del sacrificio de Cristo. En su intercesión la Iglesia hace suya la intercesión misma de Cristo (cf. com., n. 8). En otro lugar se dice: «Es en la Eucaristía donde la comunidad del pueblo de Dios se manifiesta plenamente. Las celebraciones eucarísticas siempre tienen que referirse a la Iglesia total, y la Iglesia total está implicada en cada celebración eucarística local» (n. 19). Esta declaración supone una interpretación del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía que supone una interpretación del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía que corresponde a la eclesiología eucarística tradicional de la Iglesia Católica.

La Eucaristía concreta el movimiento de la Iglesia en Cristo hacia el Padre. Se afirma el valor de la acción de gracias y de la intercesión de la Iglesia porque está unida a la intercesión de Cristo (n. 8). Esto está en relación con la enseñanza católica que expresa la creencia de que la Eucaristía es una ofrenda hecha al Padre por Cristo entero, cabeza y cuerpo, en el poder del Espíritu Santo.

Con todo, en varios puntos (n. 8, com. nn. 8, 9) la noción de intercesión es utilizada de una forma que podría parecer insuficiente para explicarla naturaleza sacrificial de la Eucaristía en el sentido católico. La declaración de que la Eucaristía es «el sacramento del único sacrificio de Cristo» (n. 8) se refiere a la relación

entre el sacrificio histórico de la Cruz y la celebración eucarística. El vínculo entre el acontecimiento histórico de la Cruz y la eficacia actual de este acontecimiento es el Señor crucificado y resucitado establecido como Sumo Sacerdote e «Intercesor». En esta perspectiva es correcto decir que los «acontecimientos» de la vida de Cristo como acontecimientos históricos, han sido atrapados por la ola del tiempo y no pueden ser ni repetidos ni «promulgados». Ahora bien, puesto que el Sumo Sacerdote es el Señor crucificado y resucitado, se puede decir que su ofrenda de sí mismo sobre la cruz ha sido hecha «eterna». Su Cuerpo glorificado es el Cuerpo del Señor ofrecido una vez para siempre. En consecuencia, no parece hacer justicia a la realidad del sacrificio de Cristo describir la continuidad de la obra de la salvación de Cristo sólo en términos de simple «intercesión».

Igualmente, la descripción de la actividad de la Iglesia en la Eucaristía como acción de gracias e intercesión necesita ser completada con alguna referencia a la ofrenda personal de los participantes en la Eucaristía hecha en unión con la ofrenda eterna de Cristo. Se puede leer la sección II, nn. 9, 10 y 11 de manera tal que esta noción se halle comprendida allí.

Se sugiere (com. n. 8) que las referencias de la doctrina católica a la Eucaristía como sacrificio propiciatorio sean comprendidas en términos de intercesión. Los católicos, empero, podrían preguntar: ¿es suficiente describir el papel de Cristo —en la aplicación de los efectos propiciatorios de la Cruz— como el de un «intercesor»?

Con todo, la teología católica prefiere declarar más clara y más directamente, con referencia a la Eucaristía, lo que se dice (en el n. 10) del culto espiritual ofrecido a Dios en la vida cotidiana. No obstante, de nuevo, el poder de Cristo es explicado sólo en términos de intercesión (n. 9). En la perspectiva católica, habría estado bien tener más en cuenta el papel de Cristo como santificador (cf. observaciones precedentes sobre el n. 8).

La formulación de la relación de la proclamación de la palabra con la celebración de la Eucaristía (n. 12) es buena; no confunde la proclamación de la palabra con la Eucaristía y, al mismo tiempo, afirma la relación íntima entre las dos.

Apreciamos la presentación en el texto de la presencia real de Cristo. Los pasajes que tratan de la relación del Señor resucitado con los elementos de la Eucaristía contienen una llamada que no se limita al testimonio de la Escritura (cf. n. 13: «las palabras y hechos de Cristo en la institución de la Eucaristía son el centro de la celebración»), pero también en la epiclesis de la liturgia que pide la venida del Espíritu Santo sobre los elementos (nn. 14-15). Si esto pudiera interpretarse a la luz de las implicaciones de la teología de la epiclesis del Espíritu, como se encuentra en la enseñanza de los Padres, la presentación satisfaría las exigencias de la fe católica. La tradición y la práctica católicas,

añadiríamos (nosotros) aquí, acentúan la importancia de las palabras de la institución en la celebración eucarística.

La importancia del recuerdo por la Iglesia «de las palabras y hechos de Cristo en la institución de la Eucaristía» (n. 13) es conforme con la doctrina auténtica. En el «centro de la celebración» la Iglesia proclama lo que Cristo hizo una vez para siempre. El Señor resucitado está él mismo en relación con esta acción.

Sitúa los elementos del pan y el vino en relación entre él y la comunidad. Estos elementos se convierten en signos que realizan su presencia salvífica, a saber, «el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre». Así, Cristo realiza una de las formas de su presencia entre nosotros según su promesa de estar «con los suyos».

La exposición sobre el hecho y el modo de la «única» presencia de Cristo, que «no depende de la fe individual», es buena. Pero la fe católica vincula el aspecto sacrificial de la Eucaristía al sacramento del Cuerpo y la Sangre de manera más estrecha que lo que lo hace el texto. Jesús no dice simplemente «Esto es mi Cuerpo... Esta es mi Sangre». Según el Nuevo Testamento añade: «...Cuerpo entregado por vosotros; ...Sangre derramada por muchos». Cristo se ofrece ante todo sacramentalmente al Padre en la Eucaristía en un sacrificio que actualiza la redención de la humanidad. Si se ofrece ahora como un medio de comunión sacramental a los fieles, es para permitirles asociarse a su ofrenda personal al Padre. Sólo en la medida en que Cristo se ofrece al Padre en el acto sacrificial de la liturgia de la Iglesia, los elementos se convierten verdaderamente en el sacramento de su ofrenda de sí mismo a los comulgantes. Pero, en nuestra opinión, aunque el texto habla de «la presencia eficaz» (n. 5), «del sacrificio de Cristo» (n. 5) y del «signo vivo y eficaz de su sacrificio» (n. 8), no dice netamente que la Eucaristía es en sí misma un sacrificio real, el memorial del sacrificio de Cristo en la Cruz.

En el com. n. 13 se establece una distinción entre las iglesias que «creen» en la transformación de los elementos y las que no vinculan la presencia de Cristo «de modo tan categórico con los signos de pan vino». Pero la última frase parece relativizar la palabra «creer». Pregunta si esta «diferencia se puede acomodar a la convergencia formulada en el texto mismo». Por una parte, acogemos bien la convergencia que se desprende; por otra, debemos anotar que para la doctrina católica, la transformación de los elementos es objeto de fe y no está abierta a nuevas explicaciones teológicas eventuales más que para lo que se refiere al «cómo» del cambio intrínseco. El contenido de la palabra «transubstanciación» debe ser expresado sin ambigüedad. Para los católicos es un misterio central de la fe, y no pueden aceptar expresiones ambiguas. Así parecería que las diferencias tal como son explicadas aquí no pueden coexistir con la convergencia formulada en el texto mismo. Se debe proseguir el trabajo sobre este tema.

