

EL DIÁLOGO ECUMÉNICO Y LOS SACRAMENTOS DE INICIACIÓN CRISTIANA

1. SITUACIÓN DE LA QUE PARTIMOS: UNA DIVERSIDAD DE DOCTRINA Y DE PRÁCTICA LITÚRGICO-PASTORAL

Dando por supuesto que son conocidas, al menos en sus líneas generales, la constitución, historia y liturgia de las diversas Iglesias no católicas de Oriente y Occidente (pues una presentación de todas ellas excedería con mucho el marco de la presente reflexión), vamos a comenzar poniendo ante nuestros ojos lo que une y lo que diferencia a nuestras diversas «tradiciones» eclesiales en la cuestión concreta de los sacramentos de iniciación.

En primer lugar hay que decir que, después de fecundos años de diálogo teológico entre las diversas Iglesias cristianas, en una visión comparativa como ésta, es muy importante ver primero los puntos de convergencia. Porque ellos dan fe de una *comunidad sacramental y eclesial ya existente* que representa un sólido fundamento en el camino hacia la unidad plena de todos los cristianos. A la luz de esas convergencias podemos ver con más serenidad las divergencias que no es bueno ocultar, pues siguen siendo, por ahora, una fuente real de conflicto y discusión en el diálogo teológico interconfesional, así como en la práctica pastoral y sacramental. Veamos, por tanto, en forma preliminar las cuestiones que las Iglesias debaten sobre la iniciación cristiana para pasar después a ver la historia que ha llevado a la actual situación ¹.

¹ En este punto seguimos en lo fundamental la obra de D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Sígueme, Salamanca 1996, 239-274, pero completando la visión de conjunto.

1.1. *Convergencias y discrepancias entre las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católica*

A. Señalamos primero, según nuestro método, las convergencias

En el ámbito doctrinal

- Católicos y ortodoxos están de acuerdo en afirmar que la *unidad de fe implica una unidad en los sacramentos*².
- Hay acuerdo en cuanto a la *concepción teológica del bautismo*: participación en el misterio pascual de Cristo, perdón de los pecados, vida nueva y renovación total de la persona, incorporación a la Iglesia, don del Espíritu.
- Lo mismo sucede en cuanto a la *teología de la confirmación*: sacramento que da plenitud al bautismo y efusión del Espíritu.
- Respecto a la *eucaristía* hay un *acuerdo también en lo sustancial*, en cuanto se refiere al sacramento: presencia real de Cristo en ella, concepción de sacrificio y banquete, etc. aunque luego no hay unanimidad en cuanto a las consecuencias últimas de la repercusión de la eucaristía para la unidad de la Iglesia. La eclesiología ortodoxa, aun siendo muy eucarística, no llega a las mismas conclusiones prácticas para la unidad que la eclesiología católica, pues no incluye el papado.
- Hay acuerdo en la consideración de la *iniciación cristiana* como un *proceso conjunto* y una *unidad mistagógica sacramental*.
- En los principios teológicos, se está de acuerdo en que *el inicio del proceso está en el bautismo y su culmen en la eucaristía*, mediante la cual el bautizado queda plenamente incorporado a la Iglesia.

En el ámbito pastoral

- Se converge en afirmar que *el bautismo necesita de una preparación o catecumenado* anterior, sea del catecúmeno o de aquellos que asumirán la responsabilidad de ese bautismo, en caso de bautismo de niños.
- Necesidad de complementar el bautismo con una *formación posterior* para el crecimiento en la fe. Y lo mismo sucede con los otros dos sacramentos, necesitados de una catequesis adecuada.

² Así lo expresaron en la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, *Fe sacramentos y unidad de la Iglesia*, Bari 1987, in: A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Salamanca 1993, 297-321 (a partir de ahora EO).

En el ámbito litúrgico

- Católicos y ortodoxos defienden *los tres ritos de iniciación como sacramentos*.
- Ambas partes tratan de respetar *el orden antiguo de la Tradición apostólica* como el ideal: bautismo, confirmación, eucaristía.
- Ambas conservan lo esencial de la Iglesia antigua en cuanto a los *signos rituales* de estos sacramentos: elementos rituales del bautismo con agua, luz, credo, vestidura blanca, etc; confirmación con la crismación y la imposición de las manos por parte del ministro; eucaristía como participación plena en la Iglesia por parte de los bautizados; posterior catequesis catecumenal de formación en la fe y maduración de los ritos realizados.
- En ambas Iglesias la eucaristía tiene una *estructura litúrgica semejante*, que viene de la tradición de los primeros siglos y se ha conservado con fidelidad a la luz del principio: *lex orandi-lex credendi*.

B. Divergencias

En el ámbito doctrinal

- Los orientales dan *más lugar e importancia a la acción del Espíritu* en los sacramentos que los occidentales.
- Los orientales *consideran fundamental el orden* en que son administrados estos sacramentos, orden que no se puede trastocar sin graves consecuencias. Los occidentales damos *más importancia a la comunión eclesial* que estos sacramentos representan, enfatizando el papel del obispo en la confirmación.
- La eucaristía ha presentado divergencias doctrinales en otro tiempo separadoras a propósito de *la epiclesis en la plegaria eucarística*. Pero sobre todo a partir de la reforma litúrgica del Vaticano II entre los católicos, con la introducción de forma explícita de una epiclesis en el canon antes y después de las palabras de la institución, estas divergencias han disminuido.

En el ámbito pastoral

- Los orientales *insisten menos* que los occidentales en la *preparación catequética* al bautismo y a los demás sacramentos.
- Los orientales *no aceptan razones pastorales para romper el orden* de recepción de los sacramentos de iniciación, ej. confirmación después

de la eucaristía. Además, no comprenden cómo un bautizado no pueda durante años participar en la eucaristía.

- De hecho, los orientales *valoran más lo litúrgico que lo catequético* y que el catecumenado.
- Los orientales administran siempre los tres sacramentos juntos, incluso al niño, porque consideran que *la iniciación cristiana debe ser completa*. Los occidentales espacian los tres sacramentos en el tiempo.

En el ámbito litúrgico

- Para los orientales *tanto el obispo como el presbítero* son ministros *ordinarios* de los tres sacramentos de iniciación. Para los occidentales cambia: también el diácono es ministro del bautismo, mientras que la confirmación es reservada sólo al obispo.
- Para los orientales la forma habitual del bautismo es la *inmersión* mientras que para los occidentales es la *infusión*.
- Lo problemático de la práctica occidental de la confirmación para los orientales no es tanto el retraso de la misma, sino el *cambio de orden de recepción de sacramentos*. Pero hay que decir que en los rituales de la Iglesia latina se conserva este orden en el caso de bautismo de adultos y de niños de edad escolar ³.

1.2. *Convergencias y discrepancias con las Iglesias surgidas de la Reforma protestante*

A. *Convergencias*

En el ámbito doctrinal

- Las Iglesias protestantes y la anglicana *coinciden con la Iglesia católica en el significado tradicional del bautismo*, tal como ha sido descrito en la convergencia con los orientales. Así lo atestiguan los rituales y los documentos ecuménicos de acuerdo.
- Se coincide en afirmar que el *bautismo* es a la vez *don gratuito divino y acto de asentimiento personal*. Y que la fe del bautizado es la fe de la Iglesia, que puede preceder o suceder al sacramento, menos en el caso de las Iglesias baptistas, que sólo bautizan creyentes adultos.

³ Cf. D. Salachas, «Les sacrements de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église catholique romaine et de l'Église orthodoxe», in: *Angelicum* 21, 1986, 187-212.

El bautismo es considerado como un principio de vida que permanece hasta el fin.

- En general *los tres sacramentos se inscriben en un proceso iniciatorio* que constituye un conjunto único y propio para llegar a hacer un cristiano.
- Se converge también en la *consideración cristológica del bautismo*. Cristo lo ha instituido de forma progresiva con su vida: bautismo en el Jordán, muerte y resurrección, presencia en la comunidad apostólica, envío del Espíritu, mandato del resucitado⁴.
- A través de una larga y trabajada labor doctrinal, se ha llegado a una convergencia importante en lo referente a la *relación entre «justificación» y «bautismo»*. Éste es un principio de vida nueva, que luego debe crecer en medio de una lucha contra el pecado⁵.
- También *la eucaristía se considera sacramento principal*, instituido por Cristo, expresión de plenitud de participación en la vida de la Iglesia.

En el ámbito pastoral

- Hoy día ya *no se presenta la alternativa de bautizar adultos o niños* sino que se consideran ambas prácticas como legítimas.
- Se da un *espacio temporal* en la administración de los tres momentos de la iniciación.
- Los sacramentos se preparan con *métodos pedagógicos y catequéticos*, tanto hacia los niños como hacia los padres.
- Se da *importancia a los dos aspectos de la fe*: el comunitario y el personal.
- El diálogo doctrinal y el acercamiento ecuménico ha hecho de la *eucaristía un sacramento más frecuente* en las Iglesias protestantes, al menos en las llamadas «históricas».

En el ámbito litúrgico

- En principio *se converge en lo referente a los elementos de la celebración del bautismo*, como son: proclamación de la Escritura, invocación del Espíritu o epiclesis, profesión de fe trinitaria, renuncia al mal, cris-

⁴ Cf. Documento de Lovaina citado más adelante, en el apartado 2.2.

⁵ Cf. Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, «La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la eucaristía, 1985», in: Diálogo ecuménico 93, 1994, 143-191.

mación-signación, imposición de manos, participación comunal en los dones, etc.

- También *se converge en la convicción de que son necesarios los tres ritos para la iniciación plena*: bautismo con agua, imposición de manos con unción, eucaristía. En principio se tiende a respetar el orden tradicional, aunque, como en el caso de los católicos, y por influjo de ellos, se admite a niños a la eucaristía antes de la confirmación, cuando ésta se retrasa a la juventud.

B. Divergencias

En el ámbito doctrinal

- Divergencia importante es la que se mueve entorno a *la relación fe-bautismo*. Ya el BEM señalaba tres formas diversas de administrar el sacramento entre los protestantes dependiendo de su relación con la fe personal: Iglesias que sólo bautizan personas que puede confesar su fe consciente y personal (Baptistas); Iglesias que bautizan adultos y también niños (en este caso los padres se comprometen a educarlos en la fe); Iglesias que tienen un proceso que da inicio con una bendición u ofrecimiento del niño pequeño, como signo de acción de gracias y compromiso hacia el bautismo en el futuro, cuando él pueda asumir personalmente la fe.
- La diferencia más sustancial consiste en la *negación de la confirmación como sacramento* por parte protestante. En general, para los evangélicos, el don del Espíritu que corresponde a este sacramento se da ya en el bautismo, sea en el baño del agua, en la unción o en la imposición de manos. Para algunas Iglesias se da en los tres signos en cuanto un todo iniciatorio de la vida cristiana.
- La divergencia fundamental respecto a la eucaristía es la *abolición de todo concepto de sacrificio* en ella. También se pone en discusión *la presencia real de Cristo en los dones*, que se da sólo durante la celebración (luteranos), o ni siquiera en la celebración, dándose sólo una presencia simbólica o espiritual de Cristo (reformados y otros). También está en discusión la cuestión de *quien puede presidir la eucaristía*: para católicos, y anglicanos sólo el ministro ordenado mediante una acción sacramental (orden sacerdotal), para protestantes es un pastor ordenado (pero no mediante un sacramento) o incluso un laico.
- Los reformados rechazan la doctrina católica de la *transubstanciación*.

En el ámbito pastoral

- En la Iglesia católica se bautizan niños *con mayor frecuencia* que en las Iglesias protestantes.
- La Iglesia católica da *más relevancia social a la primera eucaristía* que los protestantes. *También a la confirmación* en cuanto celebración litúrgica.
- Al preparar y celebrar los sacramentos los protestantes dan *más importancia a la Palabra*, los católicos *al rito* con sus diversos elementos.
- La Iglesia católica da importancia a una *celebración muy frecuente de la eucaristía*, mientras que las Iglesias protestantes no, y algunas celebran la Cena muy pocas veces al año, por lo que la eucaristía no es relevante para su vida de fe.
- Los protestantes no celebran misas por los difuntos, los católicos sí.

En el ámbito litúrgico

- Aunque no es causa de división confesional, hay que reconocer que la Iglesia católica usa de *mayor riqueza ritual y simbólica*.
- En la Iglesia católica, sobre todo en los últimos 25 años, se da *gran valor sacramental a la confirmación*, mientras que en las Iglesias protestantes, se mantiene un rito muy austero, testimonial y de poca relevancia social y eclesial.
- Para el rito de la confirmación entre los reformados (Firmung) *no es necesaria la presencia del obispo*.
- La eucaristía de las Iglesias reformadas *varía mucho en su liturgia*, dependiendo de doctrinas, ritos y costumbres de cada Iglesia protestante. En general es una liturgia eucarística muy volcada en la Palabra y poco en el rito y la intercesión.
- Los protestantes *comulgan siempre bajo las dos especies*, los católicos normalmente sólo bajo la especie de pan.

1.3. *¿Cómo se ha llegado a esta situación? Historia y teología en debate*

Visto este mosaico de cosas comunes en medio de divergencias importantes es bueno dar un repaso a las causas históricas y teológicas que han llevado a esta situación. Por los datos de que disponemos según los estudios de historiadores y exégetas, en el Nuevo Testamento puede apreciarse cómo entre las comunidades primitivas se fue creando una unidad de tradición bautismal com-

puesta de elementos unificadores para la iniciación de los cristianos en torno a este sacramento. Tanto en las Cartas paulinas, en el Libro de los Hechos y en los escritos juánicos (como en las fórmulas bautismales de los mismos Evangelios), se dejan transparentar elementos comunes de un proceso iniciatorio que va unificando la práctica y la teología de la iniciación: predicación y anuncio del «kerygma», conversión y paso a la fe en el Mesías-Jesús, instrucción prebautismal, examen previo, bautismo con agua para incorporarse a la Iglesia y recibir el perdón de los pecados, invocación y efusión del Espíritu (en general mediante imposición de manos), proclamación de la fe, imposición de una nueva vestidura blanca, unción con aceite, participación en la eucaristía. A partir de aquí venía una instrucción postbautismal, celebración de la Cena del Señor por las casas, vida en comunidad, misión para la extensión del Evangelio.

Dentro de un marco común, estos elementos no se dieron siempre en uniformidad, sino que hubo sus diferencias, sobre todo en los primeros años del cristianismo a causa de la existencia del bautismo de Juan y la secta de los bautistas, por lo que algunos elementos del proceso y algunas fórmulas litúrgicas para los sacramentos iniciatorios diferían de unas comunidades a otras. Se fue pasando de fórmulas diversas bautismales como «en el nombre de Cristo», «en el nombre del Hijo de Dios», hasta llegar a la fórmula trimembre o triádica del bautismo: «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». La variedad de formulaciones dependió, con mucha probabilidad, del tipo de comunidades donde eran usadas: comunidades judeo-cristianas o heleno-cristianas. Pero, en general, los estudiosos de este periodo, y son muchos en la actualidad, dicen que hay una tradición común que abarca los primeros cuatro siglos sin que aparezcan diferencias problemáticas, y menos aún divergentes, entre las diversas tradiciones de las Iglesias locales⁶. Las diferencias que causarán una herida en la iniciación cristiana se van a dar a partir del s. V entre Oriente y Occidente, y a partir del s. XVI en el Occidente latino entre católicos y protestantes.

Por lo que respecta a la progresiva separación entre Oriente y Occidente, se produce un fenómeno importante. Cuando a partir del s. IV se van formando las diversas familias litúrgicas en el Oriente por un lado y en el Occidente por otro, la Iglesia del primer milenio vive una gran diversidad de ritos y formas litúrgicas en la iniciación sin que esto represente para ella

6 G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Salamanca 1986, 133; R. Aguirre, «El bautismo en las primeras comunidades cristianas», in: *La santísima Trinidad y el bautismo cristiano*, Secret. Trinitario, Salamanca 1992, 39-68; L. Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, 170-171. Una interpretación sociológica a partir de la antropología cultural puede verse en: G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002, 151-170.

una amenaza para la unidad⁷. En Oriente se desarrollan muy diversos ritos según las culturas y los centros teológicos o patriarcales desde donde se difunden. Así tendremos el rito antioqueno, que a su vez da lugar al rito siro-occidental, al armenio, al rito de la Iglesia asiro-babilónica del oriente (caldeos), al rito maronita, al rito jerosolimitano, etc. El centro teológico y patriarcal de Alejandría da lugar a los ritos copto y etiópico. El centro patriarcal de Constantinopla da lugar al rito bizantino, que se expandirá entre los pueblos de lengua semítica (rito melquita), los de lengua griega y los de lengua eslava. En el Occidente, el rito romano va a convivir todo el primer milenio con otros ritos de mucha riqueza litúrgica: el rito hispano-mozárabe, el gálico, el irlandés, el ambrosiano, el rito bracarense.

En una situación así, ¿hasta que punto se mantenía *la unidad en la diversidad* por lo que a la iniciación cristiana se refiere? Respecto al bautismo hay que decir que las pequeñas diversidades no inquietaban a las Iglesias, porque en todas ellas, tanto en Oriente como en Occidente el bautismo estaba inmerso en un proceso iniciatorio global, en continuidad con la tradición y con las catequesis pre y post-bautismales⁸. Hay algunas características que van siendo propias del Oriente, como mantener fijamente la inmersión; el que la fórmula es deprecativa: «sea bautizado N.»; los orientales ponen más dificultades para que un laico bautice (incluso el diácono) y han insistido en que el ministro sea sacerdote u obispo. Pero en lo que respecta a la teología del bautismo no se dio diferencia separadora, a pesar de la diversidad enorme de los ritos implantados en los dos ámbitos culturales de «la gran Iglesia».

