

ECUMENISMO ESPIRITUAL

LA LITURGIA, LOS PROTESTANTES Y EL CONCILIO DE TRENTO

PEDRO FERNÁNDEZ, O. P.

Uno de los grandes enemigos del espíritu y de la práctica del ecumenismo es, sin duda alguna, la ausencia de claridad en las diferencias dogmáticas y disciplinares existentes entre los hermanos cristianos. Un paso previo a todo auténtico ecumenismo es la determinación de las diversas posturas y posiciones de las confesiones cristianas. El confusionismo, el eclecticismo, el indiferentismo, etc..., son los pasos que conducen a un neopaganismo seguro. Por eso, es nuestro deber ecuménico *distinguir*, no para separar, sino para unir con más profundidad. Además, distinción no significa necesariamente separación.

Cualquier problema tiene su ambiente, sus motivos y sus consecuencias. El trabajo de comprensión requiere llegar a las motivaciones que han originado los acontecimientos profanos o religiosos. El protestantismo, como otros movimientos religiosos, presenta también unos motivos que explican el porqué de sus reivindicaciones. Pero no es nuestro deseo ahora ofrecer las causas del Protestantismo. Este ha sido un tema estu-

diado profundamente por algunos beneméritos investigadores. Nuestra intención exclusiva en estas páginas es presentar las consecuencias de las dos posturas dogmáticas, protestante y católica, en la concepción de los sacramentos. Nuestro ensayo es una recopilación de los frutos recogidos en la lectura del libro de Y.-M. CONGAR, *Falsas y Verdaderas Reformas en la Iglesia*, Estudios Políticos, Madrid, 1950.

Al comienzo de unas reflexiones sobre la postura protestante en torno a la sagrada Liturgia pudiéramos hacer unas reflexiones como las siguientes: “Hubo períodos en la vida de la Iglesia, en que las prácticas exteriores han recubierto en exceso un espíritu evangélico que, no obstante, siempre se ha mantenido vivo. Tal fue sin duda el período que precedió a la revolución protestante. Muchos textos contemporáneos suyos, dicen cómo en todas partes había avidez de una religión que fuera más que “prácticas” (peregrinaciones, culto de reliquias, y de santos, indulgencias, cofradías de ésto o de aquéllo, diversas maneras de ligarse a una Orden religiosa, ayunos, abstinencias, días de descanso, etc...); de una religión que consistiera más bien en una relación personal del alma con Dios” (páginas 115-6).

Reforma protestante y católica

Existen ciertas diferencias en la manera de concebir la reforma entre los protestantes y entre los católicos. ¿Cuáles son estas diferencias? Antes de continuar adelante es necesario aclarar estas diversas posturas. “Es evidente que el estatuto de una reforma con arreglo a la perspectiva protestante es muy diferente de lo que es en una perspectiva católica. A. Krauss ha señalado con justeza las dos diferencias siguientes:

1.º Para los católicos la Iglesia es una *Heilsanstalt*, una institución o un organismo del salvación; es anterior a los fieles y los modela. Para los protestantes es un producto de la fe. De manera que, dice Krauss, los reformadores católicos no ponen en tela de juicio la institución de la Iglesia; tienen, en ella, una actitud práctica: para ellos se trata, aceptando la condición institucional y dogmática de la Iglesia, de promover sus aplicaciones...

2.º Para el católico, la Iglesia en sí misma, la institución en sí misma, es santa y cristiana. Por esto, si la Iglesia le desautoriza, se somete. Para el protestante, la institución cae siempre bajo el juicio de un principio que le es superior y trascendente. Y este principio, por divino que sea, interviene concretamente en la palabra y en el pensamiento de los hombres; de manera que la institución viene a ser juzgada por un principio trascendente refractado en el pensamiento del sujeto religioso” (págs. 338-339).