Aunque se concentra más sobre el elemento pneumatológico, esta sección sobre la «Eucaristía como invocación del Espí-

ritu» (nn. 14-18) subraya la relación íntima entre el misterio de la Eucaristía y el misterio de Dios Trinidad. Desarrolla las funciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Eucaristía, de una forma que está en conformidad con la enseñanza católica. La declaración que expresa que toda la celebración de la Eucaristía tiene un carácter «epiclético» porque depende de la acción del Espíritu Santo (n. 16) es justa y subraya el hecho de que la Eucaristía es una obra santa desde el comienzo.

Según el texto, se dice que el pan y el vino «se transforman en los signos sacramentales en el Cuerpo y la Sangre de Cristo» (n. 15) en virtud de la palabra de Cristo y del poder del Espíritu. Esto corresponde a la enseñanza católica que se refiere también al pan y al vino como signos sacramentales («sacramentum tantum», es decir, por lo que significan). Pero el pensamiento de que se transforman en signos sacramentales está vinculado al cambio intrínseco. De este modo la unidad se realiza entre la realidad significativa y la realidad significada. La referencia a la acción santificante del Espíritu hace inclinar el texto en el sentido de un cambio intrínseco. El texto, sin embargo, está también abierto a la idea de que los dones sufren un cambio de significación, lo que no va más allá del establecimiento de una relación extrínseca entre la cosa significante y la cosa significativa. Esto sería insuficiente. Puesto que este tema tiene relación con la importante cuestión de la presencia real, es necesaria en la perspectiva católica una explicación más profunda².

La presentación de la «Eucaristía como comunión de los fieles» expresa un aspecto eclesiológico importante. «La comunión eucarística con Cristo quien alimenta la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» (n. 19). Y en este contexto se desprenden implicaciones éticas de la participación en la Eucaristía, que convergen hacia la necesidad de mirar de frente y superar las divisiones en la Iglesia y en el mundo.

Al mismo tiempo, el com. n. 19 suscita una cuestión, a saber, que «la catolicidad, empero, de la Eucaristía aparece menos manifiesta» cuando «los que son miembros de otras comunidades eucarísticas y las presiden cuestionan el derecho de los creyentes bautizados y de sus ministros a la participación y la presidencia de la celebración eucarística de alguna iglesia determinada».

2 Un poco en relación con esto, las diversas tentativas de comprender el misterio de la presencia eucarística de Cristo se sitúan en tres planos (com. n. 15): 1) algunas se limitan a la afirmación pura y simple del hecho; 2) otras consideran necesaria la afirmación del cambio del pan y del vino; 3) otras han elaborado explicaciones teológicas. La teología católica que incluye estos tres planos requiere una reformulación de la descripción de su interpretación desde el segundo. Nuestra fe en la presencia real supone que creemos que el pan y el vino se convierten realmente en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. La expresión «consideran como necesaria la afirmación» no es suficiente para afirmar esto. Considerando como necesario (el término) *confesar* sería más exacto.

Ahora bien, la catolicidad de la Eucaristía no es diferente de la catolicidad de la Iglesia. La catolicidad supone la apertura, pero una apertura condicionada por la aceptación del misterio entero de la salvación de Cristo y de sus consecuencias. Sin embargo, los puntos suscitados (en el com. n. 19) que se refieren a esta cuestión deben ser finalmente situados en una eclesiología para que se pueda darles una respuesta conveniente.

La explicación de la «Eucaristía como un banquete del Reino» pide un comentario importante sobre el vínculo entre el bautismo y la Eucaristía. Por el bautismo el hombre es justificado, incorporado a Cristo y dirigido hacia la Eucaristía (cf. UR, n. 22), que es la representación del misterio salvador de Cristo bajo el aspecto de la participación en el banquete gozoso del fin de los tiempos con Cristo y los bienaventurados en el Reino, en la gloria del Padre.

El texto recuerda cómo la dimensión escatológica de la Eucaristía es el fundamento y la misión de la Iglesia. El vínculo entre la Eucaristía y la misión forman parte integrante de la explicación católica de la relación entre la Eucaristía y la vida. La moral cristiana tiene una base sacramental. Por la Eucaristía la Iglesia no sólo recibe su nombre (cuerpo de Cristo, n. 24), sino también su misión de extender la salvación de Cristo al mundo.

La celebración de la Eucaristía

En general, la descripción de los elementos de la celebración litúrgica clásica de la Eucaristía es satisfactoria. La lista de elementos comprende una «lex orandi» que puede converger hacia una «lex credendi» de la Iglesia. Mas hay algunas reservas o cuestiones desde el punto de vista de la doctrina católica. En primer lugar, en vez de «declaración de perdón» preferiríamos una expresión que muestre con mayor precisión el elemento de verdadero perdón del pecado en la vida del cristiano. En segundo lugar, la expresión de la intención de la Iglesia de ofrecer el sacrificio de Cristo es importante. ¿Está comprendida en la enumeración bajo la expresión «la *anámnesis* o memorial... etc.»? Esto debería estar más claro. En tercer lugar, la expresión «comida y bebida de comunión con Cristo y con cada miembro de la Iglesia» es débil. No expresa suficientemente la distinción entre la participación sacramental en el Cuerpo y la Sangre de Cristo y la comunión con Cristo a través de la comunión con los que están en Cristo.

Saber si los elementos (pan y vino) pueden o no ser modificados por la celebración de la Eucaristía (com. n. 28) es una cuestión devuelta con razón a la responsabilidad de la Iglesia. Es la Iglesia y no el individuo como tal quien ha recibido la seguridad de que el Espíritu la guiará en estos temas. La descripción de la acción de Cristo en la Eucaristía está bien expuesta (n. 29). Pero la cuestión del presidente de la Eucaristía podría quizá ser tratada mejor en el texto sobre el ministerio. La posición católica es que

el que preside debe ser un sacerdote sacramentalmente ordenado en la sucesión apostólica.

Se distingue (n. 32) entre iglesias que subrayan que «la presencia de Cristo en los elementos consagrados permanece después de la celebración», y otras que «hacen hincapié en el hecho de la celebración misma y la consumación en el acto de la comunión». La Iglesia Católica está de acuerdo con la primera posición y también con lo que se dice positivamente de la segunda. No está de acuerdo sólo con los que niegan la duración de la presencia real después de la celebración. Y quisiéramos preguntar: si se niega la presencia real tras la celebración, ¿qué significa para la comprensión de la presencia real y la realidad del cambio? Por lo tanto, sería útil mostrar los fundamentos eclesiológicos, escatológicos y sacramentales de la práctica antigua de la reserva de las especies consagradas. Cuando el texto declara que «el mejor modo de manifestar un respeto por las especies que se distribuyen en la celebración eucarística se da cuando se las consume, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos», nosotros añadiríamos que las diversas formas del culto eucarístico, correctamente realizadas, son también modos legítimos y loables de reconocer la presencia duradera de Cristo en la Eucaristía.