Por lo que toca a la confirmación, el panorama es otro, y las cosas evolucionaron de forma más divergente desde antiguo. Al darse conversiones en masa de pueblos enteros a partir del siglo V y trastocarse el benéfico sistema del catecumenado antiguo hasta llegar a desaparecer, comienza a ser habitual el bautismo de niños. Ante esta situación, el Oriente opta por el mantenimiento de la «tradición apostólica» de la iniciación en cuanto al *orden de recepción de los sacramentos* y la unidad de los tres. Pero como ya el obispo no puede estar en todos los bautismos de la noche de pascua, se permite a los presbíteros que hagan todos los ritos iniciatorios, y por tanto también la «consignación» con el óleo sacramental, consagrado, eso sí, por el obispo. Este óleo es el «myron», compuesto de más de 50 plantas aromáticas, que administra el

7 Ya en el siglo III encontramos un uso diferente en la forma de hacer la invocación del bautismo «en nombre de Jesucristo»: en Oriente es el ministro quien hace la invocación, mientras que en Occidente tiene la forma de preguntas y respuestas entre el ministro y el bautizando. Cf. R. Aguirre, op. cit., 66.

8 ¿No es verdaderamente sorprendente el hecho de que en el s. IV tengan tantas afinidades las catequesis bautismales de Cirilo en Jerusalén y de Ambrosio en Milán (*Explantio symboli, De sacramentis, De Mysteriis*), dos obispos tan lejanos en el espacio y en mentalidad?

presbítero o el obispo después del bautismo, sin que esto tenga gran relevancia celebrativa, pero considerando la «crismación» como un sacramento propio.

Otra fue la dirección de Occidente en la práctica de la confirmación. En la segunda mitad del primer milenio, tal como se hace en Oriente hasta hoy, después del bautismo al niño se le administraba la eucaristía bajo la especie de vino. A pesar de unir bautismo y participación en la eucaristía, se comenzó a reservar la «confirmatio» para más tarde, con el fin de que fuera el obispo el que la administrase. Esto significaba romper el orden tradicional de los ritos iniciatorios, lo cual no gustó nunca a los orientales. Pero el problema se agudizó cuando Occidente quiso imponer su nueva práctica al Oriente, considerándola como la única válida para toda la Iglesia. Los carolingios van a reclamar la liturgia romana como la única posible para la unidad, y los papas, a partir del siglo IX y durante la Edad Media, van a exigir al Oriente, ya sea ellos en sus documentos o sea en los concilios unionistas con los orientales (II de Lyon, Florencia) el que en la confirmación se guarde siempre la disciplina romana occidental. Esta práctica se extendió también para los católicos de ritos orientales, a los que se obligaba a hacerse confirmar por el obispo años después del bautismo, negando la posibilidad al presbítero de ungir a los bautizados con el «myron», tal como lo exigían sus propios ritos, tan legítimos y católicos como el rito romano. Como se ve, mientras en Occidente se impuso una nueva práctica en cuanto al orden de recepción de los tres sacramentos que trastocaba el orden antiguo, los diversos ritos del Oriente mantuvieron invariables las formas y el orden sacramental que proceden del sistema de la Iglesia antigua.

Ahora bien, no hay que olvidar, que la desaparición del catecumenado a partir del s. V, significó algo traumático en lo referente a los sacramentos de iniciación, tanto para orientales como para occidentales, si bien de una forma diversa en cada área cultural, y esto fue lo más problemático. Pero tampoco hay que olvidar que en Occidente la separación de los tres sacramentos de iniciación (y la reserva de la confirmación al obispo) tiene distintas fases que dan cuenta de una fidelidad a la práctica antigua más común de lo que parece. La unidad de los tres sacramentos se dio en los ritos occidentales que consideraron al presbítero como ministro *ordinario* de la confirmación, pues guardaban la disciplina igual que el Oriente. Así se practicó en el rito gálico hasta el s. IX, en el hispano-mozárabe hasta el siglo XI y en el ambrosiano hasta el siglo XIII. En el mismo rito romano, hasta el siglo XIV, se daban los tres sacramentos juntos (incluido a los niños) si el obispo estaba presente. Hasta el siglo XVI se habla en el pontifical romano de la administración de los tres sacramentos a la vez cuando el obispo bautiza adultos.

Por lo cual, podemos decir que sólo tardíamente llegó la confirmación en Occidente a ser un rito autónomo separado del bautismo⁹.

Respecto a la eucaristía, las divergencias entre orientales y occidentales van a ir unidas a la discusión teológica trinitaria en torno al «filioque». El hecho de que en el canon romano no aparezca con claridad el momento explícito de la epiclesis para la consagración de los dones lo aducirán los orientales como una consecuencia fatal, reflejada en ámbito sacramental, de la herejía occidental en torno al Espíritu y su procedencia del Padre¹⁰.

En cuanto a las divergencias con el cristianismo protestante, todo dependió de la nueva concepción de fe y de justificación que surgió de la doctrina «reformada», así como también de la concepción del fundamento de los sacramentos en la Escritura. Si, como sostuvieron los reformadores, un sacramento debe estar explícitamente atestiguado en la Escritura como voluntad expresa de Cristo y debe contener una clara promesa de gracia con sus signos materiales propios, entonces puede comprenderse porqué Lutero y los otros reformadores excluyesen la confirmación del número de los sacramentos. Sobre el bautismo no hubo tantos problemas, porque los reformados han visto siempre en él el sacramento fundamental iniciático de la vida cristiana, atestiguado en Cristo y en el Nuevo Testamento, si bien darán más importancia al bautismo como «acontecimiento de salvación por la Palabra» que como rito de la Iglesia. Pero que la teología del bautismo queda trastocada también con el nuevo «modelo» eclesial de la Reforma es algo evidente. Eclesiología y doctrina de los sacramentos difícilmente se pueden disociar, y ello puede comprobarse en la nueva práctica que hace poco se ha iniciado en algunas Iglesias protestantes. Se trata de una práctica bautismal que sorprende y deja muy inquietos tanto a católicos como ortodoxos: es la admisión de personas no bautizadas a la «Cena del Señor». Haremos referencia a ello más adelante.

En nuestra valoración de la teología y práctica protestantes en cuanto a los sacramentos de iniciación, hay que tener en cuenta que de fondo, y subyacente a su concepción teológica diferente, está siempre presente el problema del papel que tiene la Iglesia como mediadora de la salvación. Según la doctrina protestante de la justificación, para el creyente individual no hay mediación humana que pueda «colaborar» a la obra de Dios en la salvación

9 Cf. Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, Sobre las contraposiciones confesionales en la doctrina de los sacramentos de la confirmación, unción y matrimonio, in: *DialEcu* 32, 1997, 368-369.

10 Cf. S. Janeras, Introducción a la teología ortodoxa, in: Mons. A. González Montes (ed.), *Las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 2000, 213-219 y 233-248. Cf. Declaración de acuerdo de la Consulta Teológica Norteamericana Ortodoxo-Católica, El Filioque: ¿un tema que divide a la Iglesia? in: *Dial Ecu* 38, 2004, 359-388.

sin robarle a él su gloria y la gratuidad del don. Ni siquiera puede hacerlo la Iglesia como *institución de Cristo*, so pena de suplantarlo a Dios y ponerse ilegítimamente en su lugar. Y esto porque el hombre, aunque bautizado, permanece pecador (*simul iustus et peccator*), y su naturaleza caída no es sanada de raíz mediante el bautismo. Por eso, toda mediación y colaboración humana queda excluida de la cooperación a la salvación¹¹. Muy al contrario, la doctrina católica sostuvo en el tiempo de la Reforma, y sostiene hoy, que mediante el bautismo el hombre queda ontológica y radicalmente justificado, aunque permanezca la concupiscencia como inclinación al pecado, lo que lleva a luchar al bautizado hasta el final de su vida contra las fuerzas del mal¹². Pero además de esta doctrina que difiere de los católicos en algunos aspectos importantes en cuanto al bautismo está la forma de celebración del mismo. El protestantismo ha reducido el rito a unos mínimos, centrándose en la lectura de la Palabra y la homilía, y los gestos tradicionales. Tanto Lutero, como Zwinglio, como Calvino regulan la administración del bautismo con la publicación de un ritual propio. El *Ordo* que edita Lutero en 1526 tiene elementos significativos:

- 1º A la puerta de la Iglesia: exuflación, signación y oración; gran bendición y exorcismo; evangelio, imposición de la mano y padrenuestro.
- 2º En la iglesia: monición introductoria a la entrada, renunciaciones, credo; preguntas, bautismo, vestidura blanca.

Lutero preve el bautismo de niños, por lo que habla del ministro que preside, los padrinos y la comunidad. Si se bautizan niños, quiere decir que la gracia de Dios, que siempre nos precede, es para él lo importante, así como el compromiso eclesial de una catequesis posterior.

Si nos vamos a otra tradición protestante nacida en el seno del anglicanismo, como es el Metodismo, allí vemos que el bautismo contiene para esta tradición toda la iniciación, mediante el agua y el don del Espíritu, que habilita para ser miembro de pleno derecho en el Cuerpo de Cristo. Con ello, curiosamente, el Metodismo está en la línea del Oriente y de la tradición antigua. Los metodistas proponen como ministro principal del sacramento al obispo, (en la parte metodista que tiene episcopado), y si no, al presbítero. Son los padrinos quienes presentan a los candidatos, pero los mismos padres

11 ¿No estará aquí la razón última de la admisión de no bautizados a la Cena? Si el bautismo no es una «sanatio in radice» del hombre, para participar en la mesa del Señor poco importa que se esté bautizado o no, pues todos somos pecadores en lo más íntimo de nuestro ser ante Dios.

12 Cf. La doctrina del Concilio de Trento en su «Decreto sobre el pecado original», DS 1515.

pueden ejercer el cargo de padrinos. Su rito bautismal se acerca mucho a la práctica tradicional del mismo, pues incluye:

1. lectura de la Palabra; presentación de los candidatos;
2. promesa de crecimiento y ayuda en la fe; renuncia al mal;
3. presentación de otras personas para la confirmación, primera comunión o renovación de las promesas bautismales;
4. pacto bautismal: credo, letanías de oración por el bautizando, bendición del agua, si está el obispo consagración del crisma;
5. bautismo con agua según la fórmula indicativa trinitaria, pudiendo ser por inmersión o por efusión;
6. oración al Espíritu Santo y crismación; oraciones e imposición de manos;
7. si hay eucaristía sigue el rito, y si no, se reza el padrenuestro y oración conclusiva.

Sin duda estos ejemplos nos dan idea en lo referente a las divergencias y convergencias sobre el bautismo en la historia y la actualidad. Pero como ya hemos dicho, uno de los elementos de divergencia más problemático en el camino de la iniciación es el hecho de que los protestantes no acepten la confirmación como sacramento. En efecto, ni la «Confessio augustana» (1530), ni los catecismos de Lutero o el catecismo de Heidelberg (1563), de tradición calvinista, citan a la confirmación entre los sacramentos. La razón que dan es que nunca ha sido considerada por la Iglesia como necesaria para la salvación, pues carece de mandato divino expreso en la Escritura. Por eso la consideran positivamente como un invento de la Iglesia del papa. Esto va a influir en toda su historia, en su teología y en la consideración de la confirmación que tendrán las Iglesias que van a surgir de la Reforma en tiempos posteriores a ella, como es el caso del Metodismo, Pentecostales, Baptistas, Adventistas, etc. Ciertamente, la práctica de este sacramento en la Iglesia católica en el siglo XVI, al menos en Alemania, era muy deficiente, y era utilizada más para lucro personal y pompa de los obispos que ocasión de una verdadera pastoral para recibir un sacramento, por lo que Lutero aconsejaba que todo párroco rechazase la administración de la confirmación y se la negase a los obispos. Ahora bien, curiosamente Lutero no rechazó del todo el rito. Él dejó prevista una catequesis del bautizado en el periodo de la infancia, y al final, después de un examen de las doctrinas, el pastor le impondrá las manos, con lo cual se capacitará al joven para participar en la Cena del Señor. Es lo que, aún hoy, se llama y se practica en ámbito alemán como «Firmung». Esto, que no es un sacramento, es considerado por Lutero como un *rito sacramental*

de madurez cristiana, que habilita para la participación plena del fiel en la comunidad eclesial mediante la eucaristía¹³. Lo mismo va a ocurrir en Calvino que instituye este «sacramental» como ratificación del bautismo, instrucción religiosa y paso a la comunidad adulta, mediante la participación en la Cena. Para Calvino no era importante el gesto de la imposición de las manos y lo suprime¹⁴, pero en el actual ritual de la Iglesia reformada este gesto se ha recuperado. En general, los reformadores critican la afirmación católica de que el crisma esté dotado de una fuerza espiritual especial, la práctica de no instrucción sobre este signo a quien lo va a recibir y sobre todo la teología católica que hace de la confirmación un complemento al bautismo, como si éste fuera deficitario sin ella y hubiera que perfeccionarlo con un complemento de gracia mediante una nueva efusión del Espíritu.

Con todo, hay en la confirmación protestante elementos muy importantes de la tradición iniciatoria antigua, a comenzar por la gradualidad y por el orden tradicional de los tres sacramentos. Es verdad que Lutero dio más importancia a la catequesis que prepara a esta «ceremonia eclesiástica» que al rito que la acompaña, por lo que según Bornert, Lutero pasó de la «confirmación sacramental» a la «confirmación catequética»¹⁵. Este «sacramental» confirmatorio, no se refería ya en el reformador al bautismo como un sacramento de la donación del Espíritu que lo completa y da plenitud, sino que remite más bien a una catequesis que prepara a la participación en la Cena. Con ello se produce un hecho teológicamente relevante: en Lutero y en la futura teología protestante se da un triple desplazamiento: 1. desplazamiento de lo sacramental a lo ceremonial (la confirmación no es sacramento sino costumbre eclesiástica), 2. desplazamiento de lo litúrgico a lo catequético (no es una liturgia sino catequesis que prepara al paso siguiente), 3. desplazamiento de la referencia bautismal a la eucarística (preparación a la primera comunión). Cuestiones todas ellas de envergadura teológica y pastoral que hipotecaron el futuro en lo referente a los sacramentos de iniciación en el ámbito protestante.

En cuanto al *rito* protestante, es Martín Bucero, el reformador de Estrasburgo, el que cogiendo las ideas de Lutero dará una expresión litúrgica a la confirmación. Por esta razón ha sido llamado el «padre de la confirmación evangélica», aunque las ideas de Bucero estaban presentes también en Erasmo de Rotterdam. El rito consiste en la declaración del final del proceso catequético, un examen público sobre los contenidos del catecismo y la

13 Cf. M. Lutero, Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia, WA 6, 549 ss.

14 J. Calvino, Institutio IV, 19, 4ss.

15 R. Bornert, La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme, in: LMD 168, 1986, 77-105.

renovación de las promesas del bautismo. Después viene la oración de la comunidad, la imposición de manos individual por parte del pastor, una oración de bendición invocando al Espíritu Santo, y participación en la Cena del Señor por vez primera. A la vista de este ritual es fácil ver que el momento para esta ceremonia era el final de la edad escolar, en torno a los 14 años. Curiosamente la práctica protestante influyó en la católica, que administraba la confirmación y la primera eucaristía también en esta edad. Estamos hablando de los siglos XVII al XX. La confirmación protestante tuvo una época de florecimiento en la época de la Ilustración y del Pietismo, entorno al 1800, tal vez por el fuerte componente catequético que le fue atribuido, en un tiempo en el que se subrayaba mucho la responsabilidad personal y moral ante la fe.

Lo que ha ocurrido en la Iglesia católica con la primera eucaristía y la confirmación desde principios del siglo XX ha sido significativo también en el mundo protestante. Con el adelanto de la edad de la primera comunión a los siete-ocho años a partir de principios de este siglo por obra del papa Pío X, y la postergación de la confirmación para hacer de él un sacramento de la edad adulta cristiana, retrasándola hasta los 16-18 años, desde hace unos 20 años, es la práctica católica la que ha influido en las Iglesias protestantes, que han retrasado también la confirmación, admitiendo cada vez más a niños a la Cena sin que estén confirmados.

En la actualidad, según el «Catecismo de Adultos» de la Iglesia luterana de 1975 ¹⁶, el rito confirmatorio de esta Iglesia consiste en:

- memoria del bautismo recibido
- confesión de fe de los confirmandos
- pregunta sobre su disponibilidad a vivir con la Iglesia
- oración común para pedir el Espíritu Santo
- imposición individual de manos por parte del pastor, pronunciando la bendición y dando a cada uno una palabra personal tomada de la Escritura. Es el «lema de la confirmación», muy apreciado por los jóvenes.
- Declaración de la madurez cristiana de los confirmados perteneciendo de pleno de derecho a la comunidad y pudiendo participar en la Cena.