Lutero creía que la Palabra era lo único que procedía de Dios, pues negaba el restante aspecto institucional de la Iglesia. Por lo mismo, todo estaba sometido al juicio de la Palabra de Dios. Para los católicos, la perspectiva es diferente. La Sagrada Escritura es un elemento entre los demás de la tradición. “Desde el punto de vista de la reforma de la Iglesia, ¿qué papel reconoceremos a la Escritura?... Se trata, en efecto, de reformar la vida de la Iglesia re-midiéndola, reanimándola en contacto con sus principios: de su principio interior espiritual, que es el Espíritu de Cristo, y de sus principios constitutivos internos, la fe y los sacramentos. Tal vez se pudiera hacer una reforma de los abusos mediante la simple recordación de los cánones o reglas; una reforma más profunda, una reforma del “estado de cosas” no puede hacerse más que mediante una re-interrogación de la tradición profunda de la Iglesia y de sus monumentos, entre los cuales la Sagrada Escritura es con mucho el principal” (págs. 362-363).

Estas reflexiones nos conducen a admitir en la Iglesia ciertas estructuras que son propiamente irreformables. “El depósito de la fe profesada y transmitida, los sacramentos, los poderes adherentes de la misión apostólica, que son aquello por lo que la Iglesia, o el cuerpo de Cristo como institución o medio, construyen la Iglesia, o el cuerpo de Cristo como comunión, son, pues, como un sacramento en el que obra el Espíritu. Ya hemos dicho más de una vez a lo largo de este trabajo que tales eran los elementos que confieren su estructura a la Iglesia, añadiendo que tal estructura, procedente de Dios, cuya parte de fundador representa en la Iglesia, es en cuanto tal infalible e irreformable. Los reformadores protestantes no pretendieron deber ni poder reformar esta estructura con arreglo a la norma de la “Palabra de Dios” más que a cambio de graves faltas de desconocimiento...” (págs. 348-349).

Los protestantes acostumbran a hablar también de la reforma *permanente* de la Iglesia. El Padre Congar tiene tres reproches que hacer a este tema tan vivo en la mentalidad de los discípulos de los reformadores del siglo XVI. "1.º Dudo que la atmósfera en que nos meten los escritos, congresos, sermones, etc..., inspirados por la dialéctica barthiana de una Iglesia ocupada siempre en acusarse a sí misma, en negarse a sí misma, en vaciarse a sí misma de existencia para que sólo el Señor tenga toda la gloria, haya sido la atmósfera de las comunidades apostólicas...

2.º La idea de una reforma permanente de la Iglesia por la Palabra de Dios me parece que en resumen ha sido bastante teórica. Prácticamente, una vez que Lutero realizó la reforma para la que se creía llamado por Dios, no quiso reconocer la posibilidad de ninguna otra reforma. Para él la reforma ya se había realizado, y existía una Iglesia pura, que había que considerar como la Iglesia de los apóstoles restaurada. Esta postura, que como postura formal se aproxima mucho a la nuestra, es la que mantuvieron y mantienen aún expresamente cierto número de protestantes; pero aún cuando profesen la mística del *semper reformanda*, es la que prácticamente tienen todos ellos...

3.º El tema de la *Ecclesia semper reformata, semper reformanda* es un tema bello. En su formulación latina tiene un encanto considerable; atrae y polariza infaliblemente los recursos magníficos de las conciencias religiosas espoleadas por el deseo de rendir a Dios toda la gloria. Pero bajo la inmensa generalidad del propósito de penitencia, bajo la sonoridad del acento de las fórmulas, temo que no haya una realidad de penitencia verdaderamente afectiva..." (págs. 339-342).

Fundamentos de la teología sacramentaria

Las concepciones teológicas sobre los sacramentos y sobre la Liturgia en general están en una dependencia directa de la cristología y de la eclesiología. Por consiguiente, para determinar más realmente el pensamiento de los protestantes sobre los sacramentos, vamos a detenernos primero sobre las ideas cristológicas y eclesiológicas que explican su teología.

Una frase de Schleiermacher nos ofrece sencilla y claramente las dos posturas, protestante y católica, en este tema que nos ocupa. Este texto dice: "Se puede, al menos provisionalmente, presentar de este modo la oposición entre protestantismo y catolicismo: el primero hace que la relación del individuo con la Iglesia dependa de su relación con Cristo, mientras que el segundo, inversamente, hace que la relación del individuo con Cristo dependa de su relación con la Iglesia" (Citado por Congar, p. 323).

La *crisología* protestante es bastante pobre, si la consideramos desde nuestro punto de vista católico. "En la raíz de esto hay, me parece, una insuficiencia de crisología. Del Dogma de Efeso y del de Calcedonia se conserva materialmente la fórmula: esto es lo que hicieron los reformadores y esto es lo que hace hoy K. Barth. ¿De veras se pone bajo la fórmula tradicional la totalidad de su contenido católico? Cabe hacer esta pregunta cuando se ve que Lutero insiste, tanto en lo que se refiere a la encarnación como a la eucaristía y a la Iglesia acerca de una presencia "en, bajo y con", y por tanto en una concomitancia; o cuando Zwinglio precisa que nuestra fe se dirige, en Cristo, sólo a su divinidad; o cuando Calvino se inclina a evitar el empleo de la palabra *theotokos*, o, en fin, cuando K. Barth habla de la encarnación de modo que aparece no como una entrada de Dios en nuestro mundo, un don que hace Dios de su Hijo al mundo, sino como un acto de la Palabra de Dios que viene a pronunciar la condenación del pecado, y el perdón en Cristo condenado a muerte y resucitado" (pág. 332).

La *eclesiología* protestante es también diferente de la católica. "Se trata de saber si se toma en serio la conjunción con el *Cristo histórico*, como causa de salvación para los hombres, o si no se le considera como nuestro representante ante Dios, de quien procedería directamente la salvación, en consideración de Jesucristo. La Iglesia se construye, ¿a partir del cielo, de Dios, de su Espíritu Santo, del Cristo *celeste*, o bien a partir del Verbo encarnado, de su propia encarnación en el seno de María, de su obra, de todo cuanto de él procede a través del tiempo? (pág. 321). Según nos situemos en una o en otra perspectiva adoptamos la lógica profética o la lógica apostólica. Los protestantes siempre han tendido hacia la orientación profética del cristianismo.

La eclesiología católica se explica mediante el siguiente proceso: Verbo encarnado, Iglesia - Institución, vida cristiana e Iglesia - Comunidad. La eclesiología protestante sigue otro proceso diverso: Cristo celeste, vida cristiana e Iglesia - Comunidad. Lutero padeció de un galatismo exagerado. No fue en la Carta a los Romanos, sino en la Epístola a los Gálatas, donde Lutero se basó más en profundidad. Además, no se puede identificar, sin equivocarse, todo lo visible y corporal con lo carnal.

“No es extraño que hombres tan diferentes entre sí —pero igualmente perspicaces y tan protestantes el uno como el otro— como Harnack y K. Barth hayan pensado que la eclesiología específicamente protestante llevaba al congregacionismo. Esta posición descansa sobre el principio fundamental del protestantismo, según el cual el fiel está ligado a Cristo glorioso no en y por la institución eclesial, sino a título directo y personal. La Iglesia se construye desde dentro y desde arriba, por un acto del Señor que está en los cielos, y los fieles no se reúnen localmente en las Iglesias más que para estar juntos bajo la dirección y como bajo la Palabra de Dios” (pág. 326).

“Es claro que de este modo se sacrifica a la Iglesia como institución, como organismo de salvación, se sacrifica la unión de la realidad espiritual y del organismo visible. La síntesis de estas dos cosas que forman el corazón de la tradición católica, tanto oriental como occidental, se ha volatizado, desgarrado en sus dos elementos: el uno divino y puramente trascendente, el otro completamente humano; el uno puramente espiritual, el otro, completamente exterior. ¿Dónde está la comprensión de la Iglesia como *cuerpo* de Cristo? ¿En verdad se obedece a las afirmaciones de San Pablo acerca de este punto, o a un espíritu de sistema que construye sus puntos de vista a partir de datos falsos?” (pág. 328. Cf. págs. 334 y 336).

La teología de la justificación es también paralela a la teología de la Iglesia. En los dos casos todo viene de Jesucristo y todo queda también en El. La justicia y santidad divinas se superponen a una humanidad pecadora y mala. Es decir, se admite un mundo divino santo como tangente a un mundo puramente humano y pecador. En el fondo, topamos con esa característica propia del protestantismo que se manifiesta en cierta imposibilidad de comprender y de distinguir bien las relaciones entre la trascendencia y la inmanencia, entre la naturaleza y la gracia (Cf. págs. 332; 369 y nota 222 y la pág. 351).