Finalmente, las disciplinas de las iglesias y las comunidades difieren en lo que concierne a la participación eucarística. En nuestra opinión, el problema de la participación eucarística (n. 33) tiene una dimensión eclesial y no puede ser resuelto aislándose de la inteligencia del misterio de la Iglesia, así como del ministerio. Respecto a este punto de vista, para los católicos es la unidad de la profesión de fe de la Iglesia la que constituye el núcleo de la comunión eclesial. Porque la celebración de la Eucaristía es, por su propia naturaleza, una profesión de fe de la Iglesia, es imposible para la Iglesia Católica, actualmente, ver de manera general la hospitalidad en la Eucaristía. Pues, en nuestra opinión, no podemos compartir la Eucaristía si no compartimos totalmente la misma fe.

En este texto sobre la Eucaristía encontramos numerosos puntos de acuerdo y hemos señalado las cuestiones que necesitan un estudio más profundo por parte de Fe y Constitución.

C) MINISTERIO

1. APRECIACION GENERAL

La exposición sobre el ministerio trata uno de los temas más complejos *en el centro* de las conversaciones ecuménicas. Somos muy conscientes de que quizá ninguna de las iglesias o comunidades eclesiales representadas en la Comisión Fe y Constitución pueden encontrar su fe y su práctica, en lo relativo al ministerio, plenamente reflejadas y expuestas en este documento del modo

preciso en que ella lo ha comprendido o vivido. Esta exposición está necesariamente influida por la diversidad de visiones y prácticas representadas en la Comisión Fe y Constitución. Además, las estructuras ministeriales de las iglesias y comunidades separadas unas de otras no están marcadas solamente por teologías diferentes, sino que se han visto afectadas por diferentes desarrollos históricos y sociológicos en las iglesias que contribuyen profundamente a modelar su identidad. Conscientes de la complejidad del diálogo ecuménico sobre el ministerio, agradecemos el trabajo realizado a este respecto por la Comisión y apreciamos especialmente el hecho de que su presentación siga las líneas principales de lo que nosotros reconocemos como «la fe de la Iglesia a través de los tiempos».

A la luz de esto, querríamos poner de relieve especialmente:

a) el empleo, en un horizonte ecuménico más amplio, de una terminología que refleja la teología cristiana tradicional;

b) los aspectos trinitario, cristológico, y eclesiológico significativos del texto;

c) la incorporación del ministerio ordenado en el horizonte eclesiológico y teológico más amplio de la obra de Dios, por medio de Cristo y de su Iglesia en el cual se han concedido dones diversos y complementarios a la comunidad e individualmente a los miembros del pueblo (sección I);

d) el vínculo continuo del ministerio ordenado con la misión de los Doce y la apostolicidad fundamental de la Iglesia;

e) la descripción bien equilibrada del ministerio ordenado, como la consecuencia de la iniciativa gratuita de Dios y de una delegación por la Iglesia para una responsabilidad en la Iglesia en el nombre de Cristo;

f) la descripción positiva de la ordenación, que, aunque abierta a diferentes interpretaciones, permanece también abierta a una comprensión sacramental;

g) la presentación significativa del triple ministerio de los obispos, presbíteros y diáconos, aunque se considera más bien como una tarea funcional que puede existir concretamente de diferentes maneras (n. 22);

h) la responsabilidad del ministerio está suficientemente descrita como la «proclamación y la enseñanza de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos y por la dirección de la vida de la comunidad y su alabanza, en su misión y en su servicio de la caridad» (n. 13);

i) la declaración es más que una exposición teológica, tiene también una perspectiva pastoral que puede tanto inspirar a los ministros en el ejercicio de su ministerio como ayudar a la comunidad a aceptarlos como «heraldos y embajadores... de Jesucristo» (n. 11).

Apreciamos el hecho de que no se haya tratado el ministerio ordenado aisladamente, sino más bien en su contexto eclesiológico.

gico más amplio, en su relación con la Iglesia como pueblo de Dios, en su unidad, apostolicidad y catolicidad y su existencia como comunidad local. Pero será necesaria una reflexión con el fin de situar el ministerio ordenado en una perspectiva clara. A título de ejemplo, una dimensión esencial de la Iglesia que permanece oscura, aunque tenga muchísima importancia para la comprensión del ministerio ordenado, es el aspecto sacramental de toda la Iglesia, que actúa de manera particular en el ministerio en su papel de enseñanza, en la administración de los sacramentos y en su gobierno. En un sentido real y efectivo, la Iglesia es un icono de la presencia de Dios y de su Reino en el mundo. Lo es siempre a causa de la fidelidad verdadera y constante de Dios a su promesa en Jesucristo. Las estructuras ministeriales fundamentales participan de esta dimensión sacramental. El diálogo ecuménico futuro deberá tratar de modo más complejo esta dimensión sacramental y espiritual de la Iglesia y de su ministerio.

Autoridad de la Tradición

El texto recurre a la sagrada Escritura y especialmente al Nuevo Testamento como fundamento de su argumentación, mostrando el carácter único de la autoridad de Cristo, el papel particular de los Apóstoles y el espíritu en el que ejercerse el ministerio.

Al declarar que la Iglesia no ha existido nunca sin personas que detenten una autoridad y una responsabilidad específicas (n. 9), el texto no podía ignorar las dificultades que se suscitarían si se intentara rastrear el origen del verdadero modelo en la Biblia (cf. com. n. 17; nn. 19, 22; com. n. 40) y debía intentar evitar el fundamentalismo histórico.

El texto debía tratar necesariamente de la evolución histórica del ministerio en la Iglesia primitiva; por ejemplo, la evolución de las formas del ministerio ordenado (nn. 19-21), la sucesión del ministerio apostólico (nn. 35-36 y com. n. 36) y la comprensión del sacerdocio. A menudo concede un peso especial a un argumento tomado de la Antigüedad³. Un objetivo de esta aproximación es contribuir a ayudar a las comunidades que no han mantenido el episcopado a considerar el episcopado como un signo

3 «El ministerio de... personas (responsables de señalar su dependencia fundamental de Cristo de forma pública y permanente... *que desde tiempos muy tempranos* recibieron la ordenación...» (n. 8); «La Iglesia nunca ha carecido de personas que detentaban una autoridad y responsabilidad específicas» (n. 9); «...*desde el principio* había funciones diferenciadas en la comunidad» (n. 9); «La realidad básica del ministerio ordenado está presente *desde el comienzo*» (com. n. 11); «*Históricamente* el triple ministerio llegó a ser el modelo aceptado generalmente en la Iglesia *en los primeros siglos*» (n. 22); «Bajo las especiales circunstancias *históricas de crecimiento* de la Iglesia en los *primeros siglos* la sucesión de los obispos fue una de las formas... por las que se expresó la tradición apostólica de la Iglesia» (n. 36).

de la continuidad y de la unidad de la Iglesia (n. 38), y tal vez a redescubrir el signo (n. 53b). Desarrollos más recientes sobre el tema de las estructuras que tienen lugar en momentos de crisis en la historia, no parecen tener el mismo peso en el documento que los de los primeros siglos (nn. 19-22). Estas referencias a los tiempos apostólicos y a los primeros siglos del cristianismo no son debidas sólo a la honestidad de la crítica histórica, sino que tienen también un neto peso teológico. Esta evolución es vista como la acción del Espíritu Santo que guía a la Iglesia (n. 19).

La atención concedida a los orígenes y a la «Antigüedad» obedece ciertamente a la preocupación de numerosas iglesias. Pero esta aproximación del documento sigue siendo incompleta, porque con demasiada frecuencia comporta una exposición de hecho y no es suficientemente sostenida por la reflexión teológica sobre el papel de la autoridad, la cual tiene poder de decisión en la apreciación de tales desarrollos en el pasado, así como en relación a las necesidades actuales de la Iglesia y la situación ecuménica de hoy.

2. COMENTARIOS PARTICULARES

La vocación del Pueblo de Dios entero

En la línea de numerosos textos que han surgido de diálogos bilaterales pero también de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del II Concilio Vaticano, es conveniente considerar que el texto contempla el problema del ministerio ordenado bajo un ángulo más amplio. Comienza con una breve reflexión teológica y eclesiológica sobre la vocación de todo el Pueblo de Dios.

Muestra cómo esta vocación debe ser considerada en la perspectiva del plan trinitario de Dios para la humanidad en su conjunto; la llamada de Dios, la mediación de Jesucristo y el poder de liberación y de renovación del Espíritu Santo. A la luz de esto el documento describe algunos rasgos de la vocación de la Iglesia que expresan especialmente su misión de testimonio y de servicio. Como formando parte de esta vocación el Espíritu Santo concede a la comunidad dones diversos y complementarios (n. 5) y carismas que constituyen el segundo plano de todos los ministerios en la Iglesia. Estamos de acuerdo con la interpretación global de la vocación del Pueblo de Dios como ha sido expuesta en la primera sección.

La pregunta «¿Cómo debe ser concebida y estructurada la vida de la Iglesia, según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo?» es un abuena pregunta. La referencia a la voluntad de Dios y a la guía del Espíritu Santo muestra con justicia la conciencia de que la estructura de la Iglesia, al menos en su constitución fundamental no es el resultado de desarrollos históricos y de organización humana. Pero no se puede responder a la cues-

ción de una forma concluyente, como quedarán abiertas otras tantas preguntas, tales como quién debe decidir, quién discernirá la voluntad de Dios en los diferentes desarrollos, y con qué autoridad. Creemos, de hecho, que algunas personas están encargadas en la Iglesia, con una autoridad dada por Dios, de ejercer este ministerio de decisión. La cuestión de la autoridad en la Iglesia debe, pues, ser estudiada en relación con el ministerio.

La Iglesia y el ministerio ordenado

Uno de los medios por los que la Iglesia se construye según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo pasa por la existencia de un ministerio ordenado. En la descripción de la responsabilidad principal del ministerio ordenado expuesta en el n. 13, reconocemos la estructura de la interpretación católica de la misión del ministerio ordenado. Aprobamos la forma en que el ministerio está ya vinculado a la misión de los Doce. Quisiéramos proponer que esta misión se ponga más en relación con la propia misión de Cristo enviado por el Padre: «Como el Padre me envió así os envío yo a vosotros» (Jn 20, 21). Nos alegramos de ver que el documento menciona las dos formas complementarias de «representación» de los ministros ordenados: la representación del pueblo de Dios y la representación de Jesucristo como heraldos, embajadores, guías, enseñantes, pastores (n. 11).

En los comentarios al n. 13, cuando se menciona la especificidad del ministerio ordenado, en cuanto a la participación de la comunidad para el cumplimiento de estas funciones, se declara que «el ministerio ordenado realiza estas funciones de forma representativa en tanto que es él el punto de referencia de la unidad de vida y testimonio de la comunidad» (com. n. 13). El concepto de «representación» es un concepto que tiene sus raíces en la interpretación teológica de las iglesias. Pero necesita ser clarificado de manera más precisa en el contexto del acuerdo, para que, a través de su relación con el arquetipo, Cristo, el ministerio ordenado sea en la Iglesia y para ella una realidad sacramental y eficaz mediante la cual un ministro actúa *in persona Christi*. Esta consideración ayudaría también a explicar de manera más completa por qué, según la fe católica, la Eucaristía debe ser presidida por un ministro ordenado que representa a Cristo de manera sacramental y personal (n. 14). De esta manera también se podría profundizar en la imagen del ministerio ordenado como «lugar de convergencia de la unidad» (n. 8, com. nn. 13 y 14 en relación con la Eucaristía). Insistiendo sobre el aspecto sacramental que marca a una persona ante Dios y ante la comunidad, no queremos separar el ministerio de la comunidad ni elevarlo por encima de ésta, porque estamos totalmente de acuerdo con la estrecha relación que el documento establece entre el ministerio ordenado y la comunidad (cf. 12). Sin embargo, hay un papel especial para el ministerio ordenado. No dudáramos en ver, a la luz de la Tradición, algo de la presencia sacra-

mental y real de Cristo en el ministerio ordenado: un signo particular entre otros.

La sección sobre «Ministerio ordenado y autoridad» contiene dos buenos párrafos sobre la forma y el espíritu en los que los ministros ordenados deben ejercer su autoridad con la cooperación de toda la comunidad, centrándose en el modelo de Cristo mismo y la forma en que él ha revelado la autoridad de Dios al mundo (n. 16). Estamos de acuerdo con estos párrafos. Queda, empero, al mismo tiempo, la tarea de reflexionar sobre la dimensión eclesiológica y la naturaleza particular de esta autoridad. Esta tiene sus raíces, como dice justamente el documento, de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, sobre la relación entre la ordenación y la unción en Jesucristo, «quien a su vez la recibió del Padre y la otorga por el Espíritu Santo en el acto de la ordenación» (n. 15).

Al considerar el «ministerio ordenado y el sacerdocio» el comentario del número 17 muestra con razón las diferentes aplicaciones de los términos «sacerdote» y «sacerdocio» en el Nuevo Testamento y en la Iglesia, evitando así una confusión entre el único sacerdocio de Cristo, el sacerdocio profético y real de todos los bautizados y el sacerdocio de ciertos ministros ordenados: pertenecen a evoluciones diversas de los términos «sacerdocio/sacerdote». De esta manera el texto muestra al mismo tiempo la analogía y la diferencia esencial entre ellas.

Esto es importante pero quizá necesita ser clarificado. En la enseñanza de la Iglesia Católica, aunque el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están estrechamente vinculados, siendo cada uno a su manera una participación en el sacerdocio único de Cristo, tienen entre ellos una diferencia de esencia y no sólo de grado (cf. *Lumen Gentium*, n. 10). Creemos que Fe y Constitución debe hacer un estudio más profundo sobre este punto. Observamos, por ejemplo, en el número 17 que en las razones aducidas para llamar «sacerdote» al ministro, la realidad del «sacrificio», mencionada explícitamente para Cristo y el sacerdocio de los bautizados, está ausente, aunque pertenece de forma inherente al concepto de sacerdocio ordenado. Algunos ministros son llamados sacerdotes a causa de su papel específico en la presencia de la Eucaristía, como «heraldos y embajadores» de Cristo, que se da a sí mismo en sacrificio por todos. La referencia a la Eucaristía que se hace en el comentario del número 17 habría podido hacerse con precisión en el mismo párrafo.

Aprobamos la forma matizada en que se trata «el ministerio de los hombres y de las mujeres en la Iglesia» (II D). Reconocemos que la experiencia de las iglesias que practican la ordenación de mujeres constituye inevitablemente una interpelación a nuestra postura. Al mismo tiempo creemos que existen puntos teológicos que están en la raíz no sólo en la interpretación de la Tradición, sino también de las Escrituras relativos a la cristología, que están

en el centro de nuestras convicciones y nuestra comprensión a propósito de la admisión de mujeres al ministerio ordenado (com. n. 18). Sobre este último tema, el texto declara (n. 18) que «otras muchas iglesias mantienen que no se debe cambiar la tradición de la Iglesia en lo que a este punto atañe». En nuestra opinión, sería más exacto decir que no tenemos ninguna autoridad para cambiarla, puesto que creemos que pertenece a la Tradición apostólica de la Iglesia. Quizá, este matiz muestra una concepción de la Tradición apostólica en el texto del BEM diferente de la que los católicos encuentran aceptable. Aunque las diferencias sobre estos puntos pueden suscitar obstáculos para el reconocimiento de ciertos ministerios, no deberían nunca prejuzgar una reflexión más profunda sobre el ministerio ordenado en el contexto ecuménico. «La apertura a cada una de las otras ofrece la posibilidad de que el Espíritu pueda dirigirse a una iglesia por medio de las intuiciones de otras» (n. 54).

Las formas del ministerio ordenado

Es importante para el futuro del Movimiento ecuménico que el texto, después de haber reconocido plenamente la evolución histórica de la forma del ministerio en la Iglesia, pueda estar tan explícitamente de acuerdo sobre el significado particular del triple ministerio del obispo, del presbítero y del diácono como «el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos» y que «aún permanece hoy en muchas iglesias» (n. 22).

Esta evolución en la Iglesia es vista como más que el simple resultado de acontecimientos fortuitos. Es vista en conexión con la guía del Espíritu (nn. 19 y 22). Y estamos ciertamente de acuerdo con la esperanza expresada de que «el triple ministerio... puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos e incluso como un medio para conseguirla» (n. 22). esta declaración está de acuerdo con la fe y constitución de la Iglesia a través de los siglos. Pero se debería profundizar en ella eclesiológicamente examinando si el texto quiere decir que tal ministerio pertenece sólo al «bien-ser» (*bene esse*) ecuménico de la Iglesia, o más bien a su ser constitutivo arraigado en la voluntad de Dios para la Iglesia tal como ha sido discernida por la autoridad de la Iglesia. Por consiguiente hay que distinguir entre el núcleo fundamental y constitutivo del triple ministerio, como la expresión institucional de lo que se ha comprendido en el mensaje del Nuevo Testamento, y la forma, el estilo, y la organización histórica que el mismo ha tomado inevitablemente y que tomará en el futuro. Es necesario un discernimiento ecuménico para ver lo que pertenece a la estructura constitutiva de la Iglesia y lo que pertenece a la organización social, que es contingente. Debería tenerse en cuenta la invitación a reformar un buen número de aspectos externos de la triple forma del ministerio (n. 24) en la apertura de unos hacia otros y a las necesidades debidas al contexto.

La descripción de los principios directivos para el ejercicio del ministerio ordenado (nn. 26-27), de las funciones de los obispos, presbíteros y diáconos (nn. 28-31) y de la variedad de carismas (nn. 32-33) reúne diferentes elementos cuyo origen se puede encontrar en diversos desarrollos y en la evolución histórica de la Iglesia, en la que se reconoce la práctica de la Iglesia a través de los tiempos.

El episcopado es reconocido justamente como un «lugar de convergencia» (n. 20), como necesario para expresar y salvaguardar la unidad del cuerpo (n. 23) y como un servicio de unidad a escala regional (n. 27), «como los ministros representantes de una pastoral de supervisión, continuidad y unidad en la Iglesia» (n. 29). Aunque el texto reconozca el hecho de que «vinculan la comunidad cristiana en su zona con la Iglesia en su conjunto y a ésta con su comunidad» (n. 29), la descripción apenas menciona el aspecto tradicional y esencialmente colegial del episcopado. De una manera única, en comparación con los otros ministerios ordenados, los obispos representan y simbolizan en su persona su iglesia local y la vinculan, en comunión con las otras iglesias, a la Iglesia universal. El concilio ecuménico se convierte así en una imagen representativa de la Iglesia universal porque es una asamblea del colegio de los obispos en torno al obispo de Roma, quien según la Iglesia Católica es la cabeza de este Colegio. Aunque todo esto es importante, nos falta aquí la expresión clara de la función de enseñanza de los obispos, el magisterio, que es un aspecto importante que debe ser tenido también en cuenta, aquí y en el trabajo futuro de Fe y Constitución.

Comprendemos que la meta actual de Fe y Constitución puede no ser reflexionar sobre la expresión personal «de un lugar de convergencia» en la Iglesia universal, pero se puede preguntar si no sería resultado lógico de las reflexiones iniciadas respecto a un servicio representativo de la supervisión, continuidad y unidad en la Iglesia.

La sucesión en la Tradición apostólica

En el contexto de las prácticas divergentes entre las iglesias, el documento trata de la relación entre la apostolicidad de la Iglesia y la Tradición apostólica, por una parte; y la transmisión regular del ministerio ordenado (n. 35) y especialmente la sucesión episcopal, como una de sus formas (n. 36), por otra. Al hacer esto, da al problema una pertinencia eclesiológica más amplia y aporta una comprensión mutua para las prácticas que podrían parecer inaceptables cuando están aisladas.

La relación entre la sucesión apostólica y la Tradición apostólica comprendida como «la continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los Apóstoles», en su testimonio, proclamación, celebración, servicio, etc. (n. 34), es legítima. Se puede decir incluso como en el número 36: «...la sucesión de los obispos fue una de las formas, junto a la transmisión del Evange-

lio y a la vida de la comunidad por las que se expresó la tradición apostólica de la Iglesia». Mas, ¿no hay aquí una tendencia a contentarse con una enumeración y una yuxtaposición de elementos que tienen que ver todos con la Tradición apostólica, sin mostrar suficientemente cómo tienen su función propia en el conjunto y cómo están vinculados unos a otros?

Según el texto la sucesión episcopal fue comprendida en los primeros siglos «como un servicio, un símbolo y una defensa de la continuidad de la fe y comunión apostólicas» (n. 36, haciendo referencia a Ignacio de Antioquía en el comentario). Y hoy, incluso iglesias que no han mantenido el episcopado, pueden estimar la sucesión episcopal «como un signo aunque no una garantía de la continuidad y unidad de la Iglesia» (n. 38). Se dice que en ellas se expresa una voluntad «de aceptar la sucesión episcopal como un signo de la apostolicidad de la vida de la Iglesia en su conjunto» (n. 38). El texto habla más adelante de una necesidad de «redescubrir el signo de la sucesión episcopal», signo «que fortalecerá y profundizará esta continuidad» con la Iglesia de los Apóstoles (n. 53b).

Estamos de acuerdo en decir que la «sucesión episcopal» es el orden del signo, que puede significar, a través de la imagen, de la transmisión histórica, el hecho de que la Iglesia está arraigada en la Iglesia apostólica en torno a Cristo, y muestra por consiguiente su apostolicidad fundamental. Sin embargo, la significación de «signo/expresión» necesita ser clara. En la versión precedente, *un solo bautismo, una sola Eucaristía, y un ministerio mutuamente reconocido* (n. 34), el texto hablaba de un «signo eficaz». Esto muestra mejor la importancia única de la sucesión episcopal para la edificación de la Iglesia a través de los tiempos. Esto está inmediatamente en relación con la significación que tiene el ministerio del obispo, en una eclesiología católica; es más que una función de supervivencia, próxima a otras funciones y ministerios. En su ministerio personal mismo, el obispo representa a la iglesia local que le ha sido confiada. Es su portavoz cualificado en la comunión de las iglesias. Al mismo tiempo, es el primer representante de Jesucristo en la comunidad. Por su ordenación para el episcopado, tiene la misión de guiar a la comunidad, de enseñar con autoridad y de juzgar. Todos los demás ministerios están vinculados a éste y actúan con él. Así su ministerio es un signo sacramental de integración y un lugar de convergencia. Por la sucesión episcopal, el obispo encarna y realiza la catolicidad en el tiempo, es decir, la continuidad de la iglesia a través de las generaciones. La comunidad presente está así unida por un signo personal con los orígenes apostólicos, como lo están también su enseñanza y su forma de vivir.

En esta perspectiva, la sucesión episcopal puede, con razón, ser llamada una *garantía* (cf. n. 38) de la continuidad y de la unidad de la Iglesia, si se reconoce en ella la expresión de la fidelidad de Cristo a la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Al mismo tiempo, sitúa en cada uno de los que tienen esta función la

responsabilidad de ser con diligencia y fidelidad el «garante» de esta comunidad y unidad de la Iglesia.

La ordenación

Cuando declara que «la Iglesia ordena a algunos de sus miembros para el ministerio en el nombre de Cristo por medio de la invocación del Espíritu y la imposición de manos» (n. 39; también nn. 7c, 41, 52) el texto describe el acto de ordenación. El documento precisa tres dimensiones esenciales de la ordenación: 1) es «una invocación a Dios para que al nuevo ministro sea dado el poder del Espíritu Santo...» (n. 42); 2) es un signo de la atención de ésta por parte del Señor, que concede el don del ministerio ordenado (n. 43); 3) es «un reconocimiento por parte de la Iglesia de los dones del Espíritu en el ordenado y un compromiso tanto de la Iglesia como del ordenado para con su nueva relación» (n. 44).

Esta evaluación positiva enlaza de muchas formas con el concepto católico de la ordenación como sacramento: la realidad concedida es el poder del Espíritu Santo (n. 42); el ministerio ordenado como don concedido por el Señor, signo significante de una relación espiritual (n. 43) para «la nueva relación que se establece entre el ministro y la comunidad cristiana local» (nn. 42, 44). Y esto es reconocido y dado en un signo, la ceremonia de ordenación (n. 42). «La ordenación es un signo realizado en la fe de que la relación espiritual que se significa está presente en, con y por las palabras pronunciadas, los gestos que se han hecho y las formas que se han empleado» (n. 43). En el sentido más amplio y global en que se hacen las referencias históricas y espirituales, la institución del gesto de la ordenación está vinculada «a Jesucristo y el testimonio apostólico» (n. 39); «la imposición de manos es el don del Espíritu que hace visible que el ministerio fue instituido en la revelación consumada en Cristo y recuerda a la Iglesia que mire a El como al origen de su cometido» (n. 39). Aunque esto parece implícito en los pasajes citados, a los católicos les gustaría que se exponga claramente que esta ordenación no es sólo un signo sino un signo eficaz.

En la descripción de la ordenación, se enumeran los elementos esenciales para el sacramento, si bien sin que se pronuncie la palabra. El empleo de esta palabra dos veces en un sentido más amplio pero significativo —una vez como adjetivo (n. 41) y otra vez como adverbio (n. 43)— orienta en la dirección de una interpretación sacramental. Entre las iglesias y comunidades representadas en Fe y Constitución, la ordenación es descrita como un sacramento por algunos pero no por otros. Esto explica por qué no se utiliza la palabra. Al mismo tiempo en la línea de la fe, se puede reconocer lo esencial de la interpretación sacramental en el amplio desarrollo que se le da en este texto.

Además, mencionamos de paso tres elementos que retoman preocupaciones católicas: 1) la intención precisa de la ordenación (n. 39); 2) el contexto eucarístico de la ordenación (n. 41), y 3)

la declaración de que la ordenación no es nunca reiterada, reconociendo el carisma del ministerio dado por Dios. Todo esto muestra que el BEM ha llegado a una convergencia importante sobre la ordenación. Pero, no obstante, la convicción católica de que la ordenación es realmente un sacramento no está claramente expresada.

Hay un punto que no ha sido tratado suficientemente para la fe católica, a saber, el problema del ministro competente de la ordenación. Esto es importante porque, de hecho, por la epiclesis, realizada por el ministro competente, es conferido el don del Espíritu a la persona ordenada (cf. n. 43). Comprendemos la dificultad que surge en una exposición que expresa las visiones de iglesias y de comunidades eclesiales que difieren con relación al ministerio cualificado. Apreciamos la declaración según la cual incluso las iglesias que no han conservado la forma del episcopado quieren expresar la continuidad con el plan de la fe apostólica, del culto y de la misión en el hecho de que «la ordenación se da en ellas en personas a quienes la Iglesia reconoce la autoridad para transmitir la misión ministerial» (n. 37).

Nuestra opinión es, sin embargo, que la ordenación es un sacramento. El ministro competente de este sacramento es un obispo que se sitúa en la auténtica sucesión apostólica y que actúa «in persona Christi». Pedimos pues a la Comisión Fe y Constitución que reflexione sobre la significación eclesiológica de la sucesión apostólica para la ordenación. Creemos que la necesidad de esto es debida al hecho de que la sucesión episcopal significa y actualiza el vínculo sacramental del ministerio —en primer lugar del ministerio episcopal mismo— con el origen apostólico. Está arraigada en la naturaleza sacramental de la Iglesia. Sólo cuando la cuestión del ministro de la ordenación haya sido resuelta de manera satisfactoria, será posible un avance hacia el reconocimiento del ministerio.

Hacia el reconocimiento mutuo de los ministros ordenados

La manera poco satisfactoria en la que el BEM trata del problema del reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados muestra que tocamos aquí un punto crucial en los esfuerzos hacia la unidad cristiana. En el centro de esto se encuentra la cuestión muy específica de la ordenación sacramental vinculada a la de la sucesión episcopal en la historia. Sin embargo, muchas cuestiones particulares no pueden ser resueltas antes de que comiencen las negociaciones concretas con vistas a la unión. Parece abrirse un camino al crecer el respeto mutuo y recíproco de las iglesias y comunidades eclesiales.

Podemos reconocer las numerosas maneras en que la continuidad de la fe apostólica, el culto y la misión han sido conservadas en las comunidades que no han mantenido la forma de episcopado histórico. Como dice el II Concilio Vaticano: «La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe en Cristo y se robus-

tece con la gracia del bautismo y con la Palabra de Dios oída. Se manifiesta en la oración privada, en la meditación bíblica, en la vida de la familia cristiana, en el culto de la comunidad congregada para alabar a Dios» (UR, n. 23; LG, n. 15). Mas nosotros creemos que el ministerio ordenado exige la ordenación sacramental por un obispo que se sitúa en la sucesión apostólica. Esperamos que una solidaridad fraterna creciente de colaboración, de reflexión común, de oración y de servicio entre las iglesias y las comunidades eclesiales, y en particular entre sus ministros, pueda alcanzar el punto en el que se vea si, dónde y en qué términos, podrá ser posible el reconocimiento por todos de un mismo ministerio ordenado.

Hasta entonces, proponemos de nuevo que se profundice la reflexión teológica sobre la significación de la sucesión episcopal para la comprensión de la Iglesia y de su ministerio. No se trata de un «redescubrimiento» oportunista «del signo de la sucesión episcopal» que resuelva el problema, sino sólo cuando, a la luz del Espíritu Santo, se hayan adquirido convicciones nuevas sobre la voluntad de Dios en cuanto a los caracteres constitutivos de la organización de la Iglesia, la sucesión episcopal y su papel en la ordenación.

Debe quedar claro que el reconocimiento del ministerio ordenado no puede aislarse de su contexto eclesiológico. El reconocimiento del ministerio ordenado y el reconocimiento del carácter eclesial de una comunidad cristiana están indisoluble y mutuamente vinculados. En la medida en que se puede reconocer que ahora existe una comunión entre iglesias y comunidades eclesiales, por imperfecta que sea esta comunión, está implícito un cierto reconocimiento. La cuestión que se desprende de ahí es ésta: ¿qué implica esta comunión para la forma en que percibimos cada una [de las iglesias] el ministerio de la otra? Es quizá una cuestión a la que debería abocarse al tratar de la dimensión eclesiológica fundamental del problema del reconocimiento del ministerio ordenado.

Puesto que en nuestra opinión el ministerio ordenado exige la ordenación sacramental en la sucesión apostólica, es prematuro pronunciarse sobre la forma que tendría un acto público de reconocimiento mutuo de las iglesias y sus ministros (n. 55). Más bien es necesario trabajar en la unidad en la fe sobre este punto eclesiológico central.

IV.—CONSECUENCIAS DEL BEM PARA LAS RELACIONES Y EL DIALOGO

1. ECUMENICOS

El texto del BEM hace propuestas importantes sobre las relaciones ecuménicas en general.

Una aproximación global al ecumenismo

Sugiere de diversas formas una aproximación global al ecumenismo. En primer lugar, los cuatro campos de investigación pedidos a las iglesias por Fe y Constitución, en relación con el BEM, animando a las iglesias a reflexionar sobre la correlación de los diferentes aspectos del Movimiento ecuménico. El diálogo teológico no debe aislarse de los otros esfuerzos ecuménicos para derribar las barreras entre cristianos. Antes bien, cada aspecto del ecumenismo debe alimentar a los otros y alimentarse de ellos. También, de la misma manera que el diálogo teológico debe continuar, así debe proseguir el diálogo de caridad que favorece el desarrollo de los contactos personales a todos los niveles de las iglesias, incluidos los más elevados. Estos contactos dan como resultado la comprensión. Han de hacerse también esfuerzos de testimonio común entre nuestras iglesias y comunidades por medio de una organización común en materia de evangelización, de caridad y de justicia. De esta forma podemos franquear los muros que nos separan para forjar vínculos que nos unen en Cristo, en nuestro servicio del mundo.

En segundo lugar, el BEM nos recuerda la importancia del compromiso ecuménico multilateral. Las conversaciones bilaterales como las conversaciones multilaterales son instrumentos importantes en el Movimiento ecuménico. En la evolución de los documentos ecuménicos sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio, ha habido una influencia recíproca en la forma de tratar estos puntos entre el BEM y los acuerdos bilaterales, y una convergencia metodológica y teológica. (Véase la relación del IV Forum sobre las conversaciones bilaterales: Fe y Constitución, doc. n. 125).

Además, el contexto multilateral proporciona una estructura que permite a una gran diversidad de iglesias y comunidades encontrarse sobre una base continua. Algunas sólo se encuentran con otras en un marco multilateral. Cuando se encuentran de modo bilateral y multilateral, el marco multilateral ayuda también a verificar que la creciente comprensión con un interlocutor en un diálogo bilateral no conduce a separarse de los otros.

La meta de la unidad visible

Otra lección o consecuencia del BEM es que mantiene a los cristianos orientales hacia la meta de la unidad visible a la que deben aspirar. Habla de esta meta en el Prefacio. El texto de cada una de las partes se concentra sobre aquellos aspectos del tema que tienen relación de una cierta manera con los problemas de reconocimiento mutuo que conducen a la unidad.

Así el desarrollo del texto conduce a la necesidad de trabajar por «un reconocimiento mutuo» del bautismo (FC/4B n. 15) y hacia la unidad en la celebración eucarística y en la comunión» (FC/4E n. 28), y por «el mutuo reconocimiento de los ministerios»

(FC/4M nn. 51ss.). Aunque la noción de la unidad visible necesita ser aún clarificada desde un punto de vista ecuménico, el BEM nos recuerda que el Movimiento ecuménico pretende no sólo renovar las actitudes de los cristianos, sino también repensar las relaciones entre las comunidades cristianas divididas.

Hacia la próxima etapa

Creemos que el BEM indica un grado importante de convergencia sobre estos puntos. Hay puntos que necesitan un desarrollo más amplio y algunos todavía no han sido abordados. Pero lo que se ha realizado, como se puede ver en el BEM, nos hace medir la convergencia y las aproximaciones que se desarrollan incluso en aquellos que han estado más alejados de nosotros desde el punto de vista doctrinal. Esto, en sí mismo, es un estímulo para proseguir el diálogo hacia una nueva etapa en el camino hacia la unidad de la fe y la unidad visible de los cristianos.

2. CONSECUNCIAS PARTICULARES QUE SE DESPRENDEN DE CADA TEXTO

En lo que concierne al *bautismo*, el BEM puede ayudarnos a reflexionar de nuevo sobre el bautismo como fundamento de la unidad cristiana. La Iglesia Católica —y cada comunidad cristiana— debería profundizar en su reconocimiento de los vínculos reales de la fe y de la vida en Cristo que existen entre las comunidades que celebran un auténtico bautismo y deberían encontrar los medios de expresar este reconocimiento. El BEM presenta reflexiones importantes para ver el fundamento común entre las comunidades que practican el bautismo de niños y las que practican sólo el bautismo de adultos. Aunque, como hemos señalado ya, el texto no es completamente satisfactorio en nuestra opinión en lo que se refiere a ciertos puntos relativos al bautismo, es una contribución mayor al Movimiento ecuménico. Sobre la base del bautismo podemos decir que, a pesar de nuestras divisiones, que persisten, existe ya entre los cristianos separados, una comunión real, aunque imperfecta. El texto del BEM explica la base bautismal de esta comunión que ya existe.

En lo que concierne a la *Eucaristía*, la recepción del texto de Lima sobre la Eucaristía por una iglesia no permitirá inmediatamente la comunión eucarística recíproca, porque para la Iglesia Católica la noción de comunión eucarística está íntimamente vinculada a otros factores fundamenales, tales como la unidad en toda la fe de la Iglesia y en particular de la fe relativa a la Iglesia y al ministerio.

Como ya se ha señalado, no estamos plenamente satisfechos de todos los aspectos del texto del BEM sobre la Eucaristía. Sobre algunos puntos esenciales, no va bastante lejos para representar la plenitud de la fe cristiana. Sin embargo, reconocemos el al-

cance de la convergencia e incluso de los acuerdos sobre numerosos puntos de la reflexión eucarística que representa el texto. Así, diríamos que si todas las iglesias y comunidades eclesiales pueden aceptar al menos la interpretación teológica y la descripción de la celebración de la Eucaristía como lo hace el BEM, y si pueden ponerla en práctica en su vida ordinaria, entonces creemos que este sería un progreso importante y que los cristianos separados alcanzarían un nuevo grado hacia una fe común en la Eucaristía.

Respecto al *ministerio* lo que dice el BEM es importante, aunque hemos mostrado puntos en los que es necesario proseguir el estudio. En lo relativo al reconocimiento del ministerio, para nosotros no se trata sólo de un acuerdo sobre la cuestión de la sucesión apostólica, sino que es necesario situarse en esta sucesión para llegar al reconocimiento de la ordenación.

Pero si algunas de las propuestas del BEM sobre el ministerio fueran generalmente aceptadas, esto constituiría un paso importante hacia la unidad cristiana. Por ejemplo, si el triple ministerio del obispo, presbítero y diácono, tal como lo ha explicado el BEM fuera generalmente adoptado por las comunidades cristianas, esto colocaría a las iglesias y las comunidades eclesiales en un nuevo grado de relación, aunque la significación exacta del triple ministerio necesite ser más afinada.

El BEM anota puntos sobre los que puede desarrollarse el respeto mutuo por los ministerios. Declara que «en las iglesias que practican la sucesión por medio del episcopado se reconoce cada vez más ampliamente que en las iglesias que no han conservado la forma del episcopado histórico se ha mantenido una continuidad en la fe, culto y misión apostólica» (n. 37). Señala, no obstante, que «estas consideraciones no disminuyen la importancia del ministerio episcopal» (n., 38); y un buen número de iglesias están «dispuestas a aceptar la sucesión episcopal como un signo de la apostolicidad de la vida de la Iglesia en su conjunto». Estas consideraciones nos recuerdan las enseñanzas del II Concilio Vaticano, que dice que «los hermanos separados de nosotros practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales de distintos modos, según la diversa condición de cada iglesia o comunidad, pueden, sin duda, producir realmente la vida de la gracia, y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación». De ahí se sigue que estas iglesias y comunidades separadas en cuanto tales «de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el ministerio de la salvación» (UR, n. 3).

Existen ya temas sobre los que puede desarrollarse el respeto mutuo y construirse dimensiones de comunión entre nuestras comunidades que reflejan los grados de comunión que existen actualmente. Mas esto no es aún suficiente. Necesitamos proseguir el diálogo para la unidad de la fe en lo relativo al

ministerio, así como otros temas, a medida que avanzamos hacia la comunión plena.

V.—CONCLUSION

El estudio del BEM ha sido para muchos católicos una experiencia enriquecedora. Pueden estar de acuerdo con una buena parte de lo que aquí se dice. Al mismo tiempo, es claramente necesario que se prosiga el estudio de puntos importantes sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio, en el contexto ecuménico que proporciona la Comisión de Fe y Constitución. Nos alegramos de la convergencia a la que se ha llegado y esperamos que se desarrolle cada vez más el avance hacia la unidad.

Para la Iglesia Católica, las verdades de la fe no están separadas unas de otras. Constituyen un todo único y orgánico. El acuerdo pleno sobre los sacramentos está, pues, en relación con el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia. Los sacramentos, incluido el bautismo, reciben su significación plena y su eficacia de la extensión de la realidad eclesial global de la que dependen y que manifiestan. No se pueden alcanzar la meta de la unidad de los cristianos separados sin acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia.

El BEM es un resultado significativo y una continuidad importante en el Movimiento ecuménico. Muestra claramente que se ha producido un avance serio en la búsqueda de la unidad cristiana visible.

Con esta respuesta, la Iglesia Católica desea animar a Fe y Constitución a continuar su importante trabajo de búsqueda de la unidad en la fe como fundamento de la unidad visible. Nos comprometemos de nuevo en este proceso, con las otras iglesias y comunidades eclesiales, en esta tarea importante a la que Cristo nos llama a todos.