El rito confirmatorio que hoy es practicado en las Iglesias evangélicas es bastante semejante al del pasado, pero con las influencias católicas que

16 W. Jentsch (ed.), *Evangelischer Erwachsenerkatechismus*, Gütersloh 1975, 1100.

hemos señalado: se recibe en edad más tardía y supone un compromiso eclesial, ético y social, encaminado a para dar testimonio de Cristo en el mundo, considerando la confirmación con imposición de manos como una simple bendición. D. Borobio, siguiendo a autores como Bornert y Jilek, encuentra en la praxis confirmatoria de las Iglesias luteranas deficiencias importantes en el orden teológico, pastoral y catequético. Él señala: todo se racionaliza demasiado mediante la catequesis, sin cuidar la conversión interior; hay peligro de reducción de la confirmación a un rito de paso de la infancia a la adolescencia; se da una ceremonia sólo exterior; hay confusionismo por la multiplicidad de proyectos catequéticos; es una ceremonia muy subjetivista y limitada a los pocos que dan el paso¹⁷. A. Heinz, teólogo católico alemán (Tréveris) piensa que hoy la confirmación protestante «está fuertemente secularizada», y en general no marca un inicio de vida cristiana más comprometida, sino la despedida de la práctica religiosa en la Iglesia¹⁸, cosa que, por desgracia no difiere de lo que ocurre en ámbito católico. En todo caso, hay una gran variedad en la actualidad en las Iglesias protestantes con este rito, en la teoría y en la praxis.

En su momento, el concilio de Trento reaccionó ante la doctrina protestante. Después de exámenes detenidos de la doctrina de los reformadores en el año 1547 se llegó a una definición magisterial que abarca tres cánones (DS 1628-1630). En el primero se rechaza la doctrina reformada de la confirmación como una «ceremonia ociosa» y se la define como «verum et proprium sacramentum», negando también la idea de que fuera en el pasado una catequesis para adolescentes. El segundo condena a los que niegan la virtud santificadora del crisma consagrado, y el tercero anatematiza a los que dicen que el ministro ordinario de la confirmación no es el obispo sino también el sacerdote.

Por lo que respecta al Anglicanismo, su teología y su práctica sacramental están muy cercanas al catolicismo. Por influjo protestante, sustituyeron la unción con el crisma por la imposición de manos unida a la unción en la frente, siguiendo el principio reformado del testimonio bíblico. Después de discusiones sobre cómo celebrar este sacramento entre 1534-1548 se fijó su formulación en el «Prayer Book». Este manual de los ritos y las oraciones del anglicanismo ha sufrido muchas revisiones y variaciones en sus cuatro siglos

17 D. Borobio, *La iniciación cristiana. Bautismo-Educación familiar-Primera eucaristía-Catecumando-Confirmación-Comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1996, 251. Cf. También A. Jilek, *Die Konfirmation*, in H. Ch. Schmidt-Lauber (ed.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Leipzig 1995, 927.

18 Cf. A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*, in: *La Santísima Trinidad y la Confirmación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 218.

de existencia. En 1980 se elaboró, junto al «Book of Common Prayer» de 1949, un «Alternative Service Book» en el cual se proponen formas nuevas para la celebración de la confirmación: en caso de un adulto se puede hacer una celebración propia, no se exige que a la confirmación le siga la comunión, el ministro ordinario de este sacramento es el obispo, pero hay posibilidad de que lo haga el presbítero, como se hace en nuestro RICA se da la posibilidad de que se celebren los tres sacramentos a la vez. Hasta el siglo XX los anglicanos mantuvieron el orden tradicional de los sacramentos. Pero a partir de la Conferencia de Lambeth de 1948, probablemente por influjo católico, se decidió hacer participar a los niños en la comunión antes de la confirmación, la cual se retrasa hasta que el joven pueda expresar y comprometerse libremente con la fe. También se ha restaurado la costumbre de ungir con el crisma. Por lo tanto, podemos decir que hoy los anglicanos se han acercado a la práctica confirmatoria en algunos aspectos de la Iglesia católica y en otros de la ortodoxa.

En cuanto a la eucaristía, no hubo en el pasado graves objeciones doctrinales que causasen división en materia sacramental entre ortodoxos y católicos, salvo lo señalado en torno a la epiclesis. En el aspecto pastoral, sin embargo, la edad y el momento de recibir la eucaristía va a mostrar progresivas diferencias entre Oriente y Occidente, pero siempre en el ámbito de una conciencia común entorno a este sacramento. Es a partir del s. XVI cuando va a aparecer una línea divisoria de mucho calado teológico y eclesial entre ortodoxos y católicos por una parte y protestantes y anglicanos por otra. La causa principal de división va a ser la abolición de todo carácter sacrificial en la nueva misa reformada introducida por Lutero¹⁹, doctrina eucarística que harán suya también Calvino, Zwinglio, Melanchton, y todos los reformadores. Con la introducción de esta nueva misa, se prohibieron las «misas por dinero», se introdujeron novedades, como la lengua vernácula y el dar el cáliz a los laicos²⁰. Incluida en esta nueva doctrina eucarística está la importante cuestión del rechazo de la doctrina de la transubstanciación y, con ello, la problematización de la presencia real de Cristo en los dones²¹. Lutero (también Melanchton) aceptará una presencia real de Cristo en las especies sacramentales en el momento de la celebración, pero no después de ella, por lo que queda abolido todo culto eucarístico fuera de la misa. Calvino,

19 Algo que él consideraba tan importante que califica, como la cuestión de la justificación, de «*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*», cf. WA 50, 201-204.

20 Cf. M. Luther, *De Capt. Babyl. Eccl.*, WA 6, 512-515; Id., *De abroganda Missa privata*, WA 8, 415 ss.; M. Gesterira Garza, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983, 332-345.

21 La cuestión venía de más lejos, pues Wiclef, en el s. XIV ya había puesto en duda la presencia real de Cristo en los dones. Sus ideas fueron rechazadas por el Concilio de Constanza (DS 1153). Cf. M. Gesterira Garza, *op. cit.*, 162-163.

Ecolampadio y Zwinglio van más allá, y niegan la presencia real (corporal) incluso en el desarrollo de la acción sacramental. Calvino sostiene una presencia sólo «espiritual» de Cristo en los dones. Ello causaría grandes disputas internas e incluso serias escisiones entre los mismos reformados. Los anglicanos, después de dudas y retrocesos, reformarán sus rituales y misales, aceptando las tesis de la Reforma sobre la abolición del carácter sacrificial de la misa. En cuanto al aspecto pastoral en ámbito protestante, lo más problemático será la poca significación que va a tener la eucaristía en la vida cúllica y de oración del cristiano, sobre todo en algunas Iglesias reformadas donde su celebración es muy escasa a lo largo del año. Evidentemente, estas diferencias doctrinales en torno al sacramento se van a reflejar en los ritos iniciatorios, tal como hemos mostrado.

A grandes rasgos, éste puede ser el cuadro de convergencias y diferencias confesionales sobre los sacramentos de iniciación cristiana entre las Iglesias a la luz de la historia. Vamos a dar un paso adelante, poniendo ante nuestra consideración la forma como el diálogo ecuménico está tratando de subsanar las divergencias, de modo que la iniciación cristiana, en cuanto proceso catecumenal y sacramental, no sea motivo de división, sino de unidad.

2. LOS AVANCES EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO SOBRE LOS SACRAMENTOS DE INICIACIÓN

El bautismo y los sacramentos de la iniciación cristiana han ocupado un puesto destacado desde el comienzo del movimiento ecuménico y lo ocupan en diversas formas en la actualidad. La afirmación central sobre este asunto puede formularse así: «se tiene conciencia de su importancia decisiva, no sólo por la comprensión total de la vida cristiana, sino también por la realización concreta de la unidad eclesial»²². Es evidente que, de cara a la unidad de la Iglesia, tiene mucha relevancia la convergencia sobre cómo «se hace» un cristiano (iniciación) y como participa en plenitud de la vida de la Iglesia (eucaristía). Por eso, el camino que las Iglesias están recorriendo hacia la unidad visible ha llevado a examinar los sacramentos de iniciación, para contemplar en ellos cómo en cada Iglesia se dan los primeros elementos sacramentales y pastorales llamados a fundamentar todo el edificio eclesial.

22 D. Borobio, *La iniciación cristiana*, 240.

2.1. Las repercusiones del Concilio Vaticano II y los documentos posteriores católicos

La celebración del Concilio Vaticano II ha significado para el ecumenismo moderno algo trascendental, pues por medio de él se llevó a cabo la incorporación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico con plena conciencia y con impulso hasta ese momento desconocido. Hasta su llegada, no fue fácil el caminar por los senderos del ecumenismo, costó muchos esfuerzos, retrocesos y vacilaciones. Costó también incomprendiones a muchos católicos pioneros, llenos de inquietudes por la unidad, que gracias a las intuiciones y los pasos valientes que dio el papa Juan XXIII pudieron ver sus sueños hechos realidad. Lo que es evidente es que para realizar de verdad una labor ecuménica el concilio tuvo que operar cambios en la Iglesia católica que fueron sustanciales, por cuanto fueron teológicos y estructurales.

En primer lugar, fue un hecho muy significativo que el papa formulase explícitamente la intención de buscar la unidad al convocar el concilio. Según él, éste iba a ser uno de sus objetivos principales²³. El lugar y la fecha de convocación fueron también significativos: la fiesta de la conversión de S. Pablo, el día que culmina el octavario de oración por la unidad de los cristianos²⁴. Por eso, en fidelidad a esta intención originaria del papa que dio inicio a la asamblea conciliar, toda la doctrina del Vaticano II va a estar claramente orientada por un sentido ecuménico.

En segundo lugar, como ha expresado con acierto Andreas Heinz, el hecho de que junto a los obispos y peritos católicos hubiera reservado un puesto fijo y de honor a los hermanos separados en el aula conciliar provocó en el concilio un recuerdo permanente de que los ortodoxos, anglicanos y protestantes existen, y están junto a la Iglesia católica. Ella no podía hablar de sí misma y de su misión en el mundo sin tener en cuenta a los otros cristianos: «su callada presencia tuvo como efecto sumamente saludable el que en la exposición de la verdad católica y de las diferentes opiniones doctrina-

23 «En un tiempo, además, en que vemos como en diferentes partes del mundo se hacen más frecuentes los esfuerzos de muchos que con generosidad pretenden conseguir que se instaure entre todos los cristianos la unidad visible que responda dignamente a los deseos del divino Redentor, es muy natural que el próximo Concilio aclare los principios doctrinales y dé los ejemplos de amor fraterno que harán aún más vivo para los cristianos separados de esta Sede Apostólica el deseo de la misma unidad y proporcionarán el camino a seguir». Juan XXIII, «Constitución apostólica» convocatoria del concilio, in: Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, BAC, Madrid 1993, 1070.

24 Dice en sus crónicas el P. Blajot: «El 19 de enero de 1959, segundo día de la Semana de la Unidad, consagrada especialmente a orar por el Oriente, el Papa adquirió la certeza de que el camino de la unidad pasaba por el Concilio Ecuménico». J. Blajot, Crónica conciliar, in: Razón y Fe 166, 1962, 349.

les desapareciera toda polémica agresiva y toda arrogancia triunfalista. Los padres conciliares se esforzaron en decir la verdad sin herir el amor»²⁵.

No podemos examinar aquí la doctrina conciliar sobre el ecumenismo y sus implicaciones eclesiológicas, sino que hemos de centrarnos en la cuestión que nos ocupa sobre los sacramentos de iniciación. Para el avance con las Iglesias orientales ortodoxas fue muy importante el reconocimiento de su auténtica eclesialidad, considerando verdadero su episcopado y válida toda su economía sacramental, por lo que, en caso de necesidad, ministerio y sacramentos son intercambiables por ambas partes. Se les llama «verdaderas Iglesias», Iglesias locales «hermanas» (UR 14), puesto que «en cada una de ellas se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR 15). Asimismo, en el decreto *Orientalium Ecclesiarum* se reconoce la legitimidad y la belleza de todos los ritos orientales, señalando la alta estima en que la Iglesia tiene a las diversas tradiciones del Oriente²⁶. Pero no sólo se reconoce en este decreto la práctica de los sacramentos de iniciación de estas Iglesias sino que el decreto *Orientalium Ecclesiarum* en el n. 13 invita a «reorientar» las costumbres allí donde la práctica sacramental hubo cambiado al modo occidental, como volver a la práctica de la confirmación, por ejemplo, según las costumbres y el derecho propio del Oriente.

Es altamente significativo el valor que el Decreto UR da al bautismo como elemento donde se fundamenta la comunión ya existente entre las Iglesias y a la vez el camino hacia la unidad plena. El n. 22 deja claro que el bautismo hace entrar en la Iglesia de forma real a todos los cristianos, por lo que forman un solo pueblo: «Por el sacramento del bautismo ... el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina ... Por consiguiente, el bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre los que han sido regenerados por él». Por su parte, LG 7 dice: «Por medio del bautismo nos identificamos con Cristo ... este rito sagrado significa y realiza la participación en la muerte y resurrección de Cristo». El n. 10 de la Constitución sobre la Iglesia afirma: «Los bautizados, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo». Por tanto, la incorporación plena a Cristo significa la incorporación plena a la Iglesia: «El bautismo incorpora a los creyentes a la Iglesia y por el carácter sacramental al culto cristiano» (LG 11). Lo mismo afirma el decreto de ecumenismo:

²⁵ A. Heinz, *op. cit.*, 201.

²⁶ Un detalle de esto es la prescripción del RICA cuando habla de la forma administración del bautismo, y dice que se puede hacer con igual derecho tanto por inmersión como mediante efusión de agua, pero respecto al rito de la inmersión dice que «es más apto para significar la muerte y resurrección de Cristo», Obsev. generales 22.

«Justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen con razón como hermanos en el Señor» (UR 3).

Recuerda también el texto conciliar en UR n. 22 que, por ser tal, el bautismo es un sacramento de inicio que está tendiendo a la plenitud de unidad eclesial, esto es, hacia: «la profesión íntegra de la fe», «la incorporación plena en la economía de la salvación» y finalmente la «incorporación íntegra en la comunión eucarística». Esta afirmación, que tiene tantas derivaciones fecundas para el ecumenismo, es lo que ha llevado a proponer a algún teólogo como Adolfo G. Montes una *eclesiología convergente*, llamada «*eclesiología bautismal*», que se base en las consecuencias teológicas y prácticas del bautismo para la unidad de la Iglesia ²⁷.

La aparición de un código de derecho canónico para las Iglesias orientales unidas a Roma en 1990 ha sido un nuevo paso importante en el avance del ecumenismo con los ortodoxos. Este código no sólo no revoca nada de lo afirmado en el concilio, sino que pide y espera de los católicos orientales fidelidad a su propia tradición. En concreto, en cuanto a los sacramentos de iniciación, se prescribe que el presbítero dé la unción con el «*myron*» al recién bautizado, y que, lo antes posible, después de los dos sacramentos el niño pueda recibir la eucaristía para tener la iniciación completa, conforme a la costumbre iniciatoria de estas Iglesias del Oriente ²⁸. Y lo mismo sucede respecto a la celebración de la eucaristía, a la que llama *Divina Liturgia*, para la cual se legisla dejando libertad con el fin de adaptarse a cada rito de las diversas Iglesias orientales concretas ²⁹.

Respecto a las Iglesias de la Reforma, el concilio significó la apertura de nuevos caminos de unidad, cuando después de cuatro siglos el Vaticano II ha introducido en la Iglesia católica muchas de las legítimas y saludables reformas que se pedían en el s. XVI por parte protestante: el uso de la lengua vernácula en la liturgia, el cáliz a los laicos, la descentralización de la autoridad papal hacia las Iglesias locales, la devolución al laico de su puesto activo en la vida de la Iglesia mediante una teología de su sacerdocio real, la dimensión profética y real de su vocación, la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios, etc.

Por otra parte, en los rituales que la Iglesia católica ha ido editando en el periodo posconciliar se muestra «una disposición a valorar y aprender de

27 A. González Montes, *Eclesiologia battesimale ed ecclesiologia eucaristica*. Per una metodologia di un'eclesiologia ecumenica, in: *Studi Ecumenici* 10, 1992, 63-93.

28 CCEO, cc. 692-697, BAC, Madrid 1994.

29 CCEO, cc. 698-717.

los ritos de las Iglesias orientales», al decir de D. Borobio³⁰. Si examinamos el ritual del bautismo, en él se deja clara la relación íntima entre bautismo y confirmación, se anota la bondad simbólica del bautismo por inmersión, se señala que preferentemente los bautismos se hagan en la vigilia pascual. En el ritual de la confirmación se propone la fórmula bizantina: «Accipe signaculum doni Spiritus Sancti», fórmula que encontramos ya en Siria en el s. IV. Esta confluencia con el oriente se ve también en lo que respecta al ministro de la confirmación. Con gran sensibilidad teológica ya en el concilio se evitó hablar del obispo como ministro «ordinario» de la confirmación y se le llama ministro «originario». Esto lo recogerá el ritual posterior, que es el hoy vigente en la Iglesia católica. Pero es sobre todo el «Ritual para la Iniciación Cristiana de Adultos» (RICA) quien mejor contribuye en este ámbito a la unidad, a través de muchas de sus decisiones en favor de una concepción unitaria del proceso iniciatorio. Sin dejar lugar a dudas, propone el orden tradicional de bautismo-confirmación-eucaristía como el deseable, buscando una unidad orgánica de la iniciación y proponiendo este orden sacramental tanto para los catecúmenos adultos como para niños en edad escolar. Con todo, los ortodoxos siguen preguntando a católicos y protestantes cómo es posible que un niño, de familia creyente, quede privado de la confirmación como sello en el Espíritu de su bautismo, y durante al menos ocho años viva privado del sacramento de la eucaristía, a cuyo cuerpo quedó incorporado en su bautismo. Aún más contradicción representa para ellos que la confirmación se deje para muchos años después de la eucaristía.

Mirando hacia el mundo protestante, hay que afirmar que nuestros nuevos rituales católicos, fruto de la reforma litúrgica propuesta por el Vaticano II, apenas toman cosas de los rituales protestantes, pues en general son más pobres que los nuestros y que los orientales. Pero en la teología sacramental que está detrás de las fórmulas rituales podemos rastrear el influjo positivo de la teología reformada. Por ejemplo, la insistencia más patente en la relación entre fe y bautismo; la mayor importancia que se da al papel de padrinos y padres en la catequesis posterior al bautismo para hacer madurar la fe del niño en la comunidad eclesial; el mismo hecho de la posibilidad, no tomada como excepción, del bautismo de adultos y bautismo a cualquier edad. Por otra parte, el retraso de la administración de la confirmación por razones catequéticas y de maduración de un proceso catecumenal significa un acercamiento a la teología y práctica protestantes.

30 D. Borobio, *La iniciación cristiana.*, 254.

2.2. *A propósito del Documento de Lima: Bautismo, Eucaristía, Ministerio (BEM)*

La comisión «Fe y Constitución», nacida en 1927 e integrada en 1948 en el Consejo ecuménico de las Iglesias, inició en los años cincuenta un proceso de reflexión y consulta en torno a los tres sacramentos iniciatorios de la Iglesia, con el fin de hallar un acuerdo doctrinal que sirviese de base al diálogo teológico y eclesiológico entre todas las Iglesias empeñadas en el movimiento por la unidad de los cristianos. El resultado final, después de muchas redacciones, trabajo en comisiones y discusiones en encuentros plenarios, se dio a luz en Lima (1982), en un Documento que reviste la máxima importancia cuando se trata de considerar los sacramentos de iniciación en ámbito ecuménico³¹. El documento «Bautismo, Eucaristía, Ministerio» (BEM) ha sido uno de los intentos más serios de convergencia teológica entre todas las Iglesias cristianas en cuestiones fundamentales de sacramentología y de praxis eclesial de cara a la unidad³². Por diversas circunstancias, hoy estudiadas, el impulso ecuménico que desarrolló el BEM hasta 1982 en torno a los sacramentos descritos en su título se fue apagando en los años sucesivos a su publicación, sobre todo porque los intereses del diálogo teológico fueron cambiando de temas³³.

Haciendo un poco de historia del documento diremos que el bautismo, como sacramento primordial de la vida cristiana, ha sido el sacramento que con mayor intensidad han considerado las Iglesias como vínculo teológico de cara a la unidad. En sí es ya el fundamento ontológico de toda pertenencia al único Cuerpo de Cristo. Por eso, muchas Iglesias se han reconocido mutuamente el bautismo, incluida la Iglesia católica³⁴. Este sacramento fue uno de

31 Para la prehistoria del BEM, puede verse el detallado y erudito reportaje que ha hecho recientemente alguien que lo ha vivido en primera persona, Lukas Vischer, teólogo reformado suizo, director desde 1966 de la comisión «Fe y Constitución», en: *Die Konvergenztexzte über Taufe, Abendmahl und Amt. Wie sind sie entstanden? Was haben sie gebracht?*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 22, 2002, 139-178. Sobre la génesis y la repercusión ecuménica del BEM pueden verse también las Actas de la XXII sesión de formación ecuménica organizada por el Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) en La Mendola (Trento) 28 de julio —5 de agosto 1984, in: *La credibilità ecumenica delle Chiese e il BEM*, Ed. Dehoniane— Napoli, 1985. M. Thurian, *Baptism, Eucharist and Ministry (the Lima Text)*, in: Nicholas Lossky (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Ginebra (WCC), 1991, 80-83.

32 El texto puede verse en A. González Montes (ed.), *EO 1*, Salamanca 1986, 888-940.

33 Cf. A. Houtepen, *Lima-20 Jahre später*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 22 (2002) 179-209. M. Thurian (ed.), *Churches respond to BEM. Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text*, 6 Bände (FOP 129, 132, 135, 137, 143, 144) Ginebra (WCC) 1986-1988.

34 Cf. RICA, n. 4: sobre el bautismo «no está permitida la repetición, cuando se ha celebrado válidamente, aunque lo haya sido por hermanos separados». Sobre las condiciones para que un bautismo sea válido, y por tanto sea considerado como cristiano cf. L. F. Ladaria, *La cuestión de la validez del bautismo conferido por los mormones. Congregación para la doctrina de la fe*, in: *Boletín Eclesiástico Oficial del Obispado de Zaragoza*, año CXL, julio 2001, n. 7, 236-242.

los temas principales entre la III Conferencia mundial de Fe y Constitución (Lund 1952) y la IV (Montreal 1963)³⁵. Los primeros estudios conjuntos, publicados en Londres en 1960 fueron más bien un tanteo de las opiniones de las Iglesias, sin conclusiones prácticas. Pero pronto se abrió paso la posibilidad de buscar un reconocimiento mutuo del bautismo. Los sacramentos de iniciación fueron objeto de estudio explícito a partir de la conferencia de Bristol (1967), trabajándose con intensidad hasta llegar a ser discutidos en la reunión de Fe y Constitución en Lovaina (1971)³⁶. Después de esta reunión, el comité ejecutivo repartió los textos a todas las Iglesias para ver las reacciones. Con lo recogido se redactó un nuevo texto estudiado en la conferencia de Accra (Ghana 1974), hecho público en ese mismo año³⁷. Se elaboró después el documento de Loccum (Alemania 1977) que llevaba por título: «Hacia un consenso ecuménico sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio. Respuesta a las Iglesias»³⁸. El texto definitivo que estudiaremos será el de Lima, el cual, como se ve ya en Loccum, no tratará de los tres sacramentos de iniciación: se suprime la confirmación y añade el ministerio, por considerarse estos tres sacramentos (bautismo, eucaristía, ministerio) los que mayor importancia revisten de cara a un acuerdo sustancial en materia sacramental para las Iglesias cristianas³⁹.

a) *Bautismo y Confirmación*

El texto del BEM encuentra muchos puntos de convergencia doctrinal entorno al bautismo, pues desde el inicio de los diálogos las Iglesias se habían sorprendido del nivel de acuerdo ya existente entre ellas en esta materia. En él se afirma que el bautismo *ha sido instituido por Cristo*, mediante su anuncio en el Jordán, su realización en el misterio pascual de Jesús y porque

35 Cf. el Documento de Lund: *One Lord, one Baptism* (SCM Press 1960). El texto de Montreal: *Un solo Señor. Un solo bautismo*, in: *Verbum Caro* 59, 1963, 285-305.

36 Cf. la publicación de los trabajos en: *Istina* 16, 1971, 337-351: *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Acuerdo ecuménico sobre el bautismo*.

37 La reconciliación de las Iglesias. *Un Bautismo, una Eucaristía y un Ministerio mutuamente reconocido*. Texto en EO 1, Salamanca 1986, 828-871. También el texto de Accra comentado por A. Matabosch, en: *Liberación humana y unión de las Iglesias*. El consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975), Cristiandad, Madrid 1975, 52-79.

38 Texto en EO 1, 871-888.

39 Para completar una visión del BEM desde el punto de vista de otras Iglesias puede verse, M. Tanner, *The Effect of Baptism, Eucharist and Ministry on the Church of England* (perspectiva anglicana), in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 22, 2002, 210-224. Para la perspectiva ortodoxa, cf. E. Clapsis, *BEM —20 yers later: An Orthodox contribution*, in: *Ibid*, 225-234. En cuanto a la perspectiva veterocatólica, cf. S. Kraft, *Lex orandi— lex credendi*. *Altkatholische Überlegungen 20 Jahre nach der Veröffentlichung der Dokumente und der eucharistischen Liturgie von Lima*, in: *Ibid*, 235-244.

es continuado como práctica iniciatoria en la comunidad primitiva. Se está de acuerdo sobre *el contenido del bautismo y lo que significa*: participación en la muerte y resurrección de Cristo, conversión, perdón de los pecados y baño purificador, don de Dios en el Espíritu, incorporación a la Iglesia y signo del Reino de Dios (nn. 2-7)⁴⁰. Respecto al tema controvertido con los protestantes de la *relación fe-bautismo* se trata en el capítulo III, y allí se deja claro el carácter interpersonal de este sacramento, que exige ser acogido personalmente a lo largo de toda la vida mediante la fe, pues es un *sacramentum permanens*. La relación fe-bautismo tiene que ver también con el testimonio que los cristianos dan en el mundo a través de su vida y su moral, lo cual lo aleja del mero ritualismo (nn. 8-10). Respecto a *la forma y el momento* de realizarlo, se aborda con respeto la diferencia de praxis entre las Iglesias. Ésta se divide en tres formas: Iglesias que bautizan exclusivamente creyentes adultos (baptistas); Iglesias que bautizan niños y adultos, con el compromiso de educación en la fe para los primeros (ortodoxos, anglicanos, católicos y algunos protestantes); Iglesias que hacen una bendición del niño en sus primeros días con la intención de educarlo en la fe para que llegue un día en que él pida personalmente el bautismo (algunas Iglesias protestantes). El documento no ve problema alguno en el mantenimiento de estas diversas formas, pues en todas ellas lo importante es el don antecedente y gratuito de Dios, la comunidad de fe que acoge y hace crecer al creyente, y por otra parte la fe personal que asume como propia el bautizado, aunque en cada forma se acentúe más uno de estos aspectos. Se termina afirmando que el bautismo es un sacramento irrepitible, y por tanto *no se debe rebautizar*, pues esta costumbre que seguían y aún siguen practicando hoy algunas Iglesias obstaculiza claramente la unidad. En orden a lo práctico, el documento sí precisa que los que sólo bautizan adultos deben expresar en su vida que los niños aún no bautizados están bajo la gracia de Dios, mientras que los que bautizan niños deben evitar toda apariencia de «bautismo indiscriminado», comprometiendo a la comunidad cristiana y a la familia en la educación de los niños en la fe (nn. 11-13).

El BEM no rehuye tratar el problema espinoso de la relación entre bautismo y confirmación, y con ello la unidad de la iniciación cristiana⁴¹. Esta

40 Con toda razón, señala D. Borobio que en esta parte hubiera sido pertinente la exposición de una más clara idea del bautismo como «vida nueva» y «filiación divina», por ser temas muy recurrentes en el NT. El *Ritual del bautismo de niños* de la Iglesia católica lo señala con claridad en sus «prenotandos» n. 2. Cf. D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*. El bautismo en el Documento de Lima 1982, in: *DialEcu* 18, 1983, 61.

41 Ya el texto de Lovaina, de 1971, afirmaba que la mayor parte de las dificultades que hoy presenta el reconocimiento mutuo del bautismo proceden de la separación excesiva de los elementos de la iniciación. Cf. el texto en *Istina* 3, 1971, 337-351. También *Baptism, Confirmation and the Eucharist* (II), en: G. Gassmann (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1992* (FOP 159), Ginebra (WCC) 1993, 113 ss.

unidad se tiene claro que está basada en la unicidad del misterio pascual de Jesús, donde muerte-resurrección y donación del Espíritu son inseparables. A partir de esta común doctrina, las Iglesias difieren sobre los signos que expresan la donación del Espíritu. Para unos es el baño del agua, para otros la unción con el crisma y la imposición de manos, para otros los tres signos a la vez como rito unitario. El texto no se pronuncia sobre esta cuestión teológica, y se limita a admitir que «todos están de acuerdo en que el bautismo cristiano se realiza por el agua y por el Espíritu Santo» (n. 14). Respecto a la relación entre los tres sacramentos de iniciación se plantea la cuestión de si las Iglesias que exigen el rito de la confirmación como condición indispensable para poder participar en la eucaristía están sacando las consecuencias de plenitud de incorporación al Cuerpo de Cristo que tiene el bautismo (nn. 14-16). Al decir de Dionisio Borobio, si se miran los documentos anteriores, en el texto final de Lima se ve la influencia de las respuestas recogidas en Accra, se percibe la tendencia hacia un texto moderado y se constata la imposibilidad, por el momento, de llegar a fórmulas de consenso más avanzado. De todos modos el texto podría haber puesto de relieve el puesto propio de la confirmación dentro del proceso iniciatorio, cosa que estaba clara en la Iglesia antigua ⁴².

El capítulo V está dedicado a la celebración del bautismo. Recoge lo trabajado en Montreal y Lovaina, pero además añade recomendaciones significativas, como el que nunca puede faltar el agua, por ser signo universal de purificación. Ya el mismo documento señala que en algunas Iglesias de Africa sólo se bautiza mediante la imposición de manos, y el agua allí no aparece. Pero, puesto que el bautismo es «en agua y Espíritu», según el BEM tanto el primer elemento como el don del Espíritu deben tener un signo propio. Se describen a continuación las partes que integran la liturgia bautismal. Se señala, aquí sí, la nueva identidad del bautizado como «nueva criatura» e «Hijo de Dios», cosa importante de cara a la teología protestante del hombre caído aun después del bautismo. El texto constata cómo en algunas Iglesias (que en realidad son la mayoría numérica) la iniciación está sólo completa cuando se ha recibido la crismación y la eucaristía. El documento termina haciendo alusión al ministro del bautismo, que debe ser ordenado, aunque no se excluye, bajo circunstancias especiales, que sea un laico. En cuanto al tiempo propicio que debe acompañar al sacramento se recomienda la práctica de la Iglesia antigua, es decir, que sea siempre un ámbito comunitario, y a ser posible en las grandes fechas del calendario litúrgico, como Pascua, Pentecostés o Epifanía (nn. 17-23).

42 Cf. D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*. El bautismo en el Documento de Lima 1982, in: *DialEcu* 18, 1983, 65-66.

El texto de Lima en cuanto al bautismo hay que reconocer que sistematiza mejor que los textos anteriores las cuestiones doctrinales y sabe marcar lo importante y lo que es más accesorio, de ahí la división en los números de texto y los comentarios. Para D. Borobio son elementos muy positivos el señalar la complementariedad de las prácticas entre los que bautizan adultos o niños, sin que ello sea obstáculo para la unidad. Es muy positivo el que señale con claridad los elementos integrantes de la liturgia bautismal, para que haya unos mínimos y fronteras que indiquen cuando se da realmente un bautismo válido, según la fe de la Iglesia (y no la práctica bautismal de sectas). Pero Borobio pone objeciones críticas, porque ve estancado el asunto de la relación bautismo-confirmación, ve carencia de reflexión profunda en la cuestión de la unidad de la iniciación como «proceso único y total» y no ve claro que el documento conduzca a replanteamientos creativos que lleven a la convergencia⁴³.

b) *Eucaristía*

Visto lo referente al bautismo y la confirmación, veamos lo que en el BEM se refiere a la eucaristía. Vamos a adentrarnos en la teología propia del sacramento en el diálogo ecuménico, aunque de momento nos alejemos de la función de la eucaristía en el sistema catequético y mistagógico de la iniciación cristiana. Pero vale la pena este largo rodeo, para después considerar el puesto que el sacramento debe tener en la Iglesia como *culminación de la iniciación*. En ámbito ecuménico, este sacramento entró de lleno en las conversaciones de «Fe y Constitución» a partir de las conferencias de Lund (1952) y Montreal (1963). El periplo de gestación del documento sobre la eucaristía es parecido al descrito sobre el bautismo. Hay redacciones sobre la eucaristía en Bristol (1967), Lovaina (1971) y Accra (1974). Puede verse entonces que el texto final propuesto en Lima no fue algo del momento, sino el fruto de años de trabajo teológico, de intercambio de ideas y experiencias en busca de una convergencia doctrinal y práctica de las Iglesias.

La doctrina del BEM sobre la eucaristía no es, ni pretende ser, un estudio exhaustivo de la doctrina e historia del sacramento. Es más bien una síntesis de los contenidos principales que creen y practican las Iglesias de cara a tener una base común de fe eucarística que ayude al mutuo reconocimien-

43 D. Borobio, *La iniciación cristiana*, 261. La Iglesia católica hizo su valoración oficial del BEM, allí encontramos otros elementos críticos de gran importancia. Cf. *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*. Una respuesta católica. 1987, in: *DialEcu* 82-83, 1990, 519-558.

to de este sacramento entre todos los cristianos⁴⁴. El texto final tiene tres partes bien diferenciadas: la primera, breve, es una introducción que recoge el sentido histórico e institucional del sacramento (nn. 1-2), la segunda expone los grandes temas doctrinales según un esquema trinitario y eclesial (nn. 3-18), la tercera trata cuestiones litúrgicas y aborda los aspectos celebrativos (nn. 27-33). Respecto a los textos anteriores, el de Lima presenta adiciones muy esclarecedoras y de honda densidad teológica contenidos en los «comentarios» a los números. Ello hace que el nivel doctrinal del texto sea un verdadero avance respecto a lo anterior, y constituya un hito importante dentro de la teología comparada y ecuménica.

Según el teólogo dominico Domingo Salado, se han de tener en cuenta algunas claves de lectura para juzgar esta parte del documento, a saber: 1º *la clave dialogal*, es decir, la gradualidad del consenso que busca dentro de una parcialidad de los contenidos y apertura a nuevos consensos. Según esta clave, hay una confesionalidad en el sentido de exposición de la fe confesada por la Iglesia, pero una confesionalidad dinámica, que espera más del futuro a través del diálogo teológico, hasta encontrar una misma doctrina fundamental y una comunidad única eucarística. 2º *la clave eclesiológica*, que se refiere al concepto de Iglesia católica y de unidad orgánica que está detrás de las afirmaciones doctrinales. Es claro que se habla aquí de una Iglesia fundamentada en su base sacramental del bautismo y una Iglesia que se expresa en plenitud en la celebración eucarística. 3º *clave evangelizadora*, que parte de la convicción de las Iglesias de la íntima relación entre eucaristía y dinámica misionera en la comunidad cristiana. Eucaristía y misión se condicionan mutuamente en orden a realizar la unidad querida por Jesús para sus discípulos. Este dinamismo aparece muy claramente en el texto.

La exposición de lo esencial de la eucaristía cristiana bajo los conceptos de *don gratuito y amoroso* del Dios trino a su Iglesia («don que Dios nos hace en Cristo por el poder del Espíritu Santo» n. 2) y de *convite fraterno* de la Iglesia («nuevo banquete pascual de la Iglesia», «comida sacramental» n. 1), contiene dos aspectos de primer orden para una visión general de la eucaristía que sea justa, y a la vez antropológica y teológicamente muy rica. Don gratuito y banquete resumen muy bien las dos caras de la moneda de la «Nueva Alianza» que la eucaristía quiere simbolizar y actualizar: el lado de Dios y el del hombre, en perfecta armonía y sinergia. La eucaristía es a la vez *acción de gracias* al Padre por los dones y beneficios concedidos (nn. 3-4),

44 Para la exposición de esta parte del BEM nos servimos de la recepción crítica que en su día hizo D. Salado Martínez, La doctrina eucarística en el Documento de Lima 1982, en: DialEcu 18, 1983, 79-122.

memorial de Cristo y de la salvación concedida en él (nn. 5-18), pero también *comunión de los fieles* (nn. 19-21) y *banquete del reino* (nn. 22-26).

Otra de las claves de exposición que hace de los contenidos del texto un instrumento realmente ecuménico es *la clave trinitaria*. La eucaristía se presenta como un signo sacramental que integra toda la obra salvífica de la Trinidad a favor del hombre. De ahí el subrayar la dimensión teologal, cristológica y pneumatológica del sacramento, algo en lo que todas las Iglesias están plenamente de acuerdo. Así la eucaristía es ante todo «bereká» de la Iglesia hacia Dios Padre, origen de todos los beneficios recibidos en la creación y en la salvación (nn. 3, 22-23). La respuesta del cristiano no puede ser otra que la confesión de Dios en forma bendicional, algo que Jesús enseñó desde el principio a sus discípulos y consumó en la última cena. Por eso, en la eucaristía es Cristo quien bendice, ora y alaba, y la Iglesia se suma a esta alabanza (n. 4). De esta unión de la Iglesia a Jesús nace la confianza de que la oración será escuchada, pues será agradable al Padre. La unión a Cristo hace de la eucaristía una oración de dimensiones universales, pues allí la Iglesia habla en nombre de toda la creación (nn. 4, 24). De este modo se hace presente el carácter escatológico de la eucaristía en cuanto ella hace presente de modo simbólico la recapitulación de todas las cosas en Cristo para gloria del Padre.

La dimensión cristológica es la más elaborada y la más presente en el documento, tal vez porque ella ha constituido la fuente de mayores polémicas entre las Iglesias. Se desarrolla sobre todo a partir del concepto teológico clave de «anamnesis», y va a terminar ocupándose de los dos puntos más discutidos entre protestantes y católicos: la presencia real de Cristo en los dones y la cuestión de la sacrificialidad del sacramento. Pero, más allá de estas dos cuestiones en debate permanente, la figura de Cristo está presente en todo lo que atañe a este sacramento: origen, carácter pascual, presencia en el ministro, donación del Espíritu, surgimiento de la Iglesia, compromiso existencial e incluso en los elementos litúrgicos de la eucaristía. Por último, es fácil ver cómo la dimensión pneumatológica enriquece mucho la perspectiva escatológica y plenificadora de la acción eucarística, y hace de ella un realidad eminentemente «espiritual» (nn. 14-18). Se espiritualizan los dones, se llenan de Espíritu los comensales, la acción del Pneuma hace posible la presencia de Cristo y de su obra salvadora, el Espíritu lo lleva todo hacia el Padre.

Relacionados con la dimensión cristológica, el documento pone de relieve con intensidad y acierto los aspectos eclesiológicos del sacramento. Lo eclesiológico representa uno de los aspectos doctrinales de más consistencia en el texto del BEM. La eucaristía se presenta como el sacramento de la uni-

dad católica de la Iglesia (n. 19), al hilo de la convicción tradicional patristica de que la Iglesia se manifiesta y realiza en toda su plenitud en el sacramento del cuerpo y sangre del Señor⁴⁵. La eucaristía es la manifestación privilegiada de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, puesto que eucaristía e Iglesia tienen un mismo centro, que es Cristo. Es la imposibilidad de la intercomuni3n eucarística la que constantemente y de la mejor manera está denunciando la contradicci3n que existe entre la celebraci3n del sacramento de la unidad y la realidad de la separaci3n de los cristianos (nn. 20-21, 26). Si es tal la vinculaci3n entre eucaristía y condici3n cat3lica de la Iglesia, con acierto observa D. Salado que «la sacramentalizaci3n (eucarística) de esa catolicidad está reclamando, una vez más, la restauraci3n de la unidad eclesial... una unidad que... debe ser visible, orgánica y ecuménico-conciliar... Una unidad eucarística, porque es ahí, en la celebraci3n común de la misma cena, donde se condensa la confesi3n de la misma fe y la significaci3n más plena de toda la sacramentalidad eclesial»⁴⁶.

El documento presenta a la eucaristía como fuente del mandato misional de la Iglesia en el mundo. La actividad misionera, evangelizadora y pastoral de la Iglesia surge de su entraña eucarística, ella es símbolo y actualizaci3n del Reino, fuente y meta de toda la acci3n caritativa y sanante de la Iglesia a favor de los hombres. La eucaristía simboliza y hace realmente presente a Cristo en todo su misterio, de modo que corona la actividad evangelizadora, al ser expresi3n de la comuni3n con Dios y con los hombres, y de una comuni3n universal. La dinámica de mesa compartida lleva a la urgencia de invitar a los que aún están fuera, por lo que incluye una dinámica que no rechaza a nadie del banquete fraterno. La evangelizaci3n es la actividad que pretende esta meta (n. 26).

La eucaristía se presenta también en el texto del BEM como símbolo de la renovaci3n del mundo. Este aspecto es novedoso respecto a los textos anteriores y tiene mucho sabor ortodoxo, donde la «divina liturgia» bizantina expresa con tanta evidencia los aspectos cósmicos de la renovaci3n de toda la realidad que han sucedido en el misterio pascual de Jesús. Toda la realidad mundana queda vista en la eucaristía en su dimensi3n cristocéntrica y pascual. La transformaci3n de los dones no es más que una anticipaci3n de la renovaci3n de toda la realidad humana y material hasta alcanzar la plenitud escatológica en el reino de Dios (nn. 22-24). El texto insiste en la reno-

45 Convicci3n muy repetida en la «eclesiología eucarística» de los teólogos ortodoxos de S. Sergio de París a mediados del siglo XX y en los actuales eclesiólogos cat3licos sensibles a una eclesiología ecuménica, como por ej. J-M-R. Tillard, *Carne de la Iglesia carne de Cristo*. En las fuentes de la eclesiología de comuni3n, Sígueme, Salamanca 1994.

46 D. Salado Martínez, op. cit., 91-92.

vación interior que produce la eucaristía para que el hombre nuevo, a imagen pascual del resucitado, contribuya a crear un mundo nuevo en lo que se refiere a las situaciones de injusticia, esclavitud, violencia, división, etc. Para el hombre que celebra la eucaristía, «los signos eucarísticos del perdón mutuo, de la paz, de la intercesión universal, del compartir juntos los mismos signos del banquete, le servirán de punto referencial a la hora de verificar el cumplimiento de su misión»⁴⁷ (n. 20). El Documento expresa con mucha claridad el compromiso renovador de la eucaristía, que posee un carácter cósmico. Según D. Salado, «dentro de lo sintético de su estilo, el texto de Lima no podía ser más denso en cuanto a sugerir esta compleja significación eclesiológica»⁴⁸.

Otro aspecto de importancia suma para un acuerdo ecuménico, es el litúrgico y celebrativo. El texto es consciente de que para llegar a la unidad eclesial es necesario el acuerdo tanto en lo que atañe a la doctrina como a la liturgia de la eucaristía (n. 28), y por eso describe con detalle en el n. 27 un mínimo de elementos que no pueden faltar en toda liturgia eucarística. Para que se dé una convergencia real entorno a los elementos citados exhorta a la vez a todas las Iglesias a la renovación litúrgica del sacramento. En principio, la descripción de los elementos señalados en este número coincide en todo con nuestra liturgia católico-romana, cosa que es motivo de alegría y de esperanza en la medida que en las otras Iglesias se dé una liturgia eucarística así, de modo que nada impida nuestra convergencia en una materia tan decisiva. Es importante también la invitación a un discernimiento entre lo que es inmutable, instituido por Jesús, y lo que queda a la competencia decisoria de las Iglesias (es el caso típico de los elementos de pan y de vino, no corrientes en algunas culturas, y no fácilmente al alcance). Sobre esto, el Documento remite a un estudio posterior.

La cuestión del ministro que preside la eucaristía está bien tratada, pues deja muy claro el elemento cristológico de la representación de Cristo que él ejerce en la eucaristía simbolizando la precedencia del don de Dios en la persona del ministro, y poniendo de relieve también el aspecto eclesiológico de su función. El está ahí para posibilitar la comunión de la comunidad local con la Iglesia universal (n. 29). Es curiosa la cuestión de la «frecuencia» de celebración, pues el Documento recomienda que se haga por lo menos cada domingo, pero a ser posible, recomienda ir a más, con una celebración más frecuente, incluida la comunión, cosa que puede ayudar mucho a la convergencia en este campo sobre todo con las Iglesias de confesión evangélica

⁴⁷ *Ibid.*, 95.

⁴⁸ *Idem.*

reformada, quienes celebran la «Cena» realmente muy pocas veces al año (nn. 30-31). La última cuestión tratada en el texto es la del «uso» de las especies consagradas, tanto durante como después de la celebración. Dejando aparte lo que se había estudiado en documentos anteriores⁴⁹, pasando por alto cuestiones importantes y discutidas de carácter dogmático sobre la presencia real en las especies, se hace enumeración de unos criterios de consenso que ciertamente indican un aspecto muy importante de los dones, que es su dinamicidad, en orden a la construcción del cuerpo de Cristo, aunque esto no se diga con claridad.

Ahora bien, es para la teología católica relevante el hecho de que el texto de Lima ni siquiera cite la posibilidad de adoración de Cristo en los dones, como consecuencia de su presencia real fuera de la celebración. Se invita a respetar los diversos usos de las Iglesias, dejando claro que los dones han sido instituidos para ser consumidos, indicando que se respete la finalidad principal de la reserva, que es la comunión a ausentes y enfermos, y que la mejor forma de mostrar respeto a estos dones fuera de la eucaristía es consumirlos. A los ojos de un católico, esto parece muy poco, y puede ser considerado como un *retroceso* en el proceso de convergencias doctrinales que las Iglesias llevan a cabo en el ámbito de Fe y Constitución⁵⁰.

Como no podía ser de otra forma a la hora de hacer una valoración crítica de todo este apartado del BEM sobre la eucaristía, lo que más atención reclama son las dos cuestiones principales en debate desde la Reforma protestante: en qué sentido la eucaristía es *sacrificio* y como se da la *presencia real* de Cristo en los dones. Sobre la primera cuestión es aceptado por todos que el rescate de la categoría teológica de «anamnesis» ha sido la clave de un acercamiento de posturas impensables en el pasado. Si las discordancias entorno a la condición sacrificial de la eucaristía surgieron de la mano del olvido de esta categoría bíblica y teológica, su recuperación lleva consigo una vuelta a un concepto de sacrificio que no supone divisiones confesionales. El texto da por supuesta la validez del concepto y explica el sentido concreto de la anamnesis en la plegaria eucarística para despejar toda duda (nn. 5-8): es representación, actualización y anticipación del misterio pascual de Jesús. Ello hace que mediante la «conmemoración» la eucaristía sea «memorial de Cristo crucificado y resucitado» y «signo vivo y eficaz de su sacrificio» (n. 5). Como bien señala D. Salado, esta categoría permite afirmar la *unicidad* y suficiencia del sacrificio cristiano, realizado por el «Sumo sacerdote» de una

49 FyC Accra n. 34; Hacia un consenso, n. 6.

50 Así lo tipifica con razón D. Salado, afirmando con resignación que esto «forma parte del devenir dialéctico del consenso interconfesional», op. cit., 107.

vez por todas siendo siempre actual por su carácter escatológico. Y permite afirmar la *verdad* de este sacrificio, por lo que la eucaristía es «verdadero sacrificio», la *totalidad* de lo que Cristo ha hecho por los hombres para la salvación. También permite afirmar la *eclesialidad* del sacrificio, pues es la fiesta de la Iglesia, que se asocia a Cristo en su gesto único y original de ofrenda a Dios Padre, uniéndose a la intercesión de Cristo por la humanidad. Al decir de Salado, el rescate para la eucaristía de la sacrificialidad por la vía simbólico-sacramental de la «anamnesis» es el único camino posible para superar las diferencias confesionales en este punto doctrinal especialmente controvertido.

Sobre la segunda gran cuestión de *la presencia real* puede decirse que el texto de Lima avanza bastante respecto a los textos anteriores, y ello con probabilidad es otro de los frutos de la nueva concepción «anamnética» del sacramento. El n. 14 afirma que, por obra del Espíritu, «la presencia de Cristo es claramente el centro de la eucaristía», una presencia que es «real, viva y operante» (n. 13). Sobre el «como» se transforman los dones para que se dé la presencia real de Cristo el texto apunta varias pistas. Hay un *marco eclesial* de fe que asegura la presencia real, porque «discierne» los dones y asegura que se reciben como don de Cristo para la comunión (n. 13). Esta presencia es una de las formas con que Cristo asegura estar en medio de los suyos hasta el fin del mundo, y, por último, es una presencia del todo especial y única que viene por las palabras de Jesús y por la celebración del banquete fraterno (n. 13). No se habla del concepto dogmático católico «transubstanciación», y se aclara poco sobre la forma del cambio en los dones, resignándose a constatar las diferencias que en esta explicación mantienen aún las Iglesias en el comentario al n. 13. En este punto el texto de Lima es menos valiente que textos anteriores⁵¹. Si bien no se afronta el argumento divisorio en directo, es verdad que el texto ofrece pistas de explicación de la «conversión» de los dones mediante dos categorías que no han sido muy usuales en teología eucarística: la *fuerza de la palabra* y la *acción del Espíritu*.

Este argumento de la fuerza transformadora y creadora de la palabra (su capacidad performativa) no deja de ser eficaz en ámbito protestante, pues como bien dice el Documento es la promesa de Cristo y *sus palabras* sobre los dones lo que le hace presente en ellos, la eucaristía contiene la «palabra viva de Cristo» (n. 15). Por ser palabra creadora es sacramental y transformadora, y realiza «en verdad» lo que dice. Si esta palabra tiene tal fuerza, lo es también en virtud del Espíritu, como ha señalado siempre la teología orto-

51 Cf. los argumentos que presenta D. Salado, op. cit., 104.

doxa. Por eso, toda la celebración eucarística tiene un carácter epiclético, como dice el texto en los nn. 14, 16, 17. Es el carácter misterioso y escatológico de la acción del Espíritu transformando los dones el que hace que no podamos concebir la presencia de Cristo resucitado en los dones de forma mágica o mecánica. La obra del Espíritu en la eucaristía hace de ella un verdadero sacramento que da realmente al Cristo que anuncia, por lo que ella es «el sacramento de su presencia real» (n. 13).

Hay que decir, pues, que, en conjunto, el Documento del BEM tiene grandes aciertos que han ayudado a progresar en lo referente a un consenso ecuménico sobre la eucaristía. En concreto, uno de ellos es la clara afirmación de la *dimensión teologal* del sacramento, frente a tendencias muy horizontalistas y comunitaristas de la eucaristía que no subrayan suficientemente el don divino y gratuito. Lo teologal abarca otras dimensiones y sobre todo la trinitaria, ya citada. Por eso, la eucaristía en el BEM aparece como «acción de gracias» (al Padre), «memorial» (de Cristo) e «invocación» (del Espíritu). La eucaristía contiene el misterio mismo del Dios cristiano, que es Padre, Hijo y Espíritu, dándose a nosotros.

Otro gran acierto es el de una *verdadera pneumatología* en la doctrina eucarística, que se extiende a los temas más importantes abordados en el texto. La introducción de la función del Espíritu es una constante en la forma de afrontar las cuestiones debatidas y se ha mostrado como un camino luminoso y muy enriquecedor para encontrar un consenso doctrinal y pastoral. Es la conciencia de la peculiar acción del Espíritu en la eucaristía la que nos puede ayudar a salir de callejones sin salida en temas como el sacrificio, la real presencia de Cristo en los dones, la dimensión escatológica, etc. Con agudeza comenta D. Salado: «al fin y al cabo, toda forma de comunión es siempre una manifestación del Espíritu»⁵².

La *dimensión eclesiológica* de este sacramento es otro de los grandes logros que encierran gran fuerza unitiva para una doctrina confluyente de las Iglesias en diálogo. Es una dimensión presente en todo el documento, tal vez la de más peso. En el texto, hay toda una «eclesiológica eucarística» que parte de la definición de Iglesia como Cuerpo de Cristo. La eucaristía es el mayor signo manifestativo y realizador de lo que la Iglesia es y de lo que la Iglesia hace en su encargo misional. Dentro de este marco general hay temas eclesiológicos muy bien tratados, como es la *Iglesia local* como comunidad eucarística (nn. 19, 29). Una concepción de Iglesia local que, precisamente por celebrar la eucaristía como el centro de su ser y hacer, es Iglesia universal, pues, en el cuerpo de Cristo, la comunidad entra en comunión con la Iglesia

52 D. Salado, op. cit., 109.

entera. Así, la eucaristía, que continuamente abre a la Iglesia local hacia las otras Iglesias locales, tiene en sí misma el dinamismo de la catolicidad, por lo que las divisiones actuales oscurecen el signo propio de la unidad que engendra el único pan de Cristo. Otra cuestión eclesiológica, de gran relieve ecuménico, tratada de forma acertada es la de la incongruencia que supone la aceptación del bautismo que nos incorpora a la única Iglesia de Cristo y la imposibilidad de celebrar juntos la eucaristía, plenitud de la vida bautismal. El texto es valiente cuando señala que la eucaristía es un «derecho» personal de los bautizados, que negamos al no poder concelebrar las Iglesias separadas. Tanto la «catolicidad sacramental» del bautismo como de la eucaristía permanecen en continua contradicción con nuestra imposibilidad de intercomunidad.

Sin duda, la visión del *valor sacramental* de la Cena del Señor que el BEM presenta es otro de los elementos que han contribuido a acercar posturas. El BEM invita a la renovación y a la reforma litúrgica en la eucaristía para hacer más claro el símbolo totalizante que este sacramento quiere expresar. Con la renovación viene la purificación y el acercamiento de posturas que apuntan hacia la unidad en lo esencial en medio de la diversidad de ritos que expresan la catolicidad. Hay otra dimensión bastante olvidada en la teología de occidente que está muy presente en el texto del BEM y que ayuda a recuperar el valor sacramental de la eucaristía y es su *carácter de banquete fraterno y convivial*. Su revalorización tanto en el nivel celebrativo como en el teológico está ayudando a reequilibrar muchas cosas deficientes del pasado y está ayudando a superar viejas polémicas, como por ejemplo el carácter de sacrificio, la comunión frecuente de los que celebran el sacramento, la simbología eclesial, el carácter pascual, etc.

Por otra parte, a la luz de lo realizado por el BEM, hay algunos aspectos mejorables en este gran documento ecuménico que nos dan pistas para el diálogo futuro, al menos desde el punto de vista de la teología católica⁵³. En lo que se refiere a la eucaristía, uno de los aspectos mejorables, que está

53 Esta visión crítica del BEM es legítima. La causa última de ella la ve A. González Montes en que «el CEI es un organismo de tan plural constitución y composición que la aproximación doctrinal a las cuestiones de fe ha de ser forzosamente imprecisa, a fin de dar cabida a lecturas convergentes de iglesias en principio distanciadas en grados muy diversos», EO I, xxvi-xxvii. Siendo esto verdad, también es cierto que hay una evolución, y los consensos doctrinales son cada vez más precisos. Un ejemplo de cómo se está avanzando de forma seria en estas delicadas cuestiones doctrinales nos lo muestra el Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, *La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la eucaristía* (1985), in: DialEcu 29, 1994, 155-190. Un estudio de estos avances hechos por la teología católica puede verse en: G. Voss, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Verpflichtung. Lehre und Praxis der Eucharistie in der ökumenischen Diskussion aus katholischer Sicht*, in: Una Sancta 4, 2001, 325-343.

siendo estudiado con mayor profundidad para llegar a una convergencia, es el concepto mismo de sacrificio. Éste, es ante todo renovado en su raíz por Cristo, y por tanto *sacrificio* en ámbito eucarístico significa «alianza», intercambio Dios-hombre, comunión personal y existencial, cosas que pueden expresarse muy bien en el contexto vital del banquete. Además la idea del *sacrificio de Cristo* se ha de renovar a la luz de lo escatológico y único del sacrificio de Jesús, un sacrificio personal que no sólo simboliza la muerte, sino toda su vida como entrega a la voluntad de Dios por la salvación de los hombres. La «anamnesis» entonces no es sólo de la muerte, sino el memorial del sacrificio total del Mesías-Jesús. En el BEM se podría haber puesto de relieve con más claridad este aspecto, y por tanto el avance en esta cuestión teológica será de importancia para el futuro.

Para la teología católica, hay una clave del sacrificio que en el BEM queda pobremente expresada, y es de carácter eclesiológico. D. Salado señala con razón que el BEM en el n. 8 reduce la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo prácticamente a la *intercesión*. Pero la unión de la Iglesia a la intercesión que el «Sumo sacerdote» ejerce después del acontecimiento pascual por nosotros no agota el concepto católico de sacrificio. Más bien lo alarga a todas las repercusiones que el único y original sacrificio de Cristo ha tenido para la humanidad, y esto la teología católica lo ha llamado y lo llama «aplicación». Si no se llega a poder «aplicar» efectivamente los beneficios de este sacramento, no se expresa ni se pone en marcha todo el potencial de la «anamnesis», que es algo más que un recuerdo subjetivo. Si se recibe *realmente* la salvación en la eucaristía, se puede *transmitir, aplicar y hacer verdad* para aquellos por los que se suplica. Y esto es tarea de la Iglesia y nadie lo puede hacer sino ella. S. Agustín ya señalaba que la Iglesia ejerce la «auto-oblación» de sí misma con Cristo al Padre en la eucaristía, por lo que ésta es también con toda propiedad «el sacrificio de la Iglesia». Por eso, ampliar las repercusiones comunitarias y soteriológicas que la categoría de sacrificio tiene en la eucaristía, por ser el sacramento por excelencia «de la Iglesia» es una de las tareas de futuro que el diálogo ecuménico tiene que continuar para la convergencia doctrinal.

Sobre la controvertida cuestión de la presencia real de Cristo en los dones, una visión católica considera dos cuestiones como poco bien tratadas en el BEM: la doctrina sobre la «conversión» de los dones y la reserva y uso de los dones consagrados⁵⁴. En efecto, en el texto la realidad de la presencia real no se apoya en dos pilares que tiene puestos el BEM y que de forma inconsecuente no usa, como es la fuerza sacramental de la pala-

54 Así opina Domingo Salado en su documentado y reflexionado artículo ya citado, pp. 118-121.

bra y la acción del Espíritu. En virtud de lo primero, hemos de afirmar que la palabra de Cristo es eficaz hasta el punto que se opera un *cambio en el ser mismo* de los dones, con lo que su realidad y «verdad» comporta una conversión que tiene que ver con lo escatológico. Esta *conversión radical* está en relación directa con la presencia de Cristo en los dones, pero no es una «explicación» de tal conversión, como insinúa el comentario al n. 15 del BEM. Lo que la dogmática católica afirma con convicción es que no sólo es una presencia de tipo personal, sino también *conversiva* (Cristo es la única realidad en los dones). Pero el documento tampoco es del todo consecuente con la acción del «agente» de la conversión de los dones: la acción del Pneuma santo. Es su fuerza re-creadora como fruto de la resurrección de Cristo la que hace del pan y del vino el cuerpo y la sangre del Señor Jesús. De nuevo, una pneumatología más evolucionada será de gran ayuda para llegar a consensos en esta materia delicada. Es de esperar, que el afianzarse de movimientos de renovación del Espíritu en todas las Iglesias siga estimulando a la teología a crear vínculos de sensibilidad pastoral, devocional y teológica que convergan en torno a la acción del Espíritu en la Iglesia. Ello redundará en consensos en todas las áreas doctrinales.

El último aspecto en materia eucarística que, sin duda, la teología católica ha visto como deficitario en el BEM es el del uso que se hace de los dones fuera de la celebración y el sentido que tiene la reserva de ellos. Lo que se afirma en el n. 32 del BEM es puramente de intención «pacificadora», pues se insta a respetar los diversos usos de las Iglesias. Y es de intención exclusivamente «utilitaria», pues sólo se habla de reserva para la comunión a ausentes y enfermos, excluyendo toda una tradición riquísima (si bien en algunos aspectos problemática) de la Iglesia de Occidente en el segundo milenio sobre la adoración del pan eucarístico y la comunión espiritual. No deja de ser extraño que en este punto el texto de Lima haya retrocedido respecto a los anteriores, pues en el de Accra se veía como legítimo el uso de los dones fuera de la celebración por motivos dogmáticos: la presencia sacramental de Cristo en los dones permanece, y eso pide un tratamiento consecuente⁵⁵. D. Salado opina que esto ocurre en el BEM porque se ha debilitado al final el concepto mismo de sacramento. Una mayor coherencia en las implicaciones teológicas de los conceptos de anamnesis, sacramento y símbolo real se exige en el futuro de la teología ecuménica entorno a la eucaristía⁵⁶.

⁵⁵ Texto de Accra, n. 34.

⁵⁶ Una visión panorámica desde el campo luterano de los avances en ámbito ecuménico sobre la eucaristía a partir de estos desafíos teológicos provocados por el BEM la encontramos en G. Wenz,

El texto termina (n. 33) tocando el tema de la intercomuni3n, cuesti3n que no aparece hasta el final y de forma discreta. No se habla de forma directa pero en este n3mero se deja claro que acuerdos como 3ste del BEM pueden permitir que haya intercomuniones «parciales» entre Iglesias como preparaci3n a la comuni3n de todos los cristianos en torno a la 3nica mesa del Se1or. Hay que decir que la profecia se va cumpliendo. Es de hecho lo que est3 sucediendo con las comuniones de «altar y amb3n» que se van sucediendo con regularidad en los 3ltimos a1os. Las intercomuniones entre Iglesias protestantes y anglicanas, y tambi3n entre ortodoxos y cat3licos, no cabe duda que est3n siendo un paso adelante hacia la reuni3n entorno a la 3nica mesa de Cristo. Pensemos en la comuni3n de amb3n y altar de la Iglesia metodista y de la Iglesia luterana de EE.UU con la anglicana-episcopaliana de este pa3s en el a1o 2000; en el acuerdo firmado hace dos a1os entre la Iglesia caldea y la Iglesia asiria-oriental ortodoxa para el intercambio de ministros y sacramentos cuando a los fieles de una de estas Iglesias les sea dif3cil el acceso a los ministros de la propia Iglesia; en los acuerdos de Meissen (1988, entre las Iglesias evang3licas alemanas y las Iglesias anglicanas de Inglaterra y Gales), Porvoo (1993, entre las Iglesias anglicanas de Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda y las Iglesias luteranas de Escandinavia y pa3ses b3lticos), Reuilly, y la Comunidad de Iglesias de Leuenberg, (Suiza) que desde 1973 est3 formando una asociaci3n europea que hoy abarca 103 Iglesias luteranas, reformadas, unidas, metodistas, husitas, valdenses, bohemios, as3 como cinco Iglesias sudamericanas que tienen comuni3n de Palabra y altar⁵⁷.

3. PROPUESTAS DE AVANCE EN EL DI3LOGO TEOL3GICO SOBRE LA CUESTI3N

Es evidente que los avances en materia doctrinal en el di3logo ecum3nico sobre los sacramentos de la iniciaci3n cristiana han continuado despu3s

Eucharistische Aufgeschlossenheit. Gewachsene Konvergenzen in Theorie und Praxis des Herremahles, in: *Una Sancta* 4, 2001, 314-324.

57 No se debe olvidar, sin embargo, que las posiciones de las diversas Iglesias respecto a la intercomuni3n son muy diversas. La Iglesia cat3lica no separa comuni3n eucar3stica de comuni3n eclesial, por lo que proh3be la intercomuni3n, aunque deja a juicio del obispo establecer excepciones. Las Iglesias de la Reforma dejan normalmente libertad a la conciencia de cada fiel, aunque 3ltimamente no ven esta soluci3n como v3lida, pues cada fiel representa a su Iglesia, con lo cual esta medida puede ser m3s provocadora que capaz de soluciones. Las Iglesias ortodoxas establecen una identidad entre Eucarist3a e Iglesia, por lo cual no contemplan si quiera la intercomuni3n, pues no hay paso intermedio: o se est3 en la comuni3n total de fe apost3lica o no. Adem3s no admiten que la eucarist3a pueda considerarse un medio para la unidad, sino que s3lo puede ser la expresi3n de la unidad eclesial plena. Cf. la respuesta que se ha dado a esta cuesti3n por parte del Consejo de Iglesias cristianas de Francia a la petici3n de intercomuni3n que hizo a dicho consejo la «Acci3n de los cristianos para la abolic3n de la tortura», in: SOP 270, julio- agosto 2002, 11-12.

del BEM. No tenemos ahora espacio para analizar esos avances en los documentos de acuerdo de los últimos años⁵⁸. Por eso, pasamos a una visión panorámica de los desarrollos doctrinales en el campo de la teología actual.

3.1. *Criterios para un mutuo reconocimiento del bautismo*

Después de lo que hemos visto desde el punto de vista histórico, y de los esfuerzos actuales por llegar a un consenso en materia de iniciación cristiana, podemos preguntarnos: ¿viven hoy las Iglesias la iniciación de forma pacífica o con deseos de nuevos planteamientos? A tal pregunta hay que responder claramente que, tanto las Iglesias protestantes como la Iglesia católica, están repensando en profundidad los problemas actuales de la iniciación en medio de debates intensos. Las preguntas para todos giran en torno a si hay que volver al catecumenado de la Iglesia antigua, si se puede participar en la eucaristía sin estar confirmado, como hacen en general los católicos, si no hay que recomponer toda la iniciación para hacer laicos distintos y más comprometidos con su fe, etc. La última práctica que ha puesto en marcha el sínodo de la Iglesia reformada de Francia en mayo de 2001 no deja de ser sorprendente. Se trata de admitir a la Cena del Señor a personas no bautizadas. Después de dos años de debate teológico y pastoral, la razón que esta Iglesia da para justificar su decisión es que tanto el bautismo como la eucaristía son dones que Dios nos regala, sin que la Iglesia sea propietaria de los sacramentos, de forma que pueda negarlos a quien se acerca a ellos.

⁵⁸ En el diálogo católico-ortodoxo un documento de gran calado es el llamado Documento de Bari, Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia 1987; Puede verse en: *DialEcu* 77, 1988, 383-394. Cf. el estudio detallado que hace D. Borobio, Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia. Documento de Bari 1987, in: *DialEcu* 84, 1991, 7-34, retomado en: *Idem*, La iniciación cristiana, 261-267. D. Borobio ha seguido estudiando el bautismo en el diálogo ecuménico a propósito de otro Documento más reciente: «Confesar la fe común»: Un solo bautismo. Comentario al documento ecuménico Confesar la fe común, de la Comisión de Fe y Constitución (1994), in: *DialEcu* 30, 1995, 143-174. Sobre la confirmación puede verse: Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, Sobre las contraposiciones confesionales en la doctrina de los sacramentos de la confirmación, unción y matrimonio, in: *DialEcu* 32, 1997, 365-375. Sobre la eucaristía en el diálogo anglicano-católico cf. EO I, Declaración de Windsor y Aclaración, 16-26; cf. también las observaciones doctrinales de la Iglesia católica en su Respuesta a la relación final de ARCIC I (1991), la parte que corresponde a la eucaristía, in: EO II, 797-799. En el diálogo luterano-católico, La Cena del Señor, in: EO I, 292-320; Cf. también Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, La doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la eucaristía (1985), in: *DialEcu* 29, 1994, 143-190; Grupo Les Dombes, Acuerdo doctrinal sobre la Eucaristía, 1972, in: EO I, 654-660; También el grupo USA de luteranos y católicos, Eucaristía y Ministerio. Una Declaración Luterano-Católico Romana, 1970, in: EO I, 722-745. Documento interesante es el de la Comisión anglicano-ortodoxa de los Estados Unidos, Declaración de acuerdo sobre la eucaristía (1988), in: *DialEcu* 26, 1991, 205-209.

Dos meses después de esta toma de decisión por parte de la Iglesia reformada, la Iglesia católica de Francia manifestó su desacuerdo mediante un comunicado difundido el 25 de julio de 2001. En él, los católicos expresaban su opinión contraria como un deber de lealtad en el diálogo ecuménico, señalando que la decisión no puede admitirse ni siquiera en el transcurso de la preparación al bautismo, por no tener base teológica alguna: «consentir el acceso a la Cena sin el bautismo no puede sino producir confusión en el espíritu de los creyentes y de aquellos que se acercan a la Iglesia»⁵⁹. Fruto de las vivas reacciones que la decisión ha provocado en medios católicos y ortodoxos se ha organizado un coloquio interconfesional sobre el bautismo en París, promovido por el «Instituto superior de estudios ecuménicos» que dirige el dominico Hervé Legrand⁶⁰. Como podemos ver, la cuestión sobre el «modo» más adecuado de la Iniciación cristiana en el ámbito de nuestra sociedad actual suscita cada vez nuevos desafíos e interrogantes en todas las Iglesias, pero también hay que reconocer que, en la búsqueda de lo mejor, se está llegando a respuestas pastorales bastante problemáticas.

Sobre la cuestión del bautismo nos identificamos con la toma de postura de D. Borobio, el cual entiende, como es obvio para más personas cada día, que el bautismo no puede ser algo aislado, sino que debe estar integrado en un proceso de iniciación cristiana, el cual necesita hoy de una seria «reestructuración». Distinta es nuestra opinión sobre cómo reestructurar ese proceso. Él propone un «camino nuevo» para la Iglesia en esta materia: Camino que esté marcado por la fidelidad a la Tradición, por una parte, y por el respeto hacia las diversas tradiciones, por otra⁶¹. Su propuesta suena así: «La Iglesia, siendo fiel a sus fundamentos bíblicos, al núcleo fundamental de su autocomprensión y configuración histórica, al cumplimiento de su misión en el mundo, puede interpretar y reordenar el bautismo y la iniciación cristiana, de modo que, aceptando la unidad y pluralidad de procesos de iniciación según la circunstancias y tradiciones, confiese y viva su comunión desde el único bautismo»⁶². Como se ve, su propuesta tiene en cuenta al ecumenismo y las diferentes tradiciones de las diversas Iglesias, de modo que la diversidad de procesos no constituya un motivo de separación, sino que se dé en medio del reconocimiento de un único bautismo.

59 Cf. la noticia en: StEc XIX, 2001, n. 4, 586.

60 Del 27 de febrero al 1 de marzo de 2002 protestantes, católicos y ortodoxos reflexionaron juntos bajo el título: El bautismo como criterio de eclesialidad. Reflexiones teológicas y pastorales. Ver reseña in: SOP 268, 2002, 15-16.

61 Cf. D. Borobio, La iniciación cristiana, 272-274.

62 D. Borobio, Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica. El bautismo en el Documento de Lima 1982, in DialEcu 18, 1983, 68.

Según él, esta reestructuración lleva consigo una nueva forma de iniciación que tiene en cuenta importantes criterios. Sólo teniéndolos en cuenta será fructuosa la renovación de la administración del sacramento del bautismo y las Iglesias podrán llegar a un reconocimiento mutuo del mismo. Un primer criterio es el que podríamos llamar el *criterio de gradualidad*, el cual significa que la unidad iniciatoria es interna, está más en la gradualidad dinámica de los pasos que se van dando mediante los tres sacramentos espaciados que en una celebración única y puntual de ellos. Se trata de espaciar la secuencia de los sacramentos según las etapas que se van recorriendo en la iniciación más que de la unidad cronológica de ellos. Y esto porque la historia nos muestra que la mutua referencia de los tres sacramentos y su unidad admite diversas formas de expresión pastoral y litúrgica.

Otro criterio es el *eclesial* por el que el bautismo y la iniciación no pueden depender sólo de los testimonios del NT, sino también de lo que la Iglesia va descubriendo en su experiencia histórica y en su implantación en diversas culturas y tradiciones. En esto no podemos renunciar al principio de la Tradición, como corriente vivificante en el proceso de interpretación de la Escritura a la luz de los signos de los tiempos. La Iglesia tiene derecho y obligación de reinterpretar siempre el núcleo del mensaje evangélico en fidelidad a Cristo y al hombre a quien quiere servir. Por eso, la Iglesia actual tiene que pensar de verdad cómo puede realizar mejor su proceso iniciatorio para llevar a los hombres de hoy a la madurez cristiana. En este ámbito eclesial, un elemento a tener en cuenta es el de la *pluralidad de tradiciones* que en la Iglesia hubo desde el principio. La forma de administrar el bautismo no fue uniforme en la antigüedad, sin que ello significase una ruptura eclesial. El estudio de la historia y el diálogo entre las Iglesias ha enseñado que una misma verdad puede expresarse de formas múltiples.

Un tercer criterio es el de *totalidad*. Lo importante en la iniciación cristiana no es tanto el poner de relieve alguno de sus aspectos, sino el de integrar de forma armónica todos los elementos que conforman un proceso total de carácter sacramental, llamado hoy día «el gran sacramento de la iniciación cristiana», por el que una persona se hace realmente discípulo y seguidor de Cristo. Esto supone integrar catequesis y ritos, oración y compromisos sociales y eclesiales, descubrimientos personales e integración en una fe heredada, conocimiento de las Escrituras e integración en una comunión local, etc. La iniciación cristiana sólo será efectiva si logra equilibrar todos estos elementos constituyentes de la vida del cristiano.

El cuarto criterio podría llamarse el *catecumenal*. Sin la recuperación del catecumado de la Iglesia antigua difícilmente podemos engendrar cristianos en el seno de la Iglesia actual. Esto supone asegurar la catequesis pre y pos-

bautismal. Y esta catequesis tiene que abarcar la familia, los padrinos y en general a los ya bautizados, con el fin de crear el ámbito catecumenal en el que se inicien los nuevos cristianos, ya sean bautizados de niños, adolescentes o adultos.

Otro criterio importante es el que podemos llamar *histórico-misional*. Quiere decir que para la iniciación cristiana en la actualidad no sólo podemos mirar al pasado, sino a las situaciones presentes con unas necesidades propias del mundo de hoy que exigen un método de misión. Hoy se multiplican por una parte las situaciones en que a los niños es administrado el bautismo (hijos de divorciados y separados, de madres solteras, de matrimonios mixtos, etc.) y por otra el contexto social y familiar queda mermado en cuanto a posibilidades reales de una educación gradual en la fe. Con razón, señala D. Borobio que el aprecio actual de la libertad y la dignidad del hombre reclama la necesidad de un realismo y de una gradualidad en el proceso iniciatorio.

El último criterio es el de *apertura*. Esto significa que la Iglesia debería en esto ser verdaderamente católica, lo cual significa integrar en su mismo seno diversas formas de iniciación, diversos métodos y tradiciones que responden a los diversos contextos culturales en que ella debe hacer florecer la fe y la vida cristianas. Esto supone entrar en el concepto de «tradición viva», sin aferrarse a modelos del pasado. Véase el movimiento neocatecumenal surgido en España, que integra elementos de la tradición antigua pero que parte de la situación de descristianización actual de los bautizados, sin aferrarse simplemente a la práctica del bautismo de adultos que tuvo la Iglesia primitiva. Se tendrá que pensar entonces en la unidad de iniciación dentro de una variedad de procesos iniciatorios.

Todo ello quiere decir que con mantener la antigua tradición de bautizar niños es evidente que no está solucionada la cuestión de tener cristianos. En parte la Iglesia ha actuado así durante grandes periodos de su historia, desde que en el s.V desapareció el catecumenado, se rompió la unidad iniciatoria y se confundió lo ritual con lo iniciatorio al generalizarse el bautismo de niños. Pero la Iglesia de hoy poco avanzará en su tarea de hacer verdaderos cristianos si no lo hace bautizando dentro de *una seria estructura iniciática*, adaptada a nuestro tiempo y coherente en su progresión catequética.

A nuestro modo de ver, juegan aquí un papel importante las pequeñas comunidades dentro de las estructuras tradicionales de Iglesia, también llamadas hoy «comunidades de referencia», sean del tipo que sean. Los movimientos eclesiales actuales han entendido la necesidad del proceso iniciático cristiano como por instinto, y es así que, a la vez que están realizando procesos catecumenales de los ya bautizados, las pequeñas comunidades «de

referencia» están siendo hoy los mejores núcleos evangelizadores donde se da el ambiente de fe adecuado para que tengan su sentido los sacramentos de iniciación integrados en un proceso de maduración cristiana.

3.2. *Consideraciones para un avance en la cuestión de la confirmación*

Después de la visita del papa Juan Pablo II a Alemania en 1980 se acordó con los representantes de la Iglesia evangélica intensificar el diálogo teológico con la Iglesia católica. Entre 1981 y 1985 se trató también la cuestión de la confirmación. El interesante documento final, *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*⁶³, dice que los protestantes alemanes reconocen que la mayoría de los motivos de crítica de los Reformadores del s. XVI hacia la práctica católica de la confirmación han desaparecido desde el Vaticano II. Hoy, los padres de la Reforma no podrían decir que la confirmación católica es un rito mágico o un medio para sacar dinero los obispos: en el rito actual de la Iglesia católica latina tiene una importancia relevante la Palabra de Dios. Manifiestan su agrado por el hecho de que el nuevo ritual romano incluya la renovación de las promesas del bautismo, así como que el sacramento se haga en el marco de la celebración eucarística, o dentro de una celebración de la Palabra. Aprecian también la sensibilidad de la Constitución LG cuando afirma que el obispo es el ministro «originario» y no «ordinario» de este sacramento, pues esto elimina otro de los puntos de controversia tradicionales⁶⁴. Los teólogos luteranos están de acuerdo, en general, en la descripción del sacramento que hace el Concilio Vaticano II en LG 11, (también AG, 11, 36) por lo que tiene de vinculación al bautismo y fundamento del carácter misionero de todo cristiano así como del apostolado seglar⁶⁵. Por parte católica, se ve con buenos ojos el hecho de que en los diversos rituales protestantes aparezca con mayor claridad la naturaleza sacramental de la confirmación. Además, el rito de imposición de manos e invocación del Espíritu completa esta celebración con elementos genuinos del sacramento. Es positivo el que ya no se considere la catequesis ni la preparación a la Cena como su funda-

63 K. Lehmann-W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilen-kirchentrennend?* (Dialog der Kirchen 4) Freiburg im Breisgau-Göttingen 1986, 125-132. Por lo que respecta a la confirmación, cf. la traducción al español de este documento en: Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania, *Sobre las contraposiciones confesionales en la doctrina de los sacramentos de la confirmación, unción y matrimonio*, in: *DialEcu* 32, 1997, 365-375.

64 Es una pena que el nuevo Código de Derecho Canónico no haya recogido esta sensibilidad, y afirme en el c. 882 que el obispo es el ministro «ordinario» de la confirmación. Pero también es verdad que el Código no se hace problema ninguno en que sea un presbítero quien la administra, antes bien lo señala con frecuencia dando diversos matices: cf. cc. 880,2; 882; 883, 2,3; 884; 885,2; 887.

65 LG, 33 y AA, 3. Doctrina que recoge el Derecho en el CIC 225, 759, etc.

mento principal, pues es considerada también como una acción de la Iglesia a través del pastor (ministro ordenado). Ningún teólogo evangélico afirma hoy que sea una «ceremonia ociosa» o una «injuria contra el Espíritu Santo», sino que es vista como un signo que se expresa en la Palabra y está orientado a la fe. Por esta razón, puede afirmarse que la teología protestante actual no se ve afectada por los cánones 1 y 2 condenatorios del concilio de Trento. Respecto al canon 3 del tridentino ha cambiado totalmente la situación después del Vaticano II con su doctrina sobre el obispo como ministro «originario» de la confirmación y la práctica, amparada por el nuevo código de Derecho Canónico en la que el presbítero es ministro *ipso iure* (c. 883, 885, 2, 890) también de la confirmación para ciertas circunstancias⁶⁶.

Con todo, tiene razón A. Heinz al decir que quedan importantes cuestiones e interrogantes por resolver en el diálogo del catolicismo y la ortodoxia con las Iglesias protestantes sobre este sacramento. Uno de los más importantes es la relación entre el bautismo y la confirmación. Esta relación no quedó clara en el BEM, donde en el n. 14, como hemos visto, se afirma que las Iglesias tienen diversa concepción respecto al signo que expresa la donación del Espíritu. Tras esta constatación el BEM aconseja a las Iglesias que reconozcan todos los signos de la iniciación cristiana, cosa que sin duda está en marcha. De hecho, tanto en los católicos como entre las Iglesias protestantes gana simpatía el modelo de la Iglesia primitiva, fielmente conservado por los orientales. Por parte católica, ahí está el testimonio del RICA, que tiende claramente hacia la celebración de los tres sacramentos a la vez tanto para niños en edad escolar como para jóvenes y adultos. La prescripción de que en ausencia del obispo sea el presbítero el que administre la confirmación está indicando algo importante, a saber, hacia una sana teología que quiere poner de relieve la íntima y vinculante relación entre bautismo y confirmación. La fundamentación teológica de esta relación es la unidad del misterio pascual de Cristo, pues su muerte y resurrección no puede desvincularse de la efusión del Espíritu, de donde surge la Iglesia junto a la misión de llevar el evangelio a toda criatura. Con expresión acertada señala el RICA, en el artículo 34, hablando de la conveniencia de unir bautismo y confirmación: «se hará evidente la conexión entre el envío del Hijo y la efusión del Espíritu y la interrelación de los sacramentos por medio de los cuales las dos divinas personas, unidas al Padre, ponen su morada en los bautizados».

⁶⁶ Consecuencia de esta creciente convergencia es por ejemplo una de las disposiciones del RICA, donde en el n. 10 de las Observaciones generales autoriza que el padrino o madrina de bautismo pueda ser un cristiano de otra Iglesia no católica.

A. Heinz propone la celebración conjunta de los dos sacramentos, lo cual está en plena armonía con la teología ortodoxa y también con la teología anglicana. Esta última, ha discernido con agudeza tanto la interrelación como la diferencia de bautismo y confirmación. Puesto que Jesús descendió a las aguas del Jordán en su bautismo para unirse a la humanidad pecadora, surgió de ellas para manifestar la resurrección y la llegada de una nueva humanidad, y eso supuso la inmediata confirmación de su misión mesiánica por parte del Espíritu, así el bautizado en la Iglesia muere al pecado, al ser sumergido en el agua, para resurgir con Cristo a una nueva vida. Es consecuente con el misterio pascual del que participa el bautizado el ser confirmado mediante la unción del Espíritu, con el fin de que el cristiano reciba la fuerza necesaria para llevar adelante su vida de fe y su misión como miembro de la Iglesia a ejemplo de Cristo.

Si es verdad que esta teología de la unidad de los dos sacramentos se va abriendo paso de forma paulatina en la conciencia de las Iglesias; ello explica mejor por que los ortodoxos ven cada vez con más recelo la práctica católica occidental. La confirmación se ha retrasado tanto en el proceso de iniciación (por la excesiva separación temporal del bautismo) que ha creado un cambio desde el punto de vista teológico a sus ojos inaceptable, pues no respeta el orden de recepción de los sacramentos, y donde se da la paradoja de la desaparición práctica de ella, como es el caso muy frecuente en la Iglesia latina de jóvenes bautizados que no se incorporan en la adolescencia a la catequesis de preparación del sacramento (en el pasado muchas veces confundida con la pastoral juvenil) y, llegado un día, deciden casarse por la Iglesia. Estos cristianos reciben el sacramento del matrimonio, vocación sin duda de madurez cristiana, habiendo recibido ya bautismo, penitencia y eucaristía, pero sin recibir la confirmación, y en la mayoría de los casos no la recibirán nunca⁶⁷. Pero lo mismo está ocurriendo entre los anglicanos: en la Iglesia de Inglaterra, en 1992, de 25 millones de bautizados sólo ocho recibieron la confirmación. ¿Qué sacramento de iniciación cristiana es entonces éste? ¿No estamos creando un cristianismo extraño sin el don sacramental del Espíritu? ¿Dónde ha quedado la recomendación del Nuevo Código de la Iglesia católica latina que habla de la «edad de la discreción»⁶⁸ como la ade-

67 Sobre el problema en el diálogo católico-ortodoxo cf. A. Cecchinato, *Celebrare la confernazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, Padova 1987; A. Franquesa, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, in: *Phase* 177, 1990, 185-209; V. Peri, *Due diversi rituali per la crescita; un ostacolo ecumenico tra Occidente e Oriente*, in: *Riv. Lit* 76, 1989, 541-554.

68 CIC, c. 891. No obstante, no deja de ser curioso que la Conferencia Episcopal Española por Decreto del 25 de nov. de 1983 decidiese que la edad de la confirmación en nuestras diócesis es «en torno a los catorce años» y esto tampoco sea la práctica habitual. En todo caso, es interesante la anotación del Código cuando dice que para la elección de padrino en la confirmación se elija preferentemente al que

cuada para la confirmación? ¿No es significativo que el Código latino actual hable siempre del bautismo como requisito imprescindible para la validez del matrimonio pero hable de estar confirmado «si ello es posible sin dificultad grave»?⁶⁹ ¿No estamos *en la práctica*, con la supresión fáctica de este sacramento en una mayoría creciente de bautizados, dando la razón al protestantismo en su idea de un «sacramental», pues la confirmación católica hoy se deja como algo recomendable y nada más? ¿Dónde queda la eucaristía como culminación del proceso iniciatorio cristiano? Y, a la luz de los resultados de la reciente práctica, resultados muy poco satisfactorios si somos realistas, ¿qué sacramento de la iniciación cristiana es un sacramento que significa la «fiesta» de despedida parroquial o colegial para una gran mayoría de jóvenes?⁷⁰ No deja de ser paradójico que cuanto más nos hemos empeñado en subrayar la idea del «compromiso» y el «testimonio» cristianos en la celebración de la confirmación, más se ha vuelto en contra la realidad tozuda de los hechos. Algo serio, entonces, está fallando.

Todas estas preguntas y reflexiones nos llevan a pensar que la actual práctica pastoral de la confirmación en la Iglesia católica de Occidente plantea serios problemas dentro de nuestro sistema de iniciación cristiana, tanto teológicos como ecuménicos⁷¹, si es verdad que «en realidad deben sopesarse las razones teológicas como elemento importante de la práctica pastoral»⁷². El patrólogo luterano Georg Kretchmar, profesor en Munich, en su artículo «Confirmación» en la *Theologische Realenzyklopädie* niega toda posibilidad de futuro al actual sistema romano de Occidente en el contexto ecuménico⁷³. Por eso A. Heinz, teólogo católico alemán, se suma a los que propugnan una vuelta al sistema de iniciación de la Iglesia antigua, tal como se señala en el RICA. Y afirma: «los razonables motivos pastorales y pedagógicos surgidos a raíz del bautismo de lactantes, que han conducido a una postergación de la confirmación hasta el límite de la edad adulta, podrían actuarse de otra forma»⁷⁴. En España, las posturas se dividen en dos bloques, los que propugnan una vuelta al orden tradicional, sobre todo liturgistas, y los que avalan la práctica del

lo fue del bautismo. La anotación quiere indicar en esta costumbre justamente la unidad relacional de estos dos sacramentos que no es conveniente separar ni romper.

69 Cf. CIC c. 1065, 1; Ritual del matrimonio, n. 18.

70 Así lo constatan los obispos españoles en: Conferencia Episcopal Española, La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones, 1998, n. 87.

71 Cf. Vittorio Peri, «Una anomalía litúrgica: la *crescimo* dopo la prima comunione», in: Riv.Lit 73, 1986, 599-636; Id., «La *crescimo* ieri e oggi. Considerazioni storiche e pastorali», en: Riv.Lit 76, 1989, 151-213.

72 Conferencia Episcopal Española, La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones, 1998, n. 88.

73 TRE 11 (1983) 192-204.

74 A. Heinz, op. cit., 222-223.

retraso hasta los 18 años, sobre todo teólogos y pastoralistas⁷⁵. ¿Por dónde, entonces, puede ir esta «otra forma» de actuación?

Sin negar los aspectos positivos que ha desarrollado la práctica católica del retraso de la confirmación hasta la edad adulta⁷⁶, hay que decir que, ciertamente, la confirmación no puede ser el «sacramento del apostolado de los laicos», cosa que nunca fue en la antigüedad. Tiene que ser ante todo un sacramento de iniciación íntimamente relacionado con el bautismo. Así lo han entendido algunas Iglesias luteranas de Estados Unidos y Canadá, que han vuelto a la práctica primigenia de administrarla junto al bautismo, también en el caso de niños, siendo estos admitidos a la Cena⁷⁷. Con esta opción pastoral despejan el camino de diálogo con los ortodoxos y puede que también allanen el camino a un acuerdo con todas las Iglesias. En estas Iglesias luteranas, llegado un tiempo de madurez humana y cristiana, al joven se le invita a una ceremonia de «reafirmación» de su bautismo. Es entonces cuando el joven cristiano, reconociendo la gracia recibida en los sacramentos de iniciación como el don de Dios que siempre nos precede, *asume* personalmente esos sacramentos y las consecuencias de su fe. A. Heinz propone esta solución para el futuro y señala que esto se hizo ya en la Iglesia católica de Alemania en tiempos del nazismo. Dicha solución sobre la confirmación supliría la necesidad pastoral de una afirmación adulta de la fe por parte del joven al final del proceso catequético. Pero además, tiene la gran ventaja de quedar a salvo el orden y la lógica de la iniciación sacramental y se evita toda disputa ecuménica sobre el asunto. ¿No tendría también la gran ventaja de terminar con el aparato social extraño al sacramento, del que se ha sobrecargado la fiesta de la primera comunión y se está sobrecargando el de la confirmación? Hablaremos de ello más adelante.

En dirección diferente va la solución que propone D. Borobio, y que apunta hacia la separación temporal de los sacramentos iniciatorios. Razones: mantener la unidad de la iniciación no significa que la unidad secuencial bautismo-confirmación-eucaristía sea la única tradición de los siglos primeros y que el ideal de la antigüedad sea la única fuente de tradición. Ya en la Iglesia primitiva, los sacramentos iniciales estaban integrados en un proceso antecedente y subsiguiente de catecumenado, luego lo importante de la tradición

75 D. Borobio, *Confirmación e iniciación cristiana*, in: *La Santísima Trinidad y la Confirmación*, Secret. Trinitario, Salamanca 1993, 165-200, aquí 189-192.

76 Las ventajas del actual sistema se recogen en: Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, 1998, nn. 91-93. También en D. Borobio, *Confirmación e iniciación cristiana*, 192-200.

77 Cf. Iglesia luterana Americana e Iglesia Evangélico Luterana de Canadá, *Lutheran Book of Worship* (1978); Estados Unidos (Iglesia episcopaliana): *The Book of Communion Prayer* (1979) 30; Iglesia de Inglaterra: *The Alternative Service Book* (1980) 226, 234.

es el proceso, y no sólo los ritos. A partir del siglo cuarto hay diversidad de praxis sacramental entre Oriente y Occidente, con el retraso de la confirmación y la primera eucaristía en Occidente, sin que esto fuera causa de división eclesial; cada una de las dos tradiciones tiene ventajas e inconvenientes, la oriental expresa mejor la unidad sacramental de la iniciación a costa de una peor expresión de la unidad jerárquica eclesial (haciendo que sea el presbítero quien confirma y no el obispo), mientras que occidente expresa mejor la comunión jerárquica en la Iglesia a costa de expresar peor la coherencia sacramental del proceso iniciatorio. Por tanto, el reto de la recuperación de la unidad en el proceso de iniciación cristiana no pasa sólo por una simple sucesión cronológica de ritos sacramentales.

Lo que es claro es que la práctica del bautismo de niños, llama a la Iglesia a la gran responsabilidad de un catecumenado que lleve al bautizado a asumir consciente y personalmente su fe. Esto es lo verdaderamente importante y lo que la Iglesia occidental actual tiene que poner en marcha con seriedad. Y esto sólo se consigue mediante un proceso catecumenal que tiene en cuenta y da sentido a todos los elementos del proceso. Según D. Borobio, el proceso más adecuado a nuestra situación actual sería: 1) bautismo del lactante; 2) una primera eucaristía en la edad del discernimiento (la primera comunión de ahora); 3) confirmación en la adolescencia; 4) «eucaristía de la comunidad adulta» entorno a la edad de la juventud, con la incorporación plena a la comunidad cristiana ⁷⁸. En este sistema, según el autor citado, la confirmación debe quedar claramente integrada en el proceso bautismal sacramental. Es el momento del final del «catecumenado de iniciación» y el inicio de un periodo mistagógico que conduce a la eucaristía de la comunidad adulta. Ella será el momento del pentecostés del bautizado, como una plenitud y perfección del bautismo, por lo que implicará un rito significativo, la asunción personal de la fe y el compromiso efectivo en tareas de la comunidad cristiana. Borobio propone, en la línea del BEM con el bautismo, que las Iglesias reconozcan la diversidad de praxis confirmatoria, sin que ello sea obstáculo a la unidad, pues ésta no puede depender de una uniformidad de práctica de este sacramento. Para que se asegure un núcleo de convergencia que pone a salvo lo esencial del sacramento es necesario el reconocimiento del carácter bautismal de la confirmación; que se le atribuya un carácter sacramental; que exprese con nitidez que es una efusión del Espíritu; y, por último, que sea el momento que encamina hacia la eucaristía de la comunidad adulta.

⁷⁸ D. Borobio, Proyecto de iniciación cristiana, 129-133; Id., Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica. El bautismo en el Documento de Lima 1982, en *DialEcu* 18, 1983, 74-78; Id., *Confirmar hoy*, vol. II, vol. III, Bilbao 1978.

Esta propuesta, nos parece seria y fundamentada; y no obstante nos adherimos mejor a la posición de los que buscan recuperar el orden tradicional de los sacramentos de iniciación y se acercan a la praxis de la Iglesia primitiva. Por eso, al final del siguiente punto haremos nuestra propuesta de proceso iniciatorio a la luz de lo que analizamos sobre la eucaristía.

3.3. *Reflexión teológica en torno a la eucaristía*

En este punto ofreceremos una propuesta teológica para el diálogo ecuménico en torno a la eucaristía. Es una consideración estrictamente teológica que, sin embargo, porta en sí, como toda verdad dogmática, una dimensión pastoral que tiene relación con todos los elementos del proceso iniciatorio cristiano que venimos analizando en perspectiva ecuménica.

A nuestro entender, uno de los caminos que conducirán a una convergencia doctrinal entre las diversas Iglesias sobre la eucaristía es, sin duda, el enraizamiento eclesiológico de este sacramento, sin el cual carece de sentido. Este aspecto lo han ido viendo y asimilando las Iglesias a medida que elaboraban los textos del BEM, como también en las conclusiones a que fueron llegando todos los participantes en el proceso de «recepción» del Documento tras su última redacción de Lima en 1982. La siguiente reflexión tiene como fin el contribuir a dar una orientación por donde podría caminar el consenso futuro. De lo que afirmemos sobre el consenso en torno a la eucaristía se pueden sacar también consecuencias para la iniciación cristiana.

Dijimos que, en principio, el esquema de los elementos litúrgicos que forman parte de la eucaristía presentado en el n. 27 del BEM es aceptable en todos sus elementos por la teología católica. Pero mirando las cosas desde el punto de vista eclesiológico, hay que decir que, para una concepción católica de la eucaristía como expresión y realización de la *Iglesia una*, falta un elemento eclesial que no es en modo alguno irrelevante para la correcta comprensión de este sacramento. Si la Iglesia es «una», pues sólo puede haber un cuerpo de Cristo y sólo ella es la «Esposa del Cordero», no es algo secundario el que esté presente en la plegaria eucarística el elemento de la *comunidad eclesial* en todos los niveles de su realización como Iglesia histórica: el nivel local, regional y universal (católico). Esto lo expresó siempre la plegaria eucarística de la Iglesia antigua y lo expresa bien la plegaria eucarística tanto católica como ortodoxa (con alguna diferencia que pondremos de relieve), pero no sucede lo mismo con las Iglesias de la Reforma. Me estoy refiriendo a la consideración de la Iglesia como una comunión que es a la vez *invisible y visible*, y por ello se expresa a través de la comunión de cada cristiano con el Dios-Trinidad y de la comunión entre pastores, fieles, vivos y difuntos. Es

también por lo mismo una «communio hierarquica» en los tres ámbitos de realización citados: comunión con el obispo local, con los obispos entre sí y el metropolitana o patriarca, y, por último, de todo el episcopado con el obispo de Roma.

Como muy bien ha explicado la carta de la Congregación para la doctrina de la fe «*Communio notio*» (1992)⁷⁹, en la Iglesia se da una «mutua interioridad» entre lo universal y lo local (n. 13), de modo que el ministerio del obispo local y el del papa no son elementos externos a la constitución misma de cada Iglesia local, sino que deben estar presentes en toda realización eclesial, y, por tanto, en toda celebración eucarística. Es, pues, la eucaristía la que hace imposible toda autosuficiencia de la Iglesia local, pues como el cuerpo eucarístico de Cristo es uno e indivisible, así el cuerpo eclesial de Cristo forma una Iglesia, una e indivisible (n. 11). De ahí que, para expresar la comunión, en la plegaria eucarística se cite con su nombre concreto tanto al obispo local, como al patriarca (en el caso de las Iglesias orientales), como al obispo de Roma, haciendo visible así la «*communio ecclesiarum*» sin la cual no existe la Iglesia católica (LG 23). De este modo concreto es como la Iglesia antigua expresó su comunión en la *Iglesia una* mediante la plegaria eucarística y así lo sigue haciendo la Iglesia católica hasta hoy. Entre otras cosas, esto quiere decir que la existencia del ministerio del obispo de Roma como fundamento de la unidad del episcopado y de la Iglesia entera «está en profunda correspondencia con la índole eucarística de la Iglesia» (n. 11). Entonces, si es verdad el adagio patristico: la *lex orandi* es la *lex credendi*⁸⁰, para avanzar en un camino que nos conduzca a una fe común eucarística habrá que volver nuestra mirada a la Tradición de la plegaria eucarística de los primeros siglos, y hacer una reflexión sobre el «*typus*» eucarístico de esta Iglesia primitiva, si es que queremos tomar en serio el movimiento que el BEM y el Concilio Vaticano II han desencadenado entorno a una confluencia ecuménica doctrinal de las Iglesias por la vuelta a la Tradición de los orígenes.

Sobre este asunto J. Ratzinger ha expresado de forma magistral una intuición que da muchas pistas para el futuro, en el ámbito de una consecuente eclesiología ecuménica⁸¹. La unidad de las Iglesias llegará en toda su

79 Congregación para la doctrina de la fe, Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, (*Communio notio*), Ciudad del Vaticano 1992. Texto español en: *Ecclesia* 2.587, 1992, 34-38.

80 La fórmula es atribuida a Próspero de Aquitania, discípulo de san Agustín, y aparece textualmente con estas palabras: «*ut legem credendi lex statuat supplicandi*», en el «*Indiculus Caelestini*» (DS 246).

81 J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 84-86.

verdad y tendrá carácter duradero en la medida que volvamos a una confluencia sobre lo que pertenece a la *Tradición viva* de la Iglesia junto a un acuerdo sobre el lugar y los órganos de la autoridad que autentifican esa Tradición apostólica. Con relación a la eucaristía, los intentos loables de acuerdo doctrinal hechos por el BEM deben proseguir, como de hecho se llevan a cabo en los diálogos bilaterales y multilaterales actuales. Pero textos como el BEM no pueden hacernos olvidar que en la base de la confluencia en torno a la eucaristía está la autoridad de la Tradición. Tanto las Iglesias de la Reforma como la Anglicana asumieron en el siglo XVI los Credos de la Iglesia antigua como parte de su propia fe, y ello ha permitido que no se ponga en discusión la fe trinitaria o la fe cristológica definida en los primeros concilios. La fe, los credos y los concilios de la Iglesia antigua junto con la Escritura constituyen sin duda el núcleo fuerte que apoya la comunión y unidad ya existentes entre católicos, ortodoxos y protestantes, y nos proporcionan un suelo firme para la unidad plena en el futuro. Ratzinger, con mucha razón, señala que por amor a la unidad no puede permitirse que venga puesto en duda este verdadero «centro eclesial» que lee la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia expresada en la eucaristía, y afirma que no puede ser dejado a los caprichos o modas de los tiempos, so pena de destruir la autoridad misma de la Biblia como libro que porta en sí la Palabra de Dios.

Ahora bien, ¿no es muy significativo que, mientras muchos elementos de unidad entre católicos y protestantes permanecieron vivos gracias a la aceptación común de los credos de la Iglesia antigua, la fractura fue total en cuanto a la liturgia eucarística? Esta ruptura fue mucho más grave de lo que a primera vista puede parecer. La gravedad la podremos calibrar si tenemos en cuenta que, no obstante todas las variedades rituales y textuales, la Iglesia antigua de Oriente y Occidente en el primer milenio tuvo en la eucaristía, junto a la liturgia bautismal, concebida y comprendida en modo estructuralmente unitario, el *espacio vital* en el cual estaba enraizado y custodiado el dogma de su fe. Toda la estructura iniciática antigua da muestra de esta unidad. Y lo que es más importante, «la autoridad de Tradición de este *typus* eucarístico no es inferior a la autoridad de Tradición de los Concilios y de sus Credos, aunque ella se ha expresado de modo diverso, no por medio de decretos conciliares sino a través de una ininterrumpida celebración vital»⁸², afirma Ratzinger. Separar estos vehículos de la Tradición en los que se ha custodiado la verdad revelada en la Iglesia antigua sólo se podría hacer de forma artificial. Pero esto es lo que hizo la Reforma, no sin culpa de la Iglesia

82 J. Ratzinger, op. cit., 85.

medieval, donde la unidad entre artículos de fe y contexto vital eucarístico era ya poco perceptible.

Ahora bien, si es verdad lo anterior, ¿no estará aquí, en la recomposición de la unidad esencial entre confesión de fe ortodoxa y celebración eucarística, la oportunidad para el futuro de un consenso ecuménico sobre la eucaristía? Por eso, afirma Ratzinger: «yo trato, sin embargo, de imaginarme qué significaría para el ecumenismo si volviese a estar de nuevo clara y fuese reconstruida la indivisibilidad de este contexto». Imaginemos que hoy, en vez de una disputa confesional sobre si la eucaristía es sacrificio o no (o sobre la presencia real de Cristo en los dones) tuviéramos que buscar consensos en torno a la fe trinitaria o a la doble naturaleza en la persona de Cristo a base de testimonios bíblicos. El acuerdo ecuménico sería muy difícil, y sin embargo no lo es por causa de la aceptación de la Tradición de fe sobre la Trinidad y la cristología de la Iglesia antigua por parte de los Protestantes. Lo cual quiere decir que, si las Iglesias de la Reforma volviesen a aceptar la forma fundamental de la liturgia eucarística de la Iglesia antigua como un bien de la Tradición, *de igual solidez* que los cánones conciliares que ellos sí aceptan, entraríamos en una «hermenéutica de la unidad» que disolvería rápidamente las diferencias actuales más espinosas en torno a la eucaristía. La última razón que legitima esta vuelta a la Tradición del «*typus*» eucarístico de la Iglesia antigua como la plataforma para la unidad no es otra que la convicción de que la liturgia de la Iglesia como «forma originaria de comprensión de la herencia bíblica» no tiene porqué justificarse ante las reconstrucciones históricas, más o menos acertadas y siempre eventuales, sino al contrario, ella es la medida segura y verdadera proveniente de una *transmisión evangélica viva* ante la cual nosotros tenemos que interpretar luego los orígenes cristianos. La fe viva, que ha dado sentido a la vida y muerte de los creyentes de todos los tiempos, es la fe de la Iglesia, que, transmitida y celebrada *de modo vital ininterrumpido* tiene una «potestad comunitaria» propia para hacer historia viva (*Geschichte*) en medio del tiempo cronológico (*Historie*). Aquí está la fuente de certeza de la Iglesia, que llamamos *Tradición apostólica*, y que nos pone de cara a la verdad revelada, cosa que el simple pensamiento no puede custodiar.

A la luz de esta reflexión, pensemos cuanto se podría avanzar por este camino en las grandes cuestiones en debate de materia estