

LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

Este informe logró su redacción definitiva y su aprobación por la Comisión mixta responsable en marzo de 1977. Fue presentado a las autoridades respectivas bajo cuyos auspicios se desarrolló el diálogo. El Comité Ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial y el Secretariado para la unidad de los cristianos, acogieron la propuesta formulada en la carta que acompaña al documento, firmada por los co-Presidentes de la Comisión (reproducida aquí abajo) y decidieron que el informe fuera enviado, para su estudio, a las Conferencias Episcopales y a las Iglesias miembros de la Alianza Mundial y que fuera publicado con la misma finalidad. Una nueva Comisión, que se habrá de nombrar de mutuo acuerdo, se encargará de examinar las reacciones que el Documento suscite. Hay que tener en cuenta la calidad de este documento: de momento, cae bajo la responsabilidad exclusiva de la Comisión que lo ha preparado, y no es un documento de las autoridades que han patrocinado el diálogo. El documento, amén de una introducción, contiene cinco acuerdos, que viene resaltados tipográficamente. La numeración seguida es propia de la edición original.

CARTA DE PRESENTACION

A las autoridades promotoras de la comisión mixta de estudio romano católica-reformada, el Secretariado para la promoción de la Unidad de la Iglesia Romano Católica y a la Alianza Reformada Mundial.

Nosotros, co-presidentes de la Comisión Mixta de Estudio, en nombre de todos los miembros de la misma, quisiéramos hacer constar aquí, por la presente carta, el aprecio con que valoramos el favor que se nos ha hecho de una estrecha colaboración durante estos años de estudio. Ante todo, debemos testimoniar nuestro reconocimiento a Dios, en cuyo servicio nos esforzamos por estar, por todo lo que nos ha dispensado de gracia suya en esta empresa de profundización común en el conocimiento de las cosas de la fe. Es cierto que todavía se siguen dando diferencias sustanciales, pero nuestro trabajo prueba que se da una notable serie de convergencias y acuerdos.

Al someter este informe oficial del diálogo reformado-católico romano a nuestras autoridades respectivas, les rogamos respetuosamente que consideren las cuestiones siguientes:

Creemos que es muy importante:

- 1) Que tras la debida reflexión, las autoridades respectivas de la Iglesia católica romana y de la Alianza Reformada Mundial, sometan este informe a un estudio lo más amplio posible, por ejemplo a las Conferencias Episcopales de la Iglesia católica romana y a las Iglesias miembros de la Alianza Reformada Mundial, así como a los seminarios y facultades de teología de una y otra parte.
- 2) Que para una fecha, a fijar de mutuo acuerdo, y dándoles tiempo suficiente para el estudio y la reflexión, se les pida a esas instancias respectivas los resultados de sus estudios.
- 3) Que se tome en consideración el nombramiento de una nueva Comisión mixta, que tenga una cierta continuidad con la Comisión, cuyo trabajo acaba de terminar. Esa nueva Comisión tendría el encargo de hacer el balance de las reacciones recibidas de las partes dialogantes.
- 4) Muchas cuestiones requerirán todavía una discusión seria ulterior, como demuestra la misma lectura del Informe. Otras cuestiones, además, surgirán durante el estudio del informe y en las reacciones de las diferentes instancias. Todo este material, junto con el encargo teológico propuesto en el encuentro preliminar de Vegelenzang (1969), permitirá decidir la agenda para la fase siguiente del diálogo.
- 5) Una vez que este Informe haya sido acogido por los organismos responsables, que provean una eventual publicación común del texto en forma de libro, con la inclusión asimismo de una selección de los documentos de base utilizados a lo largo del diálogo.

Los abajo firmantes se declaran dispuestos a participar en las consultas que eventualmente se les requiriere sobre los puntos anteriormente mencionados.

Terminamos esta carta subrayando la firme convicción que tienen los miembros de esta comisión de que el crecimiento de la comprensión mutua, que ya han experimentado a lo largo de los años de su diálogo, está reclamando seguir creciendo en la continuación del trabajo. Por eso en los párrafos precedentes hemos esbozado algunas de las etapas que podrían formar parte de la fase siguiente de las conversaciones teológicas entre los dos dialogantes.

En nombre de la Comisión mixta de estudio con respetuosa su-
misión,

KILIAN Mc DONNELL, O.S.B.
Co-presidente católico romano
(Secretariado para promover la
Unidad, Vaticano).

DAVID WILLIS
Co-presidente reformado
(WARC, 150 route de Per-
ney, Ginebra).

INTRODUCCION

1.—«*La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*» es el tema tratado en una serie de diálogos entre representantes de la Alianza Reformada Mundial y del Secretariado Romano para la Unidad cristiana.

2.—La elección de este tema y el planteamiento que ha hecho posible esta serie de diálogos realizados a nivel internacional se remontan a conversaciones oficiosas mantenidas entre miembros de los dos cuerpos confesionales presentes en la Asamblea de Upsala del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Tales conversaciones fueron tan prometedoras que el Comité Ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial se reunió en junio de 1968 para «emprender una búsqueda de los elementos que, en la nueva coyuntura, pudieran aconsejar iniciar ya un diálogo Reformado-Católico Romano». El Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo manifestaba que también por parte católico-romana existía una disposición favorable para un tal diálogo. En consecuencia, se celebraron dos encuentros preliminares entre delegados de la Alianza Reformada Mundial y del Secretariado para la Unidad, uno en Ginebra en noviembre de 1968, y el otro en Vegelenzang (Holanda) en abril de 1969. Estos dos encuentros preliminares afirmaron que era deseable y realizable entablar conversaciones oficiales Reformadas-Católico romanas, a nivel mundial.

3.—Al proceder de ese modo, ninguno de los dos cuerpos confesionales pretendía reducir la importancia de conversaciones análogas, más o menos oficiales, que venían celebrándose desde hacía algún tiempo a nivel nacional en Holanda, Francia, Suiza, Estados Unidos y en otros países. Tales diálogos nacionales tienen la ventaja de poder centrarse sobre los problemas comunes a la Iglesia en el contexto local. Tratándose de diálogos emprendidos con la intención

de que cada una de las partes sea responsable ante sus respectivas autoridades oficiales y de que éstas se comprometan en las cuestiones tratadas, estos diálogos nacionales abordan temas de consecuencias considerables, como por ejemplo, la importancia del reconocimiento mutuo del bautismo. Sin embargo, las conversaciones nacionales tienen unos límites que reducen su alcance. En algunos países y en algunas regiones no existe ni puede preverse tal diálogo: por ejemplo, en las regiones en que los cristianos son perseguidos, o incluso en aquellos en que los Reformados o Católicos se hallan en una débil minoría; o en aquellos en que los unos y los otros se encuentran en un ambiente social que desaconseja fuertemente las conversaciones de reconciliación entre grupos cristianos. Incluso allí donde tienen lugar estos diálogos nacionales, éstos se realizan muchas veces independientemente de otras conversaciones llevadas entre los mismos grupos en otros contextos, lo cual conduce a una serie de inútiles repeticiones. Por otra parte, por razón de las implicaciones de amplitud mundial de algunas de las cuestiones discutidas y por razón de la necesidad de ejercer una influencia sobre los centros de autoridad y de coordinación universal, se ha hecho sentir la necesidad de diálogos internacionales como medios de investigación para abrir nuevas vías a las relaciones entre Reformados y Católicos romanos y para que los resultados obtenidos a plano nacional tenga una más amplia utilización. Quede, por tanto, claro que los diálogos a diferentes niveles son complementarios.

4.—Las autoridades tanto católico romanas como reformadas. al decidir proceder a estas conversaciones oficiales a plano internacional, eran bien conscientes también del interés de los diálogos bilaterales que ellas mismas venían manteniendo con otros interlocutores. Sin embargo sus conversaciones con éstos no eran repetición, ya que algunas tensiones son propias a las relaciones mutuas entre éstos. Ambas partes estaban convencidas de que, al interpelar a su interlocutor en estos diálogos bilaterales experimentarían la responsabilidad que cada uno de ellos sabe que tiene respecto del otro y sacarían de ello un mutuo enriquecimiento. Ambas partes se sentían también profundamente motivadas por la necesidad de situar sus discusiones en una perspectiva más amplia: la de cómo hacer progresar el interés común que tienen por manifestar la actualidad de Cristo en el mundo de hoy.

5.—El encuentro de Ginebra de 1968 escogió como tema para el *Vegelenzang* «*La presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo*» «...porque este tema parecía tener importancia no sólo para la salvación última del hombre, sino también para su vida y felicidad aquí y ahora». Se esperaba asimismo que esta discusión sobre «*la presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo*», en particular sobre el sentido de su acción salvífica por la humanidad, contribuiría a esclarecer las diferencias que distinguen a las dos comuniones y que

una evaluación honesta de estas diferencias les ayudaría a superarlas y a descubrir juntos lo que deben hacer para hacerse más creíbles a los ojos del mundo. (*Rapport commun*, Vegelenzang, 17-19 abril 1969).

6.—Las esperanzas puestas en ese tema estaban justificadas. Su discusión en Vegelenzang descubrió la necesidad de prestar atención a tres problemas tradicionales, vinculados al problema central del modo de entender hoy el Señorío de Cristo: la cristología, la ecle-siología y la actitud del cristiano en el mundo. Aunque los problemas son tradicionales, la Iglesia los afronta hoy de forma nueva: las condiciones históricas que inspiraron sus formulaciones precedentes han cambiado radicalmente; la evolución operada en el mundo reclama urgentemente la atención: y los logros de las ciencias históricas y de la exégesis bíblica exigen que se replanteen con nueva perspectiva las posiciones heredadas del pasado.

Los resultados de esta primera exploración del tema fueron tan fructuosos y tan cargados de cuestiones que se consideró continuar con el mismo tema en las conversaciones oficiales siguientes que se abrieron en Roma, en abril de 1970. Los sub-temas de estas sesiones siguientes fueron: «*La relación de Cristo con la Iglesia*» (Roma, primavera de 1970); «*La autoridad doctrinal en la Iglesia*» (Cartigny, Suiza, primavera de 1971), «*La presencia de Cristo en el mundo*» (Bièvres, Francia, invierno de 1972); «*La Eucaristía*» (Woudschoten-Zeits, Holanda, invierno de 1974). y «*El Ministerio*» (Roma, marzo 1975). (Para detalles sobre los temas, sub-temas, autores y participantes, ver el apéndice).

7.—En esas sesiones, cada delegación comprendía cinco miembros permanentes, un miembro del secretariado de cada uno de los órganos responsables y un consultor de cada comunión por razón de su competencia específica en el tema a tratar en la sesión correspondiente. Al final de este informe se enumeran los nombres de los equipos permanentes, de los consultores especiales y de los miembros de los secretariados.

8.—Cada sesión duró cinco días y seguían un esquema general. Cuatro exposiciones de la propia postura, dos por cada equipo, que se distribuían de antemano. Se discutía cada una en sesión plenaria; y se nombraban subcomisiones encargadas de presentar en la sesión plenaria siguiente un resumen de esta primera discusión de exposiciones. Luego la asamblea plenaria examinaba estos resúmenes, discutía nuevamente las cuestiones que (esos resúmenes) provocaban y se llegaba sobre ellos a una declaración común que resumía los resultados de la sesión correspondiente.

9.—Sobre muchas cuestiones, el primer paso en estas conversaciones era el escucharse atentamente los unos a los otros para discernir lo que se ocultaba tras de las diferentes terminologías a las que el tiempo nos ha acostumbrado. Evidentemente, la finalidad

de estas sesiones no era tender a recomendaciones específicas sobre los temas estudiados. Su tarea era más bien situar las convergencias presentes, las tensiones persistentes y las cuestiones planteadas por el proceso que se acababa de describir. Los diversos informes sobre cada sesión eran, pues, más descriptivos que valorativos. Las discusiones, que partían de las exposiciones de las posturas, tendían deliberadamente a desbrozar el terreno para los temas estudiados: mientras que las discusiones tenían notablemente el sello de discusiones teológicas que trascienden las alineaciones confesionales pre-visibles, al mismo tiempo se veía que unas eventuales recomendaciones concretas que se desprendían del informe final iban a ser simplemente el resultado de ese proceso de análisis crítico y de discusión.

10.—Después de cada sesión se redactaba un comunicado de prensa sobre cuyos términos se ponían de acuerdo las dos delegaciones. Sin embargo se juzgó preferible que antes de publicar en sus detalles el resultado de estas distintas discusiones se esperase a que estuviera preparado el informe final sobre todo el conjunto de las sesiones. Al comienzo de la quinta sesión se nombró un comité de redacción encargado de preparar un anteproyecto de ese informe final; éste fue de nuevo sometido a los miembros permanentes de la Comisión reunidos en Roma los días 21-26 de marzo de 1977 y una vez aprobado, fue remitido a la Alianza Reformada Mundial y al Secretariado para la Unidad.

11.—El informe final que aquí presentamos renuncia deliberadamente a todo ensayo de síntesis; más bien ofrece la elaboración común de los cinco informes parciales con que terminamos cada una de nuestras sesiones. El informe final en su redacción final representa el pensamiento de los que han participado en las diferentes etapas de su formulación y de su aceptación. Sin embargo, no ha podido expresar toda la diversidad de estilo, la pluralidad de método teológico, la calor de la convicción y la novedad de percepción contenidas en las exposiciones de las posturas respectivas y en su discusión.

12.—Se constatará que durante las sesiones, el método de la Comisión vino determinado, entre otras cosas, por el deseo de llegar, en cada conjunto temático, a dar una visión global del grado respectivo de asentimiento, de disentimiento y de cuestiones sin resolver. Pero, tal como vemos nosotros, el valor de estas discusiones no reside sólo en sus «resultados», necesariamente provisionales. Lo que los autores de este informe esperan, más bien, es que los lectores se dejarán penetrar por la dinámica interior que se apoderó de nosotros desde los primeros encuentros y que no nos ha abandonado desde entonces. El camino ha sido largo, duro y en ocasiones parecía sin salida. Si a veces en estas páginas se dejan ver asperezas, obstáculos, fracasos y sorpresas, no nos hemos creído autorizados a desvirtuar estos trazos realistas. Pero la intercesión de muchos.

nuestra oración en común en el nombre de Jesús, la confianza creciente, la paciencia fraternal, la seriedad científica, la voluntad tenaz de continuar escuchándonos mutuamente, a veces también una nota de franca alegría, todo esto forma parte de la experiencia con que nos hemos enriquecido a lo largo de nuestros descubrimientos y que no puede reflejarse más que imperfectamente en los informes.

I.—LA RELACION DE CRISTO CON LA IGLESIA

Respuesta a la acción unificadora de Cristo.

13.—El punto de partida de nuestras discusiones ha sido el reconocimiento del hecho de que, en Jesucristo, Dios ha hecho causa común con la humanidad pecadora y mira a renovar el mundo. En consecuencia, todos los que se glorían del nombre de Jesucristo tienen como tarea común dar testimonio de este Evangelio.

Las riquezas de Cristo y la multitud de testigos.

14.—Dado que, en Jesucristo, «habita la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2, 9), es necesaria una abundancia de testigos, para manifestar, al menos en cierta medida, las «inagotables riquezas de Cristo» (Ef 3, 8).

De ahí que la misión y la tarea de Jesús, que sirven de norma para la Iglesia de toda época y de toda cultura, e incluso para nuestro tiempo, se reflejan en un testimonio caracterizado, desde los orígenes apostólicos, por la selección y la variedad.

Algunas de las normas de la Iglesia según el N.T.

15.—Las normas para la fe y la práctica de la Iglesia no simplemente se han de buscar en textos-pruebas aislados o en modelos primitivos claramente discernibles, sino en el Nuevo Testamento tomado en su conjunto y como testimonio del designio y de la misión de Dios para con Israel, la Iglesia y la humanidad toda. En este sentido, la teología del Nuevo Testamento debe tener en cuenta la promesa contenida en la historia de las Alianzas establecidas por Dios con su pueblo del Antiguo Testamento.

16.—Hubo acuerdo completo en presentar la eclesiología desde una perspectiva netamente cristológica y pneumatológica, en la cual la Iglesia es objeto del Credo y no puede ser completamente captada por una descripción histórica y sociológica.

También hubo acuerdo en presentar a la Iglesia como «Cuerpo de Cristo» (cf. 1 Cor 12, 12 ss., 27; Ef 5, 30). La descripción del apóstol Pablo de la Iglesia como Cuerpo de Cristo presupone la experiencia de la muerte, de la resurrección y de la exaltación del Señor. Como Cristo mismo glorificado, así la Iglesia existe como Cuerpo de Cristo esencialmente por el Espíritu Santo. Se ha insis-

tido sobre el carácter complementario de otras imágenes en particular la imagen de la Esposa (Ef 5, 25-32), que nos advierte contra una absoluta identificación.

17.—El lenguaje teológico es, en gran medida, metafórico, porque la metáfora es un medio indispensable para comprender y para expresar realidades que de otra manera no podrían entenderse ni expresarse. Pero nos hemos precavido para no dar la impresión de que el lenguaje teológico deba ser tenido como exclusivamente metafórico. El carácter ilegítimo de una absoluta identificación viene mostrado por otros pasajes que ven en el Cuerpo de Cristo una imagen de la Iglesia unida al Nombre de Cristo (Rom 12, 5). Resultó sorpresa para nosotros el observar que las decisiones ante las que estamos emplazados hoy están muy lejos de coincidir siempre con las fronteras confesionales.

La forma en constante diferenciación.

18.—Fuera de las características esenciales que se acaban de exponer y que *se imponen* en todo tiempo y en toda cultura, la Iglesia adopta formas diversas en dependencia de la herencia histórica que lleva consigo y la situación social y cultural en que se encuentra y crece. Huellas de un cierto desarrollo son ya discernibles en el N.T. Hemos llegado al acuerdo de que, ya en el Nuevo Testamento, los trazos esenciales de la Iglesia—una toman forma concreta en una variedad de modelos. Es correcto buscar en la Biblia teologías acerca de la naturaleza de la Iglesia a partir de las cuales se puedan inferir las grandes líneas de la constitución de la Iglesia y examinar si las estructuras eclesiales actuales corresponden a ellas. Esto se aplica, por ejemplo, al significado de «Iglesia local». En los tiempos del Nuevo Testamento un distrito local era un espacio geográfico muy restringido, mientras que una sociedad técnicamente muy desarrollada lo que se llama «local» es mucho más vasto. Pero Católicos romanos y Reformados están de acuerdo en que la Iglesia católica está realmente representada y existe en la Iglesia local.

19.—Cuando hemos venido al uso correcto del Nuevo Testamento en busca de materiales para las doctrinas contemporáneas sobre la Iglesia y sobre el ministerio, se reconoció además que no se pueden superar fácilmente las dificultades tomando como normativas sólo ciertas partes del Nuevo Testamento y relegando otras a un rango secundario. Cristo se manifiesta en las condiciones de la relatividad histórica. La teología debe emprender la penosa tarea de distinguir lo normativo en el interior de lo relativo y de aplicar los resultados de esta búsqueda a la realización concreta de la Iglesia en sus diferentes situaciones históricas.

20.—La teología, tanto reformada como católico-romana, no puede permanecer de acuerdo con una brecha entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. No se puede esperar en el diálogo ecuménico

progreso de largo alcance, si no se trata de esta brecha. Sin embargo, con relación a una cuestión como la de la relación entre los resultados de la crítica histórica acerca del papel directo de Jesús en los orígenes de la Iglesia, por una parte, y por otra, la aceptación de tal papel por los creyentes, no se ha admitido por todos que este problema sea sólo una brecha entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. Algunos sostenían que, en este caso, nos encontramos más bien con una distinción entre el uso del Nuevo Testamento como fuente histórica y su recepción como testimonio. Esto no quiere decir que para el creyente la búsqueda del Jesús de la historia sea superflua, por la preocupación por el Cristo de la fe, que se supone diferente; ésto quiere decir solamente que el testimonio mismo del Nuevo Testamento comprende una pluralidad de testimonios e interpretaciones varias del mismo hecho de Cristo. *Al servicio de Cristo para el mundo.*

21.—En la comunidad de los cristianos, todos los miembros están personalmente vinculados con Cristo y, por tanto, están obligados a servirle. Quienes tienen un cargo (cf. más adelante el capítulo sobre el «Ministerio»), también son miembros del Cuerpo y sirven a la vez a Cristo y a la comunidad en orden al cumplimiento de su misión en el mundo.

22.—La Iglesia no existe al margen del mundo. Por el contrario, una parcela del mismo. como tal, testimonia la eficacia de la palabra y de la obra de su Señor. Es al mismo tiempo, una manifestación anticipada de lo que Jesús ha destinado a todos los hombres. En este sentido la Iglesia existe enteramente para el mundo y hasta en sus debilidades, ella es la sal de la tierra (cf. Mt 5, 13).

23.—Todos estuvieron de acuerdo en que las consecuencias éticas, que se desprenden del mensaje del Reino de Dios y de su aceptación en la fe, se extienden también al terreno de la política. En ambas confesiones hay quienes ponen el acento ante todo en la necesidad de una cierta reserva, mientras otros insisten en la necesidad de derivar decisiones políticas concretas del mensaje del N.T. y la posibilidad de hacerlo así.

II.—LA AUTORIDAD DOCTRINAL EN LA IGLESIA

24.—Estuvimos de acuerdo en que la Iglesia dispone de una autoridad propia en la medida en que ella escucha la palabra que Cristo no cesa de dirigirle.

En la historia de la Iglesia la diferencia entre Católicos y Reformados se ha centrado siempre en la alternativa «Escritura y Tradición» y «Sola Escritura». Los Católicos ponían el acento sobre la necesidad y la autoridad del oficio de enseñar de la Iglesia en la

interpretación de la Escritura, mientras que los Reformados declaraban que la Escritura se interpreta a sí mismo y que, como palabra de Dios, ella debe ser distinguida estrictamente de toda tradición humana, deseando de esta forma hacer justicia no sólo a la doctrina de la justificación sino también a todo el mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Sagrada Escritura.

25.—Tanto del lado católico como del lado reformado, el problema no se plantea más hoy en los términos de las líneas de batalla de la polémica post-tridentina.

La investigación histórica ha mostrado no sólo cómo los escritos neotestamentarios son el resultado y el testimonio de tradiciones, sino también cómo la canonización del N. T. era parte del desarrollo de la tradición.

Después del Concilio Vaticano II, la doctrina católica subraya la ligazón estrecha que existe entre la Escritura y la Tradición: «Surgen ambos de la misma fuente divina, se funden en cierto modo en un todo y tienden a un mismo fin» (*Dei Verbum*, 9). Por eso, la Escritura y la tradición «constituyen un único depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*Dei Verbum*, 10), concediéndose una especial dignidad a la Escritura, pues en ella la predicación apostólica ha encontrado una expresión particularmente clara (cf. *Dei Verbum*, 8).

A la luz de estos hechos la distinción que se ha venido haciendo habitualmente entre Escritura y Tradición como entre dos fuentes diferentes que, operen como normas ya de forma alternativa ya de forma paralela, ha venido a ser imposible.

26.—Estamos de acuerdo en que como *creatura Verbi* la Iglesia con su tradición, está subordinada a la palabra de Dios y que el predicador y el doctor de la palabra debe ser considerado como siervo de ella (cf. Lc 1, 2), y debe enseñar sólo lo que el Espíritu Santo le hace entender en la Escritura. Esta escucha y enseñanza se hacen en relación viva con la fe, con la vida y, ante todo, con el culto de la comunidad de Cristo.

Estamos de acuerdo en que el desarrollo doctrinal y la génesis de las confesiones de fe es un proceso dinámico. En este proceso la palabra de Dios manifiesta su fuerza propia, creadora, crítica y que juzga. Así por la Palabra el Espíritu Santo conduce a la Iglesia a la reflexión, a la conversión y a la reforma.

27.—Dado que nuestra manera de abordar la Escritura es tributaria del enraizamiento de cada uno en su tradición respectiva, tenemos tendencia a entender de modo diferente la palabra de Dios: comprendemos de modo diferente incluso afirmaciones centrales y las acentuamos de maneras diversas.

Puesto que la Escritura fue compuesta en la lengua y en las

categorías mentales del mundo antiguo y no se refiere, sino indirectamente a nuestros problemas modernos. todas las Iglesias deben obligatoriamente superar el texto escriturario en su inmediatez literal.

Además se da la variedad interna de la Escritura Santa, que hoy discernimos más claramente.

Por todas estas razones, la Iglesia está forzada y obligada a proceder a una reinterpretación constantemente renovada del mensaje bíblico.

28.—En esta área de interpretación han sido desarrolladas diversas formas de tradición, contribuyendo ocasionalmente como uno de los elementos de motivación la tendencia a legitimar su propia práctica. En general, los Reformados buscan las pruebas inmediatas en su doctrina en el testimonio apostólico, mientras que la Iglesia católica romana entiende el testimonio apostólico ante todo en la vida de fe de la Iglesia universal, por cuanto que «en el correr de los siglos tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina» (*Dei Verbum*, 8).

Esta diferente actitud puede descansar en una diferente penumatólogica: el pensamiento católico reposa ante todo sobre la confianza en la presencia *permanente* del Espíritu Santo, mientras que la Iglesia reformada experimenta la presencia del Espíritu como un don *siempre renovado* del Señor glorificado.

29.—En las Iglesias reformadas, el denominado «principio escriturístico», es decir la confianza de que la palabra de Dios producirá siempre de nuevo la comprensión justa de ella misma, postula en la vida de la Iglesia una relación cuidadosamente mantenida entre el servidor de la palabra teológicamente formado y la comunidad toda entera, responsable, teológicamente informada.

30.—La Iglesia Católica pone el acento, dentro de la comunidad, en el servicio particular de aquéllos, que con la asistencia del Espíritu Santo, llevan la responsabilidad pastoral y, en consecuencia, deben cuidar de la exacta interpretación y proclamación de la palabra de Dios.

31.—La Iglesia tiene la convicción de percibir en los escritos de los Apóstoles y de los profetas la voz del Señor vivo, que habla todavía hoy. Dado que es el mismo Espíritu Santo quien ha inspirado a los autores de los Libros Santos y quien ilumina a los que hoy los leen, la Iglesia tiene la promesa de percibir en la Biblia, aún hoy y mañana, la palabra de Dios.

32.—Estos escritos fueron recibidos por la Iglesia antigua porque testimoniaban la tradición viva del Evangelio (resumido en lo que se llama la «*regula fidei*»), porque fueron escritos por los Apóstoles como testigos oculares o por sus discípulos; porque han sido transmitidos por la Iglesia, ella misma de origen apostólico. Tanto en la tradición católica como en la tradición reformada, la Iglesia ha juz-

gado un papel en la formación del Canon, aunque no podamos definir con mayor precisión este papel.

A la luz de esta común comprensión la tradicional controversia de si la fijación del Canon fue un acto de decisión de una Iglesia «poseedora», o fue la recepción reconocedora de una Iglesia «obediente» está fuera de lugar.

33.—La Iglesia primitiva era del parecer de que los diversos autores de los Escritos del canon, podían y debían tener, el uno al lado del otro, el derecho de palabra en la Iglesia, porque, a pesar de sus diferencias, remitían al mismo centro, es decir, a la salvación de Jesucristo.

El testimonio apostólico, por tanto, tiene un valor prioritario. Continúa siendo una tarea permanente de las dos Iglesias el dilucidar y hacer valer no sólo la prioridad histórica sino también la preeminencia teológica de la época apostólica.

34.—Al plantearnos la cuestión de saber si establecer confesiones de fe es para la Iglesia una actividad creadora o un progreso en la percepción de la plenitud ya dada, hemos constatado una vez más que el diálogo se hacía más difícil por cuestiones de terminología, pues la expresión «confesión de fe» se sitúa en nuestras dos tradiciones en una perspectiva diferente, y nos hemos dado cuenta de que importa tener presentes las diversas funciones que pueden cumplir las confesiones de fe en la Iglesia y en la sociedad.

35.—Hemos intentado, sin embargo, destacar algunos puntos de convergencia y marcar también las posiciones diversas y opuestas.

Para su testimonio en el mundo, la Iglesia debe expresar siempre su fe por medio de confesiones, en las que interpreta en el lenguaje de hoy la Palabra de Dios, tarea que nunca se acaba. Una tal confesión de fe es siempre la expresión de una experiencia de salvación, tal como es vivida en la Iglesia en un momento determinado de su historia.

36.—La historia de las doctrinas cristianas nos sitúa ante un proceso de constantes esfuerzos interpretativos, con etapas discontinuas de estructuración, cada una de las cuales representa el esfuerzo de la Iglesia por reformular su fe en una época particular y en un medio cultural determinados. No obstante, esa discontinuidad de estructuración, no se opone a una homogeneidad del sentido: la transcendencia de este sentido se encuentra así subrayada por referencia a estas formulaciones. De donde resulta que ninguna de las formulaciones propuestas es definitiva en el sentido de que no tendrá necesidad de una nueva interpretación en una nueva situación social y cultural. Y tanto más cuanto que la riqueza inagotable de la revelación consignada en la Escritura nos obliga a volver constantemente al acontecimiento fundamental para descubrir en él continuamente aspectos nuevos insospechados por las generaciones precedentes.

37.—Para los católicos, las afirmaciones del pasado son normativas como guías para subsiguientes reformulaciones. Para los reformados, tienen un valor real positivo, que está, sin embargo, subordinado a la autoridad de la Escritura.

En lo que concierne a la enseñanza, para los reformados la comunidad en su conjunto es la responsable y la que delega en hombres cualificados; mientras que para los católicos existe una responsabilidad propia del ministerio pastoral, el cual está enraizado en la comunidad creyente pero su autoridad no le viene por un acto de delegación de ésta.

38.—Sin embargo, la práctica es muchas veces algo muy diferente de las afirmaciones teóricas, bien porque éstas se endurecen abusivamente, bien porque intervienen de hecho elementos compensadores. Entre los reformados, hay personas, investidas o no de una autoridad oficial, que juegan de hecho una gran función. Entre los católicos se subraya la importancia del «sentido de la fe», común al conjunto de los fieles por el cual discernen la Palabra de Dios y se adhieren a ella (cf. *Lumen Gentium*, 12) y que halla una expresión concreta, entre otras formas, en el hecho de una «recepción» constantemente renovada de los Concilios y de las decisiones del Magisterio.

Infalibilidad.

39.—Mientras los Reformados señalan que la expresión «infalibilidad de la Iglesia» no se emplea casi nunca en su tradición, los católicos indican, por su parte, que tal palabra es relativamente reciente en el vocabulario teológico y que no parece precisamente feliz a causa de las interpretaciones maximalistas a las que frecuentemente da lugar. En cuanto a la teología de la infalibilidad, además del hecho de que con demasiada frecuencia ha habido una tendencia a reducir la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia al problema particular de la infalibilidad del Papa y hasta a un cierto modo de ejercerla por éste, se debe constatar que se ha desarrollado dentro de una problemática de tipo unilateralmente jurídico que la hace tanto más inadmisibles al pensamiento reformado. Sin embargo nos sentimos capaces de expresar un cierto punto de vista en común.

40.—La promesa hecha por Dios a la Iglesia es ésta: Dios permanece fiel a su alianza y, a pesar de las debilidades y de los errores de los creyentes, El hace que su Palabra sea escuchada en la Iglesia.

41.—Los católicos estiman que la fidelidad de Dios hacia su Iglesia significa necesariamente que cuando el Pueblo de Dios profesa unánime que una doctrina está revelada por Dios y exige por tal hecho un asentimiento de fe, no puede caer en el error. Y en particular, que quienes están especialmente encargados de la misión de enseñar están protegidos por un carisma especial cuando se trata

de presentar el mensaje revelado. «Aunque cada uno de los obispos no goce de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando todos ellos, aún estando dispersos por el mundo pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, al enseñar auténticamente cosas de fe y de costumbres, convienen en una misma sentencia como a ser tenida definitivamente, enuncian infaliblemente la doctrina de Cristo. Esto se da todavía más claramente cuando, reunidos en Concilio ecuménico, son para la Iglesia todos los maestros y jueces de la fe y de las costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con el obsequio de la fe» (*Lumen Gentium*, 25).

Igual es el caso del Obispo de Roma cuando, en los casos raros precisados por el Vaticano I, habla *ex cathedra*. Sin embargo, ésto que acaba de decirse no implica que todas las expresiones escogidas sean necesariamente las mejores posibles, ni tampoco que las autoridades eclesiales gocen de este carisma de una manera permanente y no pueden equivocarse en un cierto número de afirmaciones sobre las cuales no se han comprometido a fondo.

42.—El rechazo reformado a la idea de una infalibilidad concedida a hombres procede de una repugnancia a estar de ese modo a Dios y a la Iglesia, a causa de la soberanía de Cristo sobre la Iglesia y de la libertad del Espíritu, repugnancia reforzada por la experiencia de los frecuentes errores y resistencias a la Palabra por parte de la Iglesia. Además hay miedo de que la confianza en la infalibilidad de una formulación pudiera distorsionar el carácter personal de la fe en el Cristo viviente. Además, está el hecho de que muchos reformados toman hoy tan en serio la resistencia del hombre al Espíritu de Dios que se les hace imposible hablar de infalibilidad de la Iglesia. Prescindiendo de eso, toda pretensión de infalibilidad en el mundo moderno constituye para la mentalidad reformada un obstáculo a la credibilidad de la predicación.

Los malentendidos concernientes a la idea de infalibilidad eclesial no disminuyen en nada el peso decisivo, aunque subordinado, dado en la tradición reformada a los primeros concilios ecuménicos en la transmisión e interpretación del Evangelio. Sin embargo, para los Reformados lo único que, propiamente hablando, es infalible, es la fidelidad de Dios a su Alianza, fidelidad en virtud de la cual El, por el Espíritu, corrige y preserva a su Iglesia hasta el advenimiento definitivo de su Reino.

III.—LA PRESENCIA DE CRISTO EN EL MUNDO

Creación y Redención.

43.—Dios está presente en el mundo como su Creador, Aquél que le hace subsistir, el Señor de la historia que dirige todas las cosas

como un Padre lleno de amor. Frecuentemente, y hoy más, en la historia del pensamiento cristiano, se parte de un punto de vista eclesiológico para hablar de la presencia de Cristo en el mundo: Cristo está presente en la Iglesia, y por su señorío sobre ella ejerce su señorío sobre el mundo. Esta posición lleva a concluir que la presencia de Cristo se limita a la presencia en lo que la Iglesia sirve de mediadora, que El no obra más que en la Iglesia, que su señorío sobre el mundo lo ejerce sólo por medio de la misión de la Iglesia y que, cuando el mundo y la Iglesia están en conflicto, Cristo está siempre del lado de la Iglesia. La Iglesia es, ciertamente, la Esposa amada de Cristo, por la que El se entregó (cf. Ef 5, 25 ss.). Pero esto no impide —es incluso una razón más— que el juicio comience por la Casa de Dios (cf. 1 Ped 4, 17).

44.—Aunque es verdad que hay una presencia en Cristo en la Iglesia, que la sitúa en una relación especial de cara al mundo, es exegéticamente insostenible un monopolio eclesiológico de la presencia de Cristo como lo son las conclusiones que de él se derivan. La presencia de Cristo en el mundo es una consecuencia de la continuidad de la acción de Dios en la creación y en la redención. Esta continuidad del actuar de Dios en la creación y en la redención está basada en la Alianza establecida por Dios con Israel en el Antiguo Testamento, renovada y transformada en el Nuevo con toda la humanidad. La continuidad ha puesto el acento sobre las implicaciones políticas y sociales de la obra salvífica de Cristo así como sobre la fe como compromiso personal. La «nueva creación» (cf. 2 Cor 5, 17) es considerada en el Nuevo Testamento como la restauración y culminación del designio del Creador. Cristo es el redentor del mundo en su totalidad; en El Dios se ha reconciliado el mundo (cf. 2 Cor 5, 19). Las dimensiones universales del señorío del único y mismo Cristo (cf. Ef 1, 21), sobre quien testimonian las Sagradas Escrituras, interpelan hoy fuertemente a un mundo profundamente dividido y en búsqueda de su unidad.

45.—Es por medio del Espíritu por quien Cristo actúa en la creación, y en la redención. Como la presencia en el mundo del Señor resucitado, el Espíritu afirma y manifiesta la resurrección y realiza la nueva creación. Cristo, que es el Señor de todas las cosas y que actúa en la creación, remite a Dios Padre, quien, en el Espíritu, conduce y guía la historia en un desenvolvimiento que no está desprovisto de plan.

46.—El Padre es el principio absolutamente primero de todo, porque es «la fuente, la guía y la finalidad de todo lo que es» (Rom 11, 33; cf. 1 Cor. 8, 6). La razón por la que hemos sido elegidos y predestinados en Cristo, es «para que en su gloria sea alabada» (Ef 1, 12). El fin del misterio de Cristo mismo es manifestar a los principados y potestades la sabiduría infinita de Dios (cf. Ef 3, 10). Después de la caída, la humanidad fue apartándose más y más del único Dios. Uno de los frutos de la era mesiánica será que toda rodilla se

doblará ante Dios (cf. Is 45, 23), que todos los pueblos le adorarán (Sal 22, 30). Es lo que se dice en el Evangelio de Juan: «En esto será glorificado mi Padre, en que daréis mucho fruto. y seréis discípulos míos» (Jn 15, 8).

47.—En respuesta a la revelación de Dios Trino y Uno, los cristianos afirman que la historia se desenvuelve conforme a un designio bien determinado y que desde este marco deben comprenderse las diferentes realidades de todas las actividades humanas. Sobre esta base podemos también admitir que el proceso de la secularización, que es rechazo de toda calificación clerical y teológica, ha dado a todos los aspectos de la vida una autonomía, cuya validez ha llegado a ser reconocida por la teología, y esto nos ha incitado a buscar nuevas maneras de expresar la implicación de Cristo en el mundo. Esto sigue siendo verdad, aunque no estamos de acuerdo con el rechazo de la transcendencia, que frecuentemente ha acompañado a este proceso y aunque detectamos el secularismo que resulta así como las adhesiones a diversas religiones o pseudo-religiones.

48.—Estamos de acuerdo en que hay una presencia del Espíritu de Cristo en el mundo. ¿Cómo y dónde podremos reconocer esta presencia eficaz? Este problema nos sitúa ante una serie de cuestiones que se nos plantean hoy a todas las Iglesias, y que pueden formularse de la manera siguiente:

— Buscamos su presencia en el plan o designio de Dios, cuya realización continúa El a través de toda la complejidad de la historia.

— Buscamos su presencia como Señor de la historia en esos movimientos del espíritu humano, y que, con o sin la asistencia de la Iglesia, realizan los fines de su Reino.

— Buscamos su presencia en esos valores y esos modelos de vida que han nacido del Evangelio, pero que están ahora inmersos en la conciencia pública y en las instituciones.

49.—Al plantear estas cuestiones, tenemos a la vista, sin embargo, las siguientes convicciones:

— En la Cruz Cristo se identifica El mismo con los hombres en el pecado de ellos (cf. Is. 53, 4 s.; 11 ss.; Jn 1, 29; 2 Cor 5, 21), y en sus necesidades, a fin de que ellos puedan identificarse con El en la vida nueva victoriosa de su resurrección (cf. Rom 6, 4 s.; Col 3, 1-4). La primera identificación sigue siendo verdadera y eficaz, incluso allí donde no es reconocida. Cristo está presente en el pobre y en el desamparado que gritan por su liberación.

— El desafío que el mundo lanza a la Iglesia y su llamada de socorro pueden ser a la vez un desafío e interpelación de Cristo, quien, de ese modo, juzga a su Iglesia, la exige obediencia y la llama a la reforma.

— El cristiano que se vuelve sobre su propia vida dirá que Cristo

ha estado actuando en ella, llevándole al arrepentimiento, a la conversión, a la fe, antes incluso de que él haya tenido conciencia de ello y de que haya respondido deliberadamente. Estamos, pues, obligados a pensar que Cristo está actuando del mismo modo en la vida de aquellos otros, para quienes la fe es todavía un futuro.

50.—El cristiano, que reconoce bajo esas formas la presencia y la actividad de Cristo se gozará de ello y estará dispuesto a colaborar con ellos. Esto no es decir que la salvación de los individuos o la transformación de la sociedad estén completadas, a no ser que se dé un reconocimiento consciente de la obra de Cristo por medio del poder del Espíritu para interpretar y convencer. Los hombres pueden ser liberados de los peligros demoníacos de una autonomía absoluta tan sólo por un reconocimiento firme del hecho de que el mundo que tratan de transformar es creatura y pasa. Llevar a este mundo a ponerlo bajo el gobierno de Dios no quiere decir que tengamos en el mundo una ciudad permanente (cf. Heb 13, 14). No hay dicotomía entre la respuesta personal de los cristianos al Cristo que hallan en la Iglesia, y la respuesta colectiva que junto con otros, cristianos o no, dan al Cristo que les confronta con el mundo. Participar en la vida divina por gracia es participar del amor de Dios por el mundo que El ha creado y que se dedica a re-crearlo con la ayuda de un pueblo consciente de su deber y sensible.

Iglesia y Mundo.

51.—El Creador del mundo no quiere que la humanidad se destruya a sí mismo por falta de libertad, de paz y de justicia (cf. Ez 18, 32). Al contrario, por la revelación de su voluntad, El lleva a la humanidad por el camino de la salvación y le ofrece, en Jesucristo, una redención definitiva de todas las ataduras impías y la participación en su vida divina así como en su libertad.

Este caminar hacia la libertad comienza con la elección del antiguo pueblo de la alianza, un pueblo a quien El llama sin cesar a servirle libremente.

52.—En Jesucristo tiene lugar la reconciliación definitiva y, con ella, la llamada al mundo entero (cf. 2 Cor 5, 18-21). La Iglesia, enviada por Cristo al mundo, debe llevar este mensaje de liberación (cf. Lc 4, 18 s.; Jn 8, 31-36; Rom 6, 18-22) a los pueblos del mundo y, con este mensaje debe llevar también la llamada a esa libertad que es un don de Dios a los hombres en gracia con El; y todo ello, con vistas a la perfección con que El quiere establecer definitivamente la paz y la libertad (cf. Rom 8, 19-21). Eso es mostrar ya claramente que la relación fundamental existente entre la Iglesia y el Mundo reside en Jesu-Cristo, que es a la vez Cabeza de la Iglesia y Señor del mundo (cf. Heb 1, 2 s.; Ap 17, 14; 19, 15 s.).

53.—La Iglesia profesa que Cristo mismo es el portador del mensaje del dominio de Dios y de la liberación de la humanidad. Si la Iglesia se dirige al mundo, lleva el Evangelio a los hombres, y trabaja

por realizar más justicia y más espíritu de reconciliación, y más paz, al hacer esto no hace sino seguir a su Señor en los dominios que le pertenecen, aún sin saberlo los hombres, y en los que, de forma anónima, El está ya actuando.

54.—La Iglesia ha sido fundada por Cristo para comunicar la vida que procede del Padre, y está enviada para conducir al mundo en Jesucristo a su plena madurez para gloria y alabanza del Padre. Ella, por tanto, está llamada a ser testimonio y signo visible de la voluntad liberadora de Dios, de la redención dada en Jesu-Cristo, y del Reino de Paz por llegar. La Iglesia realiza esa tarea por medio de lo que hace y de lo que dice e incluso, simplemente, siendo lo que es, puesto que pertenece a la naturaleza de la Iglesia proclamar la palabra de juicio y de gracia y servir a Cristo en el pobre, en el oprimido, en el desesperado (cf. Mt 25, 31-40). Pero, más en concreto, la Iglesia se reúne para adorar y orar, para recibir sin cesar nueva instrucción y consolación y para celebrar la presencia de Cristo en el sacramento: en torno a este centro y gracias a la multiplicidad de los dones concedidos por el Espíritu (cf. 1 Cor. 12, 4-11; 28-30; Rom 12, 6-8; Ef 4, 11), vive como «koinonía», de cuantos se necesitan y se ayudan mutuamente. Por eso creemos en una presencia especial de Cristo en la Iglesia, por la que es colocada en una situación muy particular en relación al mundo, y creemos que la Iglesia está bajo la asistencia particular del Espíritu Santo, sobre todo en su servicio de la Palabra de Dios y de los sacramentos (cf. Jn 14-16-25 s.; 15, 16; 16, 7-14).

55.—La Iglesia puede, pues, responder a su vocación, si su estructura y su vida están impregnadas de amor y de libertad. Por consiguiente, lo que la Iglesia quiere no es, por medio de una propaganda, ganar a los hombres para un programa secular de salvación, sino convertirlos a Cristo y de esta manera, servirles. En su proclamación del Evangelio, hay a la vez una fuerza potente de creación cultural.

56.—Como *comunión* así organizada, la Iglesia está en oposición con las estructuras de los diversos sectores de vida de la sociedad secular moderna: en oposición a la explotación, a la opresión, a la manipulación, y a las coacciones espirituales o políticas de todo tipo. La renovación de las comunidades cristianas como formas auténticas de vida tendrá también una influencia en otros sectores de la vida social y política.

57.—Además, hay cristianos conscientes de sus responsabilidades que han dado frecuentemente a su compromiso cristiano la forma de partidos políticos, de asociaciones profesionales, de sindicatos, y de otras cosas semejantes, con o sin la guía de las autoridades eclesásticas oficiales.

Estas actividades padecen hoy cierta crisis. La solución de los problemas concretos que han encontrado exige hoy una gran com-

petencia técnica. Además, algunas veces ha sucedido que la pretensión de algunos partidos o grupos de interés, a no presentar la postura cristiana es obstáculo al testimonio cristiano para con todos los hombres. En tales casos, la decisión a tomar es diferente según los países y las circunstancias; pero, para nosotros, no hay aquí diferencia confesional específica.

58.—Las autoridades eclesiásticas oficiales, consideradas frecuentemente como representantes de sus comunidades, deben prestar cuidada atención si y bajo qué aspectos el Señor les impone un deber de dirigir una palabra profética y pastoral. Un tal deber les corresponde sobre todo cuando ningún otro levante la voz contra injusticias o abusos determinados.

59.—La Iglesia, en el camino que, en cada época, recorre a través del mundo, en solidaridad con los hombres de su tiempo como se lo ha pedido Cristo, no tiene el derecho de aferrarse a sus propios programas: debe permanecer abierta a las indicaciones, renovadas sin cesar, que el Espíritu Santo ha prometido darle. El Espíritu, a pesar de la imperfección y de la precariedad de su comportamiento social, e incluso cristiano, la sostiene en su fidelidad a su Redentor y en su obediencia al Creador y conservador del mundo. El Espíritu Santo mismo es la prueba (cf. Ef 1, 14; 2 Cor 1, 22) de que la esperanza que la Iglesia pone en el cumplimiento final de la nueva creación del mundo no será confundida (cf. Rom. 8, 11, 19-21; 2 Ped 3, 13).

La Iglesia como signo eficaz de la presencia de Cristo en el Mundo.

60.—La Iglesia manifiesta, por su modo de vivir, sus orientaciones fundamentales y sus lealtades determinantes, no importa que diga lo contrario. Cuando la Iglesia se repliega sobre sí misma y se encadena a estructuras caducas, da la impresión de que Cristo es posesión exclusiva suya, más bien que el Señor, que le precede y la conduce. La Iglesia, cuando es verdaderamente un pueblo peregrino que camina por el mundo (cf. Heb 13, 14; Fil 3, 20; Gal 4, 26; 1 Ped 2, 11) testimonia que Cristo es tan Señor del mundo como de ella misma. La Iglesia cuando se vuelve hacia afuera para dar testimonio de la presencia de Cristo en el mundo, está bajo el efecto de la presencia de Cristo, que le convierte. La Iglesia es una comunidad de adoración, cuyas oraciones son inseparables de su servicio profético y diaconal. Por su adoración y su testimonio celebra el hecho central de la unidad de Cristo con su pueblo. Unido a Cristo en su muerte y su resurrección, la Iglesia recibe del Espíritu la fuerza para caminar en novedad de vida y para ser, así una presencia convertida y convertidora de Cristo en el mundo. Viviendo como un pueblo nuevo, persuadido de ser grato a Dios en Cristo, la Iglesia es un signo persuasivo del amor de Dios por toda su creación y del designio liberador para con todos los hombres.

61.—En un mundo que se halla en profunda transformación, la

Iglesia no puede estancarse en el inmovilismo en nombre de su inmutabilidad, sino que debe ante todo ponerse a la escucha de la Palabra de Dios en la cual discernirá, por encima de todo «conservadurismo» y de todo «progresismo», las transformaciones que se le imponen en virtud misma de su fidelidad a esta Palabra.

62.—En primer lugar, hay que tomar en consideración el carácter local y la catolicidad de la Iglesia. Sólo participando en la comunidad local tenemos parte en la vida de la Iglesia universal; pero la comunidad local sin universalidad (en particular las pequeñas comunidades de base, pero también las iglesias locales a nivel regional) corren el peligro de convertirse en un ghetto o de ser dominadas arbitrariamente por unos individuos.

63.—En segundo lugar, los cambios prácticos deben tener en cuenta la gran variedad de situaciones con que la Iglesia debe enfrentarse; y tales cambios presuponen, a la vez, una descentralización de la Iglesia y una más amplia participación a todos los niveles, sobre todo al nivel llamado comúnmente (quizá de una manera ambigua) del laicado.

La participación es esencial porque se deriva de la vocación cristiana misma; y también porque hay un gran número de campos que casi son inaccesibles a la Iglesia, excepto por medio de sus miembros seculares, que viven y trabajan en ellos. Además, esta participación es importante porque la eficacia testimonial de la Iglesia depende en gran medida de la pericia de los laicos en esos diversos campos, pericia que no tiene ni ha tenido el clero, aunque frecuentemente haya presumido de tenerla. Pero su participación en la vida de la Iglesia tampoco debe ser considerada solamente desde el ángulo de su competencia profesional. Ellos tienen también un ministerio espiritual específico que lo ejercen a través de todas sus actividades, incluyendo entre ellas su competencia técnica. La Iglesia es ministerial en todos sus miembros.

64.—En tercer lugar, la Iglesia debe tener hoy gran cuidado para no obrar con precipitación como ha hecho muy frecuentemente en el pasado, suprimiendo de forma inquietante nuevas expresiones de vida espiritual y espontáneas formas de comunidad, en razón de que son meramente expresiones del espíritu humano y no también expresiones del Espíritu Santo.

65.—En cuarto lugar, el cambio leal de la Iglesia, debe ser reconocido como algo en correspondencia con el carácter histórico de la misma. Esto quiere decir que la continuidad apostólica, definida quizá de una manera totalmente diferente, forma parte integrante de la permanencia de la identidad de la Iglesia a través del cambio. Quiere asimismo decir que, cuando la Iglesia ha cambiado, obedientemente han sido siempre tenidos en cuenta los diversos contextos sociopolíticos y culturales en los que estaba reconocida y confesada la presencia de Cristo. Aquí se presenta la cuestión de precisar lo

que pertenece al «establiment» de la Iglesia y lo que proviene de las estructuras que Cristo ha tenido intención de dar a su Iglesia.

66.—Al unir entre sí estos trazos característicos del cambio, y aún otros, hemos discutido acerca de su repercusión sobre la nueva manera de manifestar la unidad, que empieza a perfilarse, de la Iglesia. El slogan «la unidad en lo que es necesario», ha sido bien recibido, pero no hemos especificado aún lo que es necesario. Un «ecumenismo de convergencia», centrado en lo que es necesario, no exigirá ni uniformidad, ni muerte del pluralismo.

IV.—LA EUCARISTIA

La fundamentación bíblica.

67.—La reflexión sobre la celebración eucarística debe partir de sus orígenes bíblicos, a saber:

— de la celebración de la cena del Señor en la comunión primitiva;

— de la celebración de la Última Cena por Jesús;

— de los antecedentes veterotestamentarios y especialmente de la cena pascual judía.

68.—Cuando se reunía la comunidad para orar «con alegría y sencillez de corazón» (Hech 2, 46), celebraba el memorial de la muerte y resurrección de Jesús, experimentaba su presencia como señor glorificado en el Espíritu, y, esperaba con deseo ardiente su vuelta en gloria. De ese modo la Iglesia se sentía el pueblo peregrino de Dios.

69.—Las palabras que Jesús pronunció en la Cena —sea cual fuere la diversidad de su transmisión— recuerdan que su aceptación de la muerte «por muchos» inaugura la nueva alianza de Dios con su pueblo. La cancelación de la antigua Alianza no significa que Israel haya sido rechazado (cf. Rom 11, 1 s.; 28 s.), sino, por el contrario, la continuación de las promesas de Dios, que continúan operativas en el nuevo don de salvación en virtud de los frutos de reconciliación de la muerte de Jesús.

70.—Si se toma en serio este trasfondo de la interpretación de los relatos del Nuevo Testamento sobre la institución se desprenden nuevas posibilidades para superar las clásicas posiciones confesionales opuestas entre sí. Por ejemplo:

En las palabras de la Institución el énfasis recae sobre el hecho de la presencia personal del Señor vivo en el acontecimiento conmemorativo y comunitario de la Cena, y no sobre el modo como esa presencia real (el término «es») se realiza o puede ser explicada. El comer y el beber así como el carácter de memorial de la cena

pascual que el Nuevo Testamento vincula a la última Cena de Jesús proclaman el comienzo de la Nueva Alianza.

Cuando Cristo da a sus Apóstoles la orden de «Haced esto en conmemoración mía» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 25), la palabra «memoria» significa más que una simple evocación mental.

El término «cuerpo» designa toda la persona de Jesús, cuya presencia salvífica se experimenta en la cena.

71.—La reflexión en esta línea sobre las fuentes bíblicas puede también ayudar a relativizar ciertas alternativas (influenciadas por una antropología y una cosmología dualista) que entorpecen el diálogo entre las confesiones (por ejemplo: realismo-simbolismo, sacramentalismo-espiritualismo, substancia-forma, sujeto-objeto). En contraste con una objetivación que tiende a la rigidez, la forma original bíblica de pensamiento nos ayuda a una comprensión más profunda de la Eucaristía como acontecimiento.

72.—El cuerpo glorificado del Señor con quien la comunidad neotestamentaria estaba en comunión en la Cena, ha de ser comprendido de acuerdo con la descripción del Jesucristo resucitado como el segundo Adam, que es a la vez cuerpo espiritualizado (*soma pneumatikon*, 1 Cor 15, 44) y vida que origina el Espíritu (*pneuma zoopoiun*, 1 Cor 15,45).

73.—La noción de «Koinonía» no pone el acento solamente sobre una comunión con el Señor Jesucristo glorificado, sino también, y precisamente por ello, sobre una comunión entre cuantos participan en la cena y están llamados a la comunidad del Señor (1 Cor 10. 17).

74.—La reflexión sobre la cena de la comunidad primitiva no debe conducir de forma retrospectiva al pasado con la intención de intentar restaurarlo; debe más bien dejar libertad para un nuevo ministerio sacerdotal (cf. 1 Ped 2, 9) que la comunidad debe ejercer para con el mundo hoy.

El misterio pascual de Cristo y la Eucaristía.

75.—Cristo nos envía al mundo como portadores del mensaje de una nueva vida y de una vida comunitaria en comunión con El. Es El quien en nuestras palabras y en nuestras obras da testimonio de sí mismo. Su Evangelio reúne, protege y mantiene la *koinonía* de sus discípulos como signo y comienzo de su Reino. Es el quien, constantemente, convoca a esta comunidad al memorial de su muerte; El es quien, por su Palabra, viene como el Viviente, en medio de la comunidad y da a su Palabra una forma concreta en la celebración de la Cena, en la cual profundiza y sella su comunión con nosotros (cf. Jn 15, 4 s.; 6, 56 s.; 1 Cor 10, 16) y en la cual la nueva comunión de vida de la cristiandad se presenta ante el mundo (cf. 1 Cor 10, 17; 1 Jn 1, 3). En la celebración de la Cena, la presidencia del comisionado ministro-mandatario de la Iglesia, representa esta función, de carácter único, de Cristo como Señor y como invitante.

El ministro mandatario debe hacer ver a la comunidad reunida que ella no puede disponer de la Eucaristía sino simplemente llevar a cabo obedientemente, lo que Cristo ha encomendado a la Iglesia.

76.—La comunión y el testimonio de la Iglesia viven por el hecho mismo de que Dios colma a la Iglesia de su Espíritu (cf. Lc 24, 49; Act 1, 8; Tit 3, 6).

Desde que Jesús volvió al Padre, el camino de los discípulos en el mundo está caracterizado por el hecho de que El permanece escondido (cf. 1 Jn 3, 1 s.; 1 Cor 4, 9-13; Jn 15, 18-21). Ellos esperan su vuelta (cf. Fil 3, 20 s.; Col 3, 4; 1 Jn 2, 28), se fían de la promesa que les hizo de no dejarles solos (cf. Jn 14, 18 s.; Mt 28, 20). En la cena eucarística ellos experimentan de nuevo el cumplimiento de su promesa.

Esta presencia libre y gratuita del Señor se realiza en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 2, 10-13; Jn 14, 16-20; 16, 13-15), es decir: es Cristo mismo quien establece el fundamento de ello, quien crea en El mismo y en nosotros la posibilidad de reconocerle y de recibirle; y santifica los medios por los que imprime su presencia en nosotros, nos transmite sus dones y nos equipa para su servicio.

Así el Señor mismo viene a nosotros en su Espíritu (cf. Rom 8, 9; Jn 7, 38 s.), por su Palabra da testimonio de Sí mismo en los signos sagrados y, nutriendo y abrevando espiritualmente a su Iglesia, la acompaña hacia el futuro del Reino, en el que el designio de Dios halla su cumplimiento.

77.—*Toda la obra divina de la salvación tiene por fundamento, por centro y por fin a la persona de Cristo glorificado.*

Cristo no ha buscado su propio honor sino el de Aquél que le ha enviado (cf. Jn 8, 50; 7, 18). En este sentido El ha dicho: «Mi comida es hacer la voluntad del que me envió y cumplir su obra» (Jn 4, 34).

78.—El, que ha sido elevado a la derecha del Padre, ha vivido y ha muerto entre nosotros. Ha compartido nuestra existencia espacio-temporal; a pesar de nuestro pecado, él era nuestro prójimo humano. Después de su exaltación continúa siendo quien era: el hijo obediente (cf. Heb 5, 8 s.; Fil 2, 8) y hermano nuestro (cf. Jn 20, 17; Heb 2, 11). En solidaridad con el glorificado, vivimos en la realidad a la que El nos ha dado acceso por su vida y por su muerte.

79.—Esto es lo que la comunidad experimenta, confiesa y representa en la Cena que celebra con El Unida a Cristo por el Espíritu Santo, incorporada a El por el bautismo (1 Cor 12, 12 s.), está recibiendo continuamente de una manera nueva su humanidad, en la que El ha vivido, muerto y ha sido glorificado por nosotros y que constituye el lazo real con Dios mismo (cf. Jn 6, 57).

80.—En su persona, su vida, su muerte y su resurrección, Cristo ha fundado la Nueva Alianza.

En El no deben separarse persona y obra. Lo que El ha hecho tiene su potencia salvífica por lo que El es. El es nuestra salvación por lo que ha hecho.

Cristo mediador (1 Tim 2, 5; Heb 8, 6; 9, 15) no es un ser intermediario. El es la mediación en persona. En El y por El se completa el don que Dios nos ha hecho de Sí mismo a los hombres, que somos nosotros; en El y por El se cumple el don que la humanidad hace de sí misma a Dios.

El sacrificio ofrecido por Jesucristo es su vida y muerte obedientes (cf. Heb 10, 5-10; Fil 2, 8). En virtud de su resurrección, continúa presentando a su Padre, en la eternidad, el don que hizo de sí mismo, una vez por todas, bajo Poncio Pilato. Así El es nuestro único intercesor en el cielo (cf. Heb 9, 11-24; 10, 13 s.; 19-21; 7-24 s.; 1 Jn 2, 1; Rom 8, 34). Nos envía su Espíritu para que también nosotros, hombres débiles, podamos invocar al Padre a interceder por el mundo (cf. Gal 4, 5; Rom 8, 15-26).

81.—En la gozosa oración de acción de gracias «en la Eucaristía», mientras la comunidad cristiana rememora la muerte reconciliadora que Cristo padeció por los pecados de ella y por los del mundo, se hace presente Cristo mismo, que «se entregó por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de agradable olor» (Ef 5, 2). Santificada por su Espíritu, la Iglesia se ofrece ella misma al Padre, por, con y en su Hijo Jesucristo. Por eso ella se convierte en un sacrificio vivo de acción de gracias, mediante el cual se da a Dios públicamente un culto de alabanza (cf. Rom. 12, 1; 1 Ped 2, 5).

La validez, la fuerza y la eficacia de la Cena residen en la Cruz del Señor y en su presencia viva en el Espíritu Santo. Lejos de pasar de largo de nosotros, hallan su cumplimiento en nuestra fe, nuestra vida y nuestro servicio.

El testimonio, la celebración y el fruto de la Eucaristía son cristalizaciones de la proclamación de la Iglesia y de la hermandad. Por lo tanto son sustentadas por el movimiento por el cual el Padre eterno, por su amor a Cristo y por medio de Cristo acoge y recrea en el Espíritu Santo al mundo caído.

La presencia de Cristo en la Cena del Señor.

82.—Cada vez que nos reunimos en la Iglesia para obedecer el mandato del Señor de «Haced esto en memoria (*anamnesis*) de mí». El está en medio de nosotros. Es la presencia del Hijo de Dios, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, se hizo hombre y se encarnó. Por la ofrenda de su cuerpo hemos sido santificados y hechos partícipes de Dios. Este es el gran misterio (*Sacramentum*) de Cristo, en el que El mismo se incorporó a nuestra humanidad; y participando de él es como la Iglesia se edifica a sí misma como cuerpo de Cristo. Es este mismo misterio el que se nos dispensa en la celebración eucarística, porque cuando bendecimos el cáliz,

es la comunión de la sangre de Cristo, y, cuando partimos el pan, es la comunión del cuerpo de Cristo (1 Cor 10, 16). La realización de esta presencia de Cristo a nosotros y nuestra incorporación a El, es la obra propia del Espíritu Santo, que se realiza en la celebración eucarística cuando la Iglesia invoca al Padre para que envíe su Espíritu Santo, a fin de que santifique al mismo tiempo al pueblo, que está en adoración, y al pan y al vino. Podemos entender en cierta manera, cómo Cristo está presente en la Eucaristía considerando la acción de este mismo Espíritu Santo, por ejemplo, en la concepción de Jesús de la Virgen María y en su resurrección corporal del sepulcro, si bien estos hechos, en cuanto obras divinas que son, tan sólo se pueden explicar del lado de Dios y no del lado de los hombres.

83.—Bajo esta luz podemos comprender algo de la presencia específica de Jesucristo en la Eucaristía, que es a la vez sacramental y personal. El viene a nosotros revestido de su Evangelio y de su pasión salvífica, de modo que nuestra participación en El es comunión en su cuerpo y en su sangre (cf. Jn 6, 47-56; 1 Cor 10, 17). Esta presencia es sacramental por cuanto es la forma concreta que toma el misterio de Cristo en la comunión eucarística de su cuerpo y de su sangre. Es también una presencia personal, porque Jesucristo en persona está directamente presente, comunicándose a nosotros en su doble realidad de verdadero Dios y de verdadero hombre. En la Eucaristía El se nos comunica en la plena realidad de su divinidad y de su humanidad —su cuerpo, su alma y su voluntad—, y a la vez permanece el Hijo que está en el Padre como el Padre está en El.

84.—Reformados y Católicos están convencidos de la importancia central de esta común confesión cristológica. El modo específico de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, debe, pues, entenderse como la presencia del Hijo que, a la vez, es consubstancial con nosotros en nuestra existencia humana y corporal, siendo eternamente consubstancial con el Padre y con el Espíritu Santo en la divinidad (cf. Jn 17, 21-23). Pensamos aquí que es importante tener en cuenta el hecho de que la cristología de Calvino se inspiró principalmente en la teología de San Cirilo Alejandrino y de San Atanasio. Uno podría equivocarse fácilmente por la expresión «*extra calvinisticum*», originada en las controversias entre protestantes de comienzos del siglo XVII; pero, incluso entonces, la doctrina calvinista era que, después de la encarnación, el Verbo eterno, plenamente unido a la humanidad por la unión hipostática, no quedaba sin embargo, reducido a la carne ni contenido en ella, sino que existía «*etiam extra carnem*». Esta doctrina, según la cual el Logos, al mismo tiempo encarnado y presente en el mundo entero, no es específica del calvinismo; es una posición común a la cristología de la ortodoxia tanto precalcedonense como postcalcedonense, de Oriente y de Occidente. Es claro que lo que importa es el contexto integra-

mente trinitario asegurado por esta doctrina así como los presupuestos cristológicos, sobre los cuales no hay desacuerdo fundamental entre las tradiciones católica romana y reformada.

85.—Celebramos la Eucaristía con confianza, puesto que en Jesucristo tenemos el camino vivo y nuevo, que El nos abrió, a través de su carne (Heb 10, 19-20). El es a la vez el apóstol enviado por el Padre y nuestro Sumo Sacerdote (Heb 3, 1) que nos ha consagrado en la unidad consigo mismo de tal forma que en la ofrenda que El hace de sí mismo al Padre por el Espíritu eterno (cf. Heb 9, 14), nos ofrece también a nosotros en El; así por medio de nuestra unión con El participamos de esa ofrenda que El mismo hace en nombre nuestro. El Espíritu que en El clama «Abba, Padre» (cf. Mc 14, 36), es el mismo que grita en nosotros: «Abba, Padre», cuando, durante la Eucaristía, pronunciamos con nuestros labios la oración del Señor (cf. Rom 8, 15 s., 26 s.).

86.—En esta unión de la Iglesia en la tierra con el Cristo resucitado y ascendido al cielo, unión que El mantiene por medio de la comunión eucarística con El, la Iglesia queda hecha capaz por la gracia, de participar en su misión de reconciliar al mundo. Cristo y la Iglesia participan, de diverso modo, en esta misión. Cristo a título de mediador y redentor; la Iglesia, como comunidad de los rescatados, a la que El ha confiado el ministerio de la reconciliación (cf. 2 Cor 5, 18) y la administración de los misterios (1 Cor 4, 1). «Cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz proclamáis la muerte del Señor hasta que El venga» (1 Cor 11, 26). Así, pues, precisamente porque la misión de la Iglesia está fundada y sustentada en la comunión eucarística con Cristo, por eso la Iglesia está enviada por Cristo a todas las naciones y a todos los siglos al servicio del Evangelio, en dependencia de su promesa de que le estaría siempre presente hasta el fin del mundo (cf. Mt 28, 18-20).

La Eucaristía y la Iglesia: Cristo, la Iglesia y la Eucaristía.

87.—«Este hombre acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2). Esta frase es característica de la obra de Cristo. La potencia y la eficacia de su muerte y de su resurrección afrontan el poder de la muerte y del pecado y lo derrotan. La Institución de la eucaristía hace de la Iglesia la comunidad de amor en la que se comunica esta potencia de la muerte y de la resurrección por la mediación del Único Intercesor entre Dios y el pecador. Jesucristo ha instituido la Eucaristía como una cena sacrificial para el tiempo que media entre su primera y su segunda venida. Los pecadores, hombres y mujeres, ricos y pobres, clérigos y laicos, sentados a la mesa del Señor, son las primicias de esta comunión, de esta paz y gozo que han sido prometidas a los que tienen hambre y sed de justicia (cf. Mt 5, 6).

La Eucaristía y la renovación de la Iglesia.

88.—La Eucaristía es fuente y criterio de renovación para la Igle-

sia. Un renovamiento del modo de comprender la Eucaristía por parte de la Iglesia puede conducir a un renovamiento del modo de celebrarla, que manifieste con mayor claridad a la Iglesia como esencialmente «la comunidad eucarística».

La renovación de la Iglesia por la Eucaristía implica una incesante llamada a la unidad de la Iglesia. La división de las Iglesias precisamente en los puntos en que la Iglesia debería manifestar su verdadera naturaleza de Iglesia una, santa, católica y apostólica, está reclamando con urgencia un consenso ecuménico sobre el significado de la Eucaristía y la relación de la Eucaristía para con la Iglesia.

Al mismo tiempo, la Eucaristía exige de la Iglesia y le inspira el sentimiento de que su vocación es llevar al mundo entero el Evangelio, proclamando la buena nueva de la salvación dada por Dios y realizando por sus actos la obra de la reconciliación. Puesto que Eucaristía quiere decir «acción de gracias», los hombres de Iglesia deberán llevar una vida inspirada y sostenida por el sentimiento de la gratitud. Renovación, unidad y misión son características inseparables de la Iglesia, en cuanto que ella recibe en la fe el don de la Eucaristía.

Eucaristía, liturgia y dogma.

89.—La Eucaristía es una expresión de la fe de la Iglesia. Esta fe se expresa en parte en la vida litúrgica, según el adagio de «lex orandi, lex credendi». Es una función esencial de la liturgia la de transmitir el Evangelio por sus fórmulas de oración y también por las formas de sus prácticas rituales.

En el decurso de la historia, se adoptaron en el uso dogmático y litúrgico algunas formulaciones en primer lugar como medios para defender la fe contra falsas interpretaciones. De ordinario, estas formulaciones nacieron en un contexto de controversia, del que ha tendido a desprenderlas el paso del tiempo. Tales fórmulas tienen necesidad de ser reexaminadas, para ver si todavía son propias para servir de salvaguardia contra los malentendidos, o si incluso ellas mismas se han convertido en fuente de malentendidos, especialmente en la coyuntura ecuménica.

En el plano pastoral, las iglesias tienen pues, la responsabilidad de vigilar para que tales formulaciones contribuyan a la comunicación auténtica del Evangelio al mundo contemporáneo.

La Eucaristía y la organización de la Iglesia.

90.—Por lo que a los aspectos visibles de la Iglesia se refiere, la Eucaristía debería revelar al mundo la auténtica realidad de la Iglesia. Debería, a la vez, permitir a la Iglesia remitirse sin cesar a encararse con la visión de esa realidad. Pone, pues, a la Iglesia en situación simultánea de revelar al mundo esta realidad y de darse a sí misma la forma que corresponde a esa misma realidad.

Viviendo en el mundo como comunidad de hombres y de mujeres, la Iglesia misma se organiza de diversas maneras a lo largo de la historia. Esa organización de su modo de vivir no debería oscurecerle su auténtico rostro, sino permitirle ser percibida en su verdadero ser. La Eucaristía precisamente es la fuente de un examen permanente de la organización y de la vida de la Iglesia.

En concreto, el derecho canónico debiera ser el reflejo de la Ley de amor y libertad que es la Ley de Cristo. El derecho eclesialístico no es un absoluto; está siempre al servicio del pueblo peregrinante. Una de sus funciones es la de promover la renovación constante de la Iglesia en su anuncio del Evangelio y en su servicio a la humanidad. El derecho eclesialístico debe estar en armonía con la ley del Reino revelado en la Eucaristía.

Comentario general.

91.—Conscientes de la gran distancia que hay entre nuestra afirmación de que poseemos una concepción teológica común y nuestros comportamientos de hecho, constatamos con reconocimiento que el camino de nuestras búsquedas y de nuestras discusiones nos ha conducido a una mejor apreciación de la riqueza de nuestras doctrinas sobre la Eucaristía, y de nuestras prácticas respectivas. Creemos haber llegado a una concepción común de la significación, la finalidad y la doctrina fundamental de la Eucaristía, concepción que es conforme a la Palabra de Dios y a la tradición universal de la Iglesia. Creemos también que ahora está claramente abierto ante nosotros el camino en el que podrán disiparse los malentendidos y superarse las divergencias que persisten. Ciertamente, el vocabulario nacido en climas polémicos del pasado no se presta a dar cuenta adecuada de lo extenso que es lo común en las concepciones teológicas de nuestras respectivas Iglesias. También reconocemos con gratitud que nuestras dos tradiciones, reformada y católica romana, están, la una y la otra, adheridas a la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía y que las dos sostienen, al menos, que la Eucaristía es, entre otras cosas:

- 1) un memorial de la muerte y de la resurrección del Señor;
- 2) una fuente de una comunión amorosa con El en la potencia del Espíritu (de ahí la epiclesis en la liturgia);
- 3) y una fuente de la esperanza escatológica en su retorno.

Líneas de investigación.

92.—Nuestro diálogo nos ha convencido de la urgente necesidad de someter a estudio las cuestiones siguientes:

— Cuáles son los elementos constitutivos de una celebración eucarística, teniendo en cuenta, en particular, la relación de ésta con ciertas formas de asambleas cristianas llamadas, en algunos países, «celebraciones-ágape» («agape-celebrations»).

— Cuál es el uso de la Eucaristía hoy como resultado de una

reflexión fiel sobre la tradición y sobre los cambios considerables que caracterizan la vida de hoy.

— La urgente cuestión pastoral contemporánea de la hospitalidad eucarística recíproca.

El estudio de estas cuestiones debería tener en cuenta:

— Las ricas connotaciones de la noción de memorial (anamnesis).

— Las categorías bíblicas y patrísticas «no dualistas».

— Los falsos antinomios que pueden corregirse con el estudio de temas como «cuerpo, persona, presencia, espiritual».

— La cuestión del papel propio del ministro ordenado en la celebración eucarística.

V.—SOBRE EL MINISTERIO

93.—La Iglesia fundamenta su vida sobre el envío de Cristo al mundo y sobre el envío del Espíritu Santo con el fin de que los hombres y mujeres puedan ser asociados a Cristo en su servicio. La autoridad de la Iglesia es inseparable del servicio al mundo, objeto del amor creador y reconciliador de Dios. Los ministros de la Iglesia, como servidores de su Señor servidor, deben servir al mundo con sabiduría y paciencia. Ningún oficio puede ser ejercido de forma creíble si no es en un espíritu personal y vivo de discipulado. Al mismo tiempo, los que están encargados de un oficio en la Iglesia deben apoyarse sobre la seguridad dada por el Señor de que el designio de El es construir su comunidad incluso por medio de servidores imperfectos. Nuestro esfuerzo común con miras a una comprensión común más profunda de la naturaleza del ministerio en la Iglesia debe también estar motivado por el servicio de la Iglesia en el mundo.

Apostolicidad.

94.—Toda la Iglesia es apostólica. Ser apóstol quiere decir estar enviado, tener una misión particular. La noción de misión es esencial para comprender el ministerio de la Iglesia. Así como Cristo ha sido enviado por el Padre, así la Iglesia ha sido enviada por Cristo. Pero esta misión de la Iglesia no tiene simplemente una referencia cristológica. El envío hecho por Cristo y todo aquello de que la Iglesia está equipada en su servicio es también la obra del Espíritu Santo. La misión del Espíritu Santo forma parte de la constitución de la Iglesia y de su ministerio y no sólo con vistas a asegurarle un funcionamiento eficaz. Frecuentemente desequilibrios en la teología del ministerio son consecuencia y signo de una teología trinitaria insuficiente. Es por la potencia del Espíritu como el Señor sostiene a su pueblo en el cumplimiento de su vocación apostólica. Esta potencia

se manifiesta a través de distintos medios que son los carismas —dones gratuitos de un solo Espíritu— (1 Cor 12, 4 ss.). Guiada por la obra de Dios en este mundo, y siendo instrumento para ello, la Iglesia tiene un carácter carismático.

95.—La Iglesia es apostólica porque vive la fe de los primeros apóstoles, porque continúa la misión que Cristo les confió y porque permanece fiel al servicio y a la manera de vivir de la que los Apóstoles son testigos. Las Escrituras canónicas son la expresión normativa de esta apostolicidad. Es en la expresión normativa de esta apostolicidad, contenida en el Nuevo Testamento, en la que se da un testimonio del ministerio especial confiado por Cristo a los Doce, y, entre los Doce, a Pedro.

96.—Pertenece a todos los miembros del cuerpo de Cristo la prolongación del ministerio de Cristo, incluido su oficio sacerdotal (cf. 1 Ped 2, 5-9). Cada miembro contribuye de manera diferente a este ministerio global; hay una distribución de dones diversos (cf. 1 Cor 12, 4-11) y cada creyente bautizado, él o ella, ejerce de manera distinta su parte en el Sacerdocio total. Que todos los que, por el bautismo, forman parte del cuerpo de Cristo estén llamados al sacerdocio no quiere decir que, en el cuerpo de Cristo, no haya ciertas funciones particulares propias de un ministerio especial.

Ministerio especial.

97.—En el marco general de la apostolicidad hay un ministerio especial, al que se le ha confiado la administración de la Palabra y del Sacramento. Este ministerio especial es uno de los carismas para ejercer servicios particulares en el seno del conjunto del cuerpo. La ordenación, que segrega para el cumplimiento de estos servicios especiales, se hace dentro del contexto de una comunidad creyente. De ahí que la consulta que se hace a la comunidad, la profesión de fe que se pronuncia delante de ella y la parte que la comunidad toma en la ceremonia litúrgica, forman parte del rito de la ordenación. Es importante subrayar ésto, porque nos es preciso superar una concepción de la ordenación que deje de suponer que quienes han sido consagrados para este ministerio especial están dotados de una «potestas» y revestidos de una dignidad por Cristo sin referencia a la comunidad de los fieles.

98.—La validación litúrgica del acto de ordenación incluye la invocación del Espíritu Santo («epiclesis») y la imposición de las manos por otros ministros ordenados. La invocación del Espíritu Santo es una advertencia de la función esencial que debe jugar la doctrina trinitaria en toda concepción equilibrada del ministerio. Da la base adecuada tanto a la acción histórica y actual de Jesucristo, como a la incesante operación del Espíritu Santo. La imposición de las manos es un signo eficaz que introduce y confirma al fiel en el ministerio conferido. No es la comunidad la que crea el oficio y

la que da la autoridad, sino el Cristo vivo, quien lo confiere a la comunidad y lo inserta en su vida.

99.—La continuidad de este ministerio especial de la Palabra y del Sacramento forma parte integrante de la dimensión de la presencia soberana y graciosa de Cristo, a la cual la Iglesia sirve de mediadora. El perdón de los pecados y la llamada al arrepentimiento son el ejercicio del poder de las llaves en la edificación de la Iglesia. Cristo confió este poder a los Apóstoles con la garantía de su continua presencia hasta el fin de los siglos. La continuidad apostólica depende no solamente del mandato original dado por Cristo, sino también de su continua llamada y de su continua acción.

Sucesión apostólica.

100.—La expresión «sucesión apostólica» tiene muchos sentidos; pero, en el sentido que habitualmente se le da y que la refiere a la continuidad del ministerio especial, es claro que se sitúa dentro de la apostolicidad que pertenece a toda la Iglesia entera. Unos y otros, Reformados y Católicos romanos, creen que hay ahí una sucesión apostólica que es esencial a la vida de la Iglesia, aunque sitúen de manera diferente esta sucesión (cf. más abajo). Estamos de acuerdo en que nadie asume un ministerio especial por su sola iniciativa personal, sino que es por la llamada de la comunidad y por el acto de ordenación realizado por otros ministros como se entra en el ministerio especial y permanente de la Palabra y del Sacramento.

101.—La sucesión consiste, por lo menos, en la continuidad de la doctrina apostólica; pero ésto no se opone a una sucesión por medio de la continuidad de un ministerio ordenado. La continuidad en la enseñanza auténtica viene asegurada por el recurso a la Sagrada Escritura y está transmitida por la continuidad en la función de enseñanza del ministerio especial. Tanto para todos los aspectos del ministerio de la Iglesia como para el caso particular de la sucesión apostólica se exige a la vez una continuidad histórica con los primeros Apóstoles y una acción contemporánea gratuitamente renovada del Espíritu Santo. La Iglesia vive de la continuidad del don libre del Espíritu Santo conforme a las promesas de Cristo, lo que excluye a la vez una concepción ritualista de la sucesión, la concepción de una continuidad mecánica y una sucesión aislada de la comunidad histórica.

Episcopé y colegialidad.

102.—Estamos de acuerdo sobre el hecho de que la estructura fundamental de la Iglesia y de su ministerio es colegial. Cuando un individuo es consagrado para un ministerio especial, acepta como norma el ser introducido así en una función colegial que implica que él sea sumiso a los otros en el Señor, y que él se asegure el apoyo y las amonestaciones de los ministros, sus hermanos.

Esta «colegialidad», en el lado reformado, cobra la forma de un régimen sinodal, y en el lado católico romano, la de un colegio de obispos, cuya concepción está en vías de evolución progresiva. En el sistema reformado de gobierno, el sínodo funciona como un episcopado colectivo que ejerce una supervisión sobre los pastores y las congregaciones. Nos parece que valdría la pena buscar, sobre la marcha de la Iglesia, de qué manera las multiformes funciones del oficio de los Ancianos, entre los Reformados, podrían desarrollarse de forma moderna y hacerse fecundas en la vida de la Iglesia.

Estamos de acuerdo en que la estructura colegial debe asumir formas diferentes según las diferentes épocas y debemos ser sensibles a la pluriformidad de los carismas. Este principio de la colegialidad no debe limitarse al nivel de los sínodos o, en la Iglesia Católica, al colegio episcopal, ni tampoco solamente al clero, sino que debe realizarse a todos los niveles de la Iglesia. El concepto de «sobornost» puede ser aquí una ayuda.

Diferentes énfasis en el seno de ambas tradiciones.

103.—Hay posiciones teológicas, acerca del ministerio, que no coinciden con las fidelidades confesionales; hay, en nuestras dos tradiciones, acentos diferentes que no se pueden clasificar, como se ha pensado generalmente, según las líneas confesionales. Unos subrayan la oposición entre el Espíritu y la estructura; otros subrayan la obra del Espíritu que configura y anima a la estructura. Una manera de ver deplora más o menos la restricción de la sucesión apostólica, por ejemplo, a una institucionalización por cuyo medio viene a ser una mera continuidad de la imposición de las manos. Otra manera de ver considera con más o menos regocijo esta institucionalización como otro ejemplo de la presencia de gracia de Cristo mediada por instrumentos humanos. Unos colocan la sucesión apostólica casi totalmente en la sucesión de la predicación apostólica, mientras que otros la sitúan en la continuidad ininterrumpida, que incluye también como elemento indispensable la imposición de las manos.

104.—Para unos Reformados la fidelidad de Dios se manifiesta principalmente en que ella supera la infidelidad de la Iglesia: la tradición, entonces, es considerada tanto como una traición como una transmisión. Otros, entre los que hay Reformados y Católicos romanos, confían más en la aptitud de la Iglesia para asegurar, gracias a la fidelidad de Dios, una fiel transmisión de lo que fue una vez recibida. Unos consideran que aplicar a la eclesiología la analogía de la Encarnación es minusvalorar la obra del Espíritu y el Señorío de Cristo sobre la Iglesia. Para otros, las analogías tomadas de la Encarnación se aplican apropiadamente a la Iglesia cuando están hechas en un contexto trinitario que tiene en cuenta el dinamismo de la obra de Cristo que actúa por el Espíritu Santo. Lo cual puede querer decir que se da un punto de convergencia

en que nadie trata de hacer de la Iglesia una «prolongación de la Encarnación», pero aparece una real divergencia entre nosotros en la manera como se usa el lenguaje encarnatorio acerca de la Iglesia.

Diferentes énfasis entre las dos tradiciones.

105.—Las divergencias existentes entre la doctrina católica romana y la doctrina reformada acerca del ministerio provienen frecuentemente menos de concepciones objetivamente diferentes que de diferencias de mentalidad que llevan a acentuar de distinta manera elementos que forman parte de una tradición común. En todo caso, hay diferencias doctrinales subyacentes a los modos diversos de tratar el oficio ministerial en las perspectivas reformada y católica romana. No tratamos de minimizar el papel que, en parte, han desempeñado, en la formación de las diferencias doctrinales, los factores culturales, sociológicos, económicos, lo mismo que los diversos matices de espiritualidad.

106.—Tanto la teología católica como la reformada son particularmente conscientes de la importancia de la estructura de la Iglesia, para el cumplimiento de su misión. A este respecto, la Iglesia Católica romana ha deducido del Señorío de Cristo una estructura predominantemente jerárquica, mientras que la Iglesia reformada, a partir del mismo Señorío de Cristo, ha elegido una organización predominantemente presbiterano-sinodal. Hoy ambas echan una mirada al significado de la Iglesia tal cual aparece en las imágenes de la Iglesia primitiva.

107.—Hay una diferencia en la manera en que cada tradición aborda la cuestión de saber en qué medida y de qué modo la existencia de la comunidad de los fieles, su unión con Cristo y, en particular, la celebración de la Eucaristía, necesitan que haya en la Iglesia miembros portadores de un oficio conferido por ordenación. ¿En qué medida es necesaria la conexión institucional con el oficio de Pedro y con el oficio del obispo para tener un ministerio regularmente instalado en la Iglesia? Para los Católicos romanos la vinculación con el obispo de Roma juega un papel decisivo en la experiencia de la catolicidad. Para los Reformados, la catolicidad es experimentada más inmediatamente por medio de la pertenencia a una comunidad particular. Cuando se trata de la relación entre ministerio y sacramento, los Católico-romanos encuentran que los Reformados minimizan el alcance con que Dios, en su plan de salvación, se ha vinculado a Sí mismo a la Iglesia, al ministerio y a los sacramentos. Los Reformados encuentran que, frecuentemente, la teología católico-romana minimiza el modo como la Iglesia, el ministerio y los sacramentos están vinculados a la libertad y a la gracia del Espíritu Santo.

Cuestiones abiertas.

108.—Como sucedió en nuestro diálogo acerca de la Eucaristía, nuestro diálogo sobre el ministerio nos ha hecho constatar algunas cuestiones permanentes que aceptamos en común. Estas cuestio-

nes interpelan a nuestras dos tradiciones, y los unos y los otros debemos llegar, en el futuro, a una comprensión más completa acerca del ministerio.

¿En qué medida las diferencias de grado dentro del ministerio son esenciales? ¿Cómo valorar teológicamente la diferencia entre obispo, presbítero y diácono? ¿Puede decirse que en muchos casos el pastor ordenado ejerce el ministerio de obispo?

¿Cómo expresar con mayor precisión la tensión entre ministerio y carisma?

¿Cómo precisar mejor la relación entre ministerio y sacerdocio, relación tradicionalmente concebida de una manera muy diferente en las Iglesias?

Lo específico del ministerio, ¿consiste en la función propia de presidente, considerada no como un título honorífico sino como un servicio de edificación de la Iglesia: dirección, predicación de la Palabra, administración de los sacramentos?

¿Qué postura tomamos, por otra parte, ante la tendencia a considerar las tareas de dirección y administración como independientes del servicio de la Palabra y del sacramento?

Para una concepción verdaderamente teológica del ministerio, ¿qué puesto ocupa el acento que Occidente pone sobre la organización jurídica y el acento que pone Oriente sobre la referencia a la liturgia?

¿Cómo concebir el principio de dirección colegial de la comunidad, tal como se ha desarrollado en la tradición reformada y cómo debe organizarse la relación entre el pastor y los ancianos?

¿Cuál es la significación de la imposición de las manos: envío en la misión, entrega de una *potestas* o integración en un *ordo*?

¿En qué medida la imposición de las manos acompañada de la invocación al Espíritu Santo puede ser llamada «sacramento»?

¿Qué condiciones (de fondo y de forma) hay que presuponer para llegar a un reconocimiento recíproco de los ministerios?

¿Cómo entender la noción de «defectus»? ¿Puede un ministro ser cuestionado o invalidado por un *defectus* formal, o puede ser subsanado por referencia a la fe de la Iglesia?

¿Hasta qué punto se pueden obviar, por medios institucionales, los abusos en los ministerios eclesiásticos? Ejemplos de abusos: herejías de los jefes o de la mayoría, triunfalismo, concepción mecánica de la ordenación, culto de la personalidad en la Iglesia, dominación del aparato. Posibilidades de corrección por aplicación del principio de colegialidad (dependencia de uno respecto a los otros, combinación del modelo jerárquico con el modelo sinodal).

Consideramos como particularmente urgente la siguiente cuestión: ¿en qué medida nuestras reflexiones sobre el ministerio no están determinadas por nuestras estructuras mentales occidentales

particulares y por la historia que hemos vivido? ¿En qué medida la importancia que concedemos al pasado no es un obstáculo más bien que un estímulo, para poner en pie una nueva forma de ministerio? ¿Cómo ser fiel al mismo tiempo a las maneras de ver de la tradición cristiana y a lo que hay de nuevo en la experiencia vital del pueblo de Dios?

Estas cuestiones llaman a proseguir el esfuerzo de clarificación de la naturaleza del ministerio global que pertenece a todo el pueblo de Dios y, dentro de este marco, la naturaleza del ministerio especial. Proseguir tal esfuerzo de clarificación es necesario para la constante reforma de la Iglesia y para su edificación a fin de que la Iglesia sea un excelente instrumento del servicio de Cristo en el mundo.



Llegados al término de nuestro diálogo, nos adherimos de lleno a la declaración siguiente:

Nuestras conversaciones nos han abierto perspectivas inesperadas sobre percepciones y tareas comunes que hasta ahí yacían enterradas bajo oposiciones seculares. Nuestro diálogo ha proseguido, penetrado de un constante sentimiento de arrepentimiento por las divisiones entre los cristianos, que infieren un menis al mensaje de reconciliación anunciado por la Iglesia en un mundo desgarrado. Una nota de alegría y de reconocimiento sigue dominándonos al considerar el hecho de que Cristo, Señor del mundo y de la Iglesia, no permite contribuir juntos a manifestar la unidad que El mismo, de hecho, realiza por su palabra y por su espíritu.

APENDICE

Lista de encuentros:

1970 Roma (Italia) 6-10 abril

Tema: «*Relación de Cristo con la Iglesia*»

Exposiciones de base: 1. Prof. Dr. Josef Erns (*Católico*): «Die Bedeutung des Person Jesu», 2. Prof. G. B. Caird (*Reformado*): «The Relationship Retmeen Christ and His Church in the New Testament»; 3. Prof. Dr. Aired Cody, O.S.B. (*Católico*): «The foundation of the Church»; 4. Prof. Jacques de Senarciens (*Reformado*): «Les relations entre Jésus-Christ et son Eglise».

1971 Cartigny (Ginebra-Suiza) 22-27 marzo

Tema: «*La autoridad doctrinal en la Iglesia*».

Exposiciones de base: 1. a) Prof. Dr. W. C. van Unnik (*Reformado*): «The understanding and Usage of Scripture in the Reformed Family»; b) Prof. Dr. J. F. Lescrauwaet, m.s.c. (*Católico*): «The Under-

standing and Use of Holy Scripture in Roman Catholic Tradition»; 2. Prof. Dr. Eduard Schweizer (*Reformado*): «Zur Frage des Kanons»; 3. Prof. Dr. Jean Pierre Jossus, O.P. (*Católico*): «Propositions sur les confessions de foi et leurs développements»; 4. a) Prof. Dr. Amadeo Moinar (*Reformado*): «Infallibilité et indéfectibilité de l'Eglise — Perspectives réformées du problème»; b) Prof. Dr. Roger Aubert (*Católico*): «Indéfectibilité et infallibilité de l'Eglise».

1972 Bièvres (París-Francia), 31 enero - 5 febrero.

Tema: «*La presencia de Cristo en el Mundo*»

Exposiciones de base: 1. Dr. Josef Ernest (*Católico*): «Die Gegenwart Christi in der Welt»; 2. Prof. J. Ellul (*Reformado*): «Sécularisation et Christ incognito»; 3. Prof. René Coste (*Católico*): «L'Eglise et le défi du monde»; 4. Prof. Dr. David Wills (*Reformado*): «The Situation and Responsibility of the Church in the World».

1974 Woudschoten-Zeiss (Países Bajos) 18-23 febrero

Tema: «*La Eucaristía*».

Exposiciones de base: 1. Prof. George B. Caird (*Reformado*): «The Eucharist in the New Testament»; 2. R. P. James Quin, S.J. (*Católico*): «The Eucharist (Sacrifice and Presence) in the Catholic perspective»; 3. Prof. Thomas F. Torrance (*Reformado*): «The Pascal Mystery of Christ and the Eucharist»; 4. Prof. J. F. Lescauwaeet, m.s.c. (*Católico*): «Eucharist and Church».

1975 (Roma-Italia) 3-8 marzo

Tema: «*Sobre el Ministerio*»

Exposiciones de base: 1. Dr. Josef Hoffmann (*Católico*): «Le ministère ordonné dans la communauté chrétienne»; 2. Prof. Dr. David Willis (*Reformado*): «Ministry and Eucharist»; 3. Prof. Dr. Martin Anton Schmidt (*Reformado*): «Amt und Kollegialität»; 4. R. P. Ives-M. Congar, O.P. (*Católico*): «La succession apostolique».

1977 Roma (Italia) 21-26 marzo

Preparación del «rapport» final.

Participantes:

Reformados:

Miembros: Prof. Paul J. Achtemeier (USA) 1975, 1977; Prof. John M. Barkeley (Irlanda del Norte) 1972; Prof. Dr. Markus Barth (Suiza) 1974; Prof. Dr. A. Bronkhorst (Gran Bretaña) 1970, 1971, 1972; Prof. Dr. Gotfried Locher (Suiza) 1972, 1972, 1974, 1975, 1977; Prof. Dr. Amadeo Moinar (Checoslovaquia) 1970, 1971, 1975, 1977; Prof. Dr. G. C. van Niftrik (Holanda) 1970; Prof. Dr. Jacques de Senarciens (Suiza) 1970; Prof. D. W. C. van Unnik (Holanda) 1971, 1974, 1975, 1977; Prof. Dr. David Willis (USA) Co-presidente 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1977.

Miembros ex officio: Representante del Dr. Marcel Predervand:

Dr. Raymund V. Kearns (US9) 1970; Past. Dr. Edmon Perret (Suiza) 1971, 1972, 1974, 1975.

Staff de la Alianza Reformada Mundial: Rev. Richmond Smith (Suiza) 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1977.

Consultores: Prof. Dr. Christiand Maurer (Suiza) 1970; Prof. Dr. Eduard Schweizer (Suiza) 1971; Prof. Jacques Ellul (Francia) 1972; Prof. Dr. Thomas Torrance (Escocia) 1974; Rev. Willy A. Roeroe (Indonesia) 1974; Prof. Dr. Martin Anton Schmith (Suiza) 1975; Rev. Francis Dankwa (Ghana) 1975.

Católicos:

Miembros: Prof. Dr. Roger Aubert (Bélgica) 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1977; Prof. Dr. Josef Hernst (República Federal Alemana) 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1977; Dr. Josef Hoffmann (Francia) 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1977; Prof. J. F. Lescauwat, m.s.c. (Holanda) 1970, 1971, 1974, 1975, 1977; Prof. Kilian McDonnell, O.S.B. (USA) Co-presidente 1970, 1971, 1972, 1974, 1977.

Miembros ex officio: R. P. Jérôme Hamer, O.P. (Ciudad del Vaticano) 1970, 1971, 1972; Mons. Charles Moeller (Ciudad del Vaticano) 1974, 1975, 1977.

Staff del Secretariado para la Unidad: Rev. Dr. August Hasler (Ciudad del Vaticano) 1970, 1971; Rev. Olaf Wand, A.A. (Ciudad del Vaticano) 1972; R. P. Pierre-M. de Contenson, O.P. (Ciudad del Vaticano) 1974, 1975; R. P. Stjepan Schmidt, S.J. (Ciudad del Vaticano) 1977.

Consultores: Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Italia) 1970; Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (Francia) 1971; Prof. Dr. René Coste (Francia) 1972; Rev. James Quinn, S.J. (Escocia) 1974; R. P. Yves-M. Congar, O.P. (Francia) 1975.

Observadores del Consejo Ecuménico de las Iglesias: Prof. Dr. Vilmos Vajta (Francia) 1970, 1971, 1972, 1975; Prof. Dr. J. B. Boendermaker (Holanda) 1974.

[Trad. de MIGUEL M.^o GARIJO-GUEMBE a partir del texto inglés. Ha sido tenida en cuenta la traducción que ofreció el Boletín Informativo del Secretariado de la Comisión Episcopal de relaciones Interconfesionales, n. Extra 7-8, julio-dic. 1978].