Los sacramentos en la teología protestante

El desconocimiento de los documentos de la tradición del cristianismo y, a veces, quizá el desprecio, motivó en parte la ligereza con que los reformadores del siglo XVI procedieron en la teología sacramentaria. Belarmino habla con fundamento de "*haereticorum levitate in re sacramentaria*". (Citado por Congar, pág. 228). Por otra parte, si tantos prejuicios tenían en contra de Roma podían haber considerado más detenidamente las doctrinas y las prácticas de las Iglesias Orientales.

Este desprecio de Lutero, en concreto, por las ceremonias religiosas tiene, en cierto sentido, alguna explicación. En determinados ambientes se había sustituido la verdadera relación religiosa entre Dios y el hombre, que es interior y eclesial, por un conjunto de prácticas exteriores. Pero este estado de cosas no justifica las conclusiones teóricas y prácticas a las cuales llegó Lutero. Nosotros, a la distancia de cuatro siglos, podemos repetir aquellas palabras del maestro y adversario de Lutero: "Si tan sólo hubieran querido reformar los abusos reales, yo habría estado con ellos, pero han querido cambiar la doctrina y la oración de la Iglesia" (Citado por Congar, pág. 265).

Es evidente que para los reformadores el ideal no consistía en reformar la Iglesia pueblo de Dios de acuerdo con los postulados fundamentales de la Iglesia-Institución. La reforma protestante llevaba al campo de la vida y al de la estructura. Caminaban hacia la reforma del contenido de la fe, de la expresión del culto y de la autoridad del Papa. Es decir, estaban destruyendo, con otras palabras, la unidad visible de la Iglesia. El bien de la unidad y de la paz en la Iglesia era el gran fundamento que siempre trató de respetar el gran renacentista Erasmo de Rotterdam. Como sacerdote de la Iglesia trató de anunciar proféticamente la reforma de la vida eclesial, respetando siempre su institución.

Lutero no supo mantener el necesario equilibrio entre la religión interior y la exterior. Desniveló la balanza en favor de la religión interior. En este sentido, llegó a identificar exterior con corporal — visible — razón — naturaleza — primer nacimiento carnal — *iura politica disciplina leges — res loca corpora*. Mientras que lo interior lo colocó al nivel de lo espiritual — invisible — fe — segundo nacimiento de la vocación y de la palabra — Espíritu *ex Deo esse*. Se comprende que

Lutero hablara sobre todo de *Christenheit* (cristianismo), más que de *Kirche* (Iglesia). Definiendo la *Christenheit* como "*Eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden*". (La reunión de todos los creyentes sobre la tierra) (págs. 263-266).

Dicho todo esto es fácil de comprender el porqué Lutero no podía admitir la mediación causativa de los sacramentos. Estos son, para él, únicamente signos de la actuación de la gracia. Mas la causa de esta actuación es únicamente la Palabra, la fe y el Espíritu Santo. Esta es la auténtica y profunda secularización de la Liturgia y del hombre que ha legado Lutero a los protestantes. Si las cosas exteriores no ofrecían ninguna cualificación cristiana, no se podía esperar de ellas ninguna mediación para la vida espiritual. Los elementos exteriores y sensibles son pecaminosos y no pueden servir de alimento y de vehículo a la gracia (págs. 291-293).

"En esta misma perspectiva en que se consideran los elementos exteriores como signos, y no como causas, se comprende que Lutero y Calvino hayan asimilado tan completamente los sacramentos de la Nueva Alianza a los de la Antigua. Para ellos, lo que justifica es la fe, como bajo el Antiguo Testamento; los sacramentos no tienen más valor, por parte del hombre, que el de expresar esta fe, y por parte de Dios, dar un signo sensible de su promesa. No son signos de especie diversa a los signos de que está llena la creación, pero tienen relación con una promesa de Dios, y por esto confortan nuestra fe. Su significación se refiere a la salvación que está en Cristo. Pero, a este respecto, no hay diferencia alguna entre los sacramentos de la Nueva y de la Antigua Alianza" (pág. 296).

Lutero ha conocido los signos sacramentales y exteriores del Bautismo, de la Eucaristía, del poder de las llaves, etc... Mas estos signos no hacen visible y discernible a la Iglesia en sí mismos, sino únicamente por la fe de los que escuchan verdaderamente la Palabra de Dios. De aquí que los mismos elementos visibles y sacramentales puedan formar parte de la Iglesia del diablo. La misma Eucaristía puede ser de Dios y de Satanás. "Lutero no considera en el signo visible más que la relación actual, efectiva, al Cristo celeste, que actúa, o no actúa, y no la relación que existe, con arreglo a la continuidad visible, respecto al Verbo encarnado" (pág. 300).

De este modo, es preciso confesar que para Lutero no existe la Iglesia institución de derecho divino. Por lo mismo la

organización visible y lo institucional de la Iglesia pertenecen a este mundo y caen bajo la misma condenación. Así se explica la organización de las Iglesias protestantes en Alemania bajo la forma de *Landeskirchen* (Iglesias de las regiones). Pero, cuando los príncipes cristianos dejan de existir, como en la actualidad, se les presenta a los protestantes la urgencia de buscar alguna institución (Anstalt) de la Iglesia (pág. 312).

Lutero arremete también contra el "*opus operatum*" de los sacramentos. Niega que las formas exteriores de la Iglesia, las cosas exteriores, las obras, los sacramentos, tengan por sí mismas valor alguno en el cristianismo. Como hemos podido observar, en la reforma luterana existen un buen número de malentendidos y de falsos planteamientos de cuestiones que han motivado una desgraciada ruptura de la unidad de la Iglesia en Occidente. Uno de estos malentendidos es la frase "*opus operatum*". Por una de estas coincidencias del sino los protestantes han interpretado esta frase precisamente al revés de su sentido recto y católico. No se trata de afirmar el *opus* del hombre, sino el *opus* de Dios. Es una formulación escolástica para reconocer la actuación de Dios en los sacramentos (página 287).

Una consecuencia de todo este sistema es la negación por parte de Lutero de los caracteres sacramentales. Si el carácter dice relación al aspecto institucional y visible de la Iglesia, es lógico que no haya admitido el padre de la Reforma este efecto eclesial de los tres sacramentos, del Bautismo, de la Confirmación y del Orden (pág. 321). Por lo mismo la agregación a la Iglesia no se realiza directamente por el Bautismo, sino por la fe personal (pág. 325).

Para ser más exactos hay que advertir que en las cuestiones sacramentales no se pueden identificar Lutero, Zwinglio y Calvino. Presentan diferencias que hay que tener en cuenta. Zwinglio es más radical y consecuente con los principios puestos por Lutero (pág. 315). Calvino, sin embargo, está mucho más próximo que Lutero al concepto exacto de sacramento. Calvino se ha librado, al no padecer de un galatismo exacerbado, de la identificación lamentable entre lo visible, lo carnal y lo secular. Calvino ha fundamentado mucho más el orden visible de la institución eclesial (págs. 320-321).

En esta perspectiva protestante es comprensible que no se admita un verdadero ejercicio de la redención en la sagrada

Liturgia. He aquí la pregunta de Karl Barth sobre la Constitución Litúrgica del Concilio Vaticano II: "*Was heisst "exercitium" des Erlösungswerks in der Liturgie (1, 2; 1, 6 u. ö.)? Wäre der Begriff einer zentralen Antwort des Volkes Gottes oder der von ihm zu vollziehenden Bezeugung nicht angemessener?*". (Ad Limina Apostolorum, Zürich, EVZ-Verlag, 1967, pág. 25). (¿Qué significa "ejercicio" de la obra de la redención en la Liturgia? ¿No sería adecuado la idea de una respuesta central del pueblo de Dios o del testimonio a realizar por él? Para Barth la sagrada Liturgia se coloca en el nivel de los signos sagrados que despiertan y alimentan la fe.

La doctrina católica sobre los sacramentos es diferente. "Lo que Jesucristo, enviado por el Padre, ha dispuesto para nosotros es que *su* Espíritu Santo en el interior, *sus* apóstoles y *sus* sacramentos en el exterior, unidos y de acuerdo (synergia) construyan *su* Iglesia, que es *su* cuerpo. En esto el Espíritu Santo, enviado por el Cristo celeste, es quien construye la realidad celeste en el curso visible; los apóstoles y los sacramentos que proceden de lo que Cristo hizo en su carne, son el medio visible por el que la realidad espiritual así dada se halla ligada, como a su fuente, al Cristo histórico, que nació y que padeció" (pág. 348).

El misterio de la Eucaristía

Leyendo los decretos y los cánones del Concilio de Trento podemos vislumbrar los caminos seguidos por los innovadores en el siglo XVI. Por otra parte, después de recordar anteriormente las ideas sacramentarias de los Protestantes comprendemos la doctrina tridentina. Vamos a recordar ahora un canon del Concilio de Trento. "Si alguno afirmara que el canon de la Misa contiene errores y que por lo mismo ha de ser abandonado, sea anatema" (Denzinger 953). Esta determinación corresponde a esta doctrina tridentina: "Y como conviene administrar santamente las cosas santas y este sacrificio de la Misa es el más santo de todos, la Iglesia católica para que se ofreciera y se participara de él digna y reverentemente, instituyó el canon sagrado desde hace muchos siglos, de tal modo purificado de todo error, que nada en él se contiene que no respire en sumo grado cierta santidad y piedad y que no levante las

mentos de los que lo ofrecen a Dios. Consta esto en las mismas palabras del Señor, en las tradiciones de los Apóstoles y también en las piadosas instituciones de los Pontífices santos” (Denz. 942).

Esta doctrina sobre el canon o plegaria Eucarística iba dirigida directamente contra los Protestantes. Lutero había defendido que la misa católica de los Papas era digna de ser destruida. No obstante para juzgar con verdad la doctrina de Trento debemos conocer la elaboración de sus textos y la mente del Concilio. Por otra parte, no es un documento donde se halle toda la doctrina católica. Por eso, el que estudie los sacramentos o la Eucaristía a partir sólo del Concilio de Trento será evidentemente unilateral.

A este respecto se ha hablado del unilateralismo de los católicos en el plan teológico después de Trento y del unilateralismo dogmático de los Protestantes. Esto es hasta cierto punto normal. Pues toda condenación tiende ella misma a cierto unilateralismo en la formulación. Por eso hay que saber comprender y captar los elementos buenos que hay en todo error, pues las posturas y las afirmaciones son generalmente ambivalentes. Por eso hay que hacer siempre un esfuerzo para que la condenación de una equivocación no encubra los valores que encaminaron a un unilateralismo dogmático.

Podemos recordar en este lugar la cuestión de la doble especie en la comunión eucarística. Los Husitas y Utraquistas de Bohemia al proclamar el rito de la doble especie como una condición para la validez de la comunión, provocó la reacción romana y conciliar en contra de la comunión bajo la doble especie, en un plano disciplinar. Realmente lo que el Concilio condenó es la afirmación de aquellos que enseñaban que Cristo, fuente y autor de todas las gracias, estaba sólo en la comunión bajo la doble especie (Denz. 936).

Pero “*abussus non tollit usum*”. Por eso el Concilio Vaticano II, en su Constitución litúrgica y los documentos postconciliares han venido a permitir la comunión bajo la doble especie, manteniendo, claro está, la postura doctrinal y dogmática de Trento. Ante la riqueza del signo que existe en la comunión bajo la doble especie es preferible, siempre que sea posible, la comunión de esta forma. Hay que advertir que la costumbre de la comunión bajo la doble especie desapareció lentamente

durante los siglos XIII y XIV, debido quizá a las incomodidades. Al menos, no existe decisión al respecto del magisterio.

Dentro del Dogma no hay que mantener ninguna postura integrista. Además, hay que cambiar la disciplina siempre que lo reclamen las necesidades pastorales. Una decisión quizá integrista fue la negativa a conceder la comunión bajo la doble especie a los países germánicos en el Concilio de Trento. La moción fue presentada por Carlos V y por Fernando. Hay que desarrollar una mentalidad de reforma católica y de adaptación a los signos de los tiempos. El Concilio Vaticano II ha sido verdaderamente una lección de adaptación de una gran envergadura histórica.

Conclusiones

Al terminar estas reflexiones, recogidas casi todas ellas del clásico libro de Y.-M. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, no es cuestión de resumir nuestras afirmaciones en algunas conclusiones. Creo más conveniente hacer dos observaciones: 1.^a En nuestras páginas hemos presentado un conjunto de ideas y de hechos a la meditación ecuménica de los lectores. Ciertamente no hemos pretendido ofrecer una visión panorámica completa. No obstante, el lector encontrará aquí unas cuantas reflexiones que motivarán estudios más detenidos y abrirán nuevos cauces y preocupaciones a los que comienzan a detenerse en estas cuestiones ecuménicas. La ocupación en los estudios de la unidad cristiana es una de las más urgentes y actuales. Pero ecumenismo no significa sincretismo, ni confusionismo. Ecumenismo significa respeto, consagración, devoción y trabajo por todo lo que favorezca o adelante el advenimiento de la plena unidad cristiana en todas las Iglesias que confiesan a Cristo y creen en la Trinidad. Es verdad que la plenitud de la unidad querida por Cristo para su Iglesia se halla en la Iglesia católica. No obstante, nosotros católicos debemos adquirir día a día la caridad suficiente para que podamos pronto unirnos todos en el conocimiento, en el amor y en el único rebaño fundado por Cristo. Buscando esta unidad, he creído conveniente distinguir posturas teológicas y dogmáticas, no para continuar por caminos separados, sino para conocer los caminos del retorno a la tradición común de la Iglesia.

2.ª Después de recordar algunas de las posturas litúrgicas mantenidas por los reformadores occidentales del siglo XVI, podemos observar las grandes diferencias existentes entre los cristianos orientales ortodoxos y los Protestantes. Estas diferencias han motivado una diversidad en la disciplina seguida por la Iglesia católica con unos y con otros. La ruptura de la unidad ha sido mucho más profunda en el siglo XVI, que en el siglo XI. Entre los reformadores occidentales, hay que distinguir también a los anglicanos, cuya reforma no fue tan comprometida como la realizada en el continente europeo. De hecho, los anglicanos son los que se hallan más cerca de la Iglesia católica entre las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma Protestante.

Indudablemente, el mutuo conocimiento de las doctrinas y de las disciplinas producirá el fruto de la unidad y de la caridad. Por eso el Concilio Vaticano II ha afirmado: "Es preciso que los católicos, debidamente preparados, adquieran mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura peculiares de los hermanos" (*Unitatis redintegratio*, n.º 9).

BIBLIOGRAFIA

- A. DUVAL, *Le Concile de Trente et le culte eucharistique*, en *Studia Eucharistica*, Amberes, 1946, pp. 379-413.
- P. DREWS, *Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen*, Tübingen, 1910.
- V. VAITA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen, 3.ª Auf., 1959.
- H. B. MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zum Messwesen des späten Mittelalters*, Paderborn, 1964.
- K. MC DONNELL, *Pensamiento de Calvino sobre la Liturgia y futuro de la liturgia católico-romana*, en *Concilium* 42 (1969) 251-262.
- M. BRÄNDLE, *Bibel, Sakramente, Liturgie. Antworten auf Fragen katholischen und evangelischen Christen*, Innsbruck, Tyrolia, 1962.
- G. MENSCHING, *Katholische Kultproblem dargest. in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung*, Gotta, Klotz, 1927.
- P. C. RODGER, *L'Eucharistie. Réflexions actuelles du Mouvement Foi et Constitution*, en *Ephemerides Theolog. Lovanienses* 43 (1967) 160-169.

- E. SOMMELBETH, *Die Abendmahlsgemeinschaft in der Okumene*, en *Lutherische Monatshefte* 5 (1966) 499-506.
- Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, Herg. Thomas Sartory, Recklinghausen, Paulus Verl., 1961.
- FR. J. VAN BEECK, *Towards an ecumenical understanding of the Sacraments*, en *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966) 57-112.
- Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft in Luthertum*. Herg. von Vilmos Vajta, Berlin und Hamburg, Luther Verl. Haus, 1963.
- T. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn, P. Hanstein, 1965, pp. 211-213 (bibliografía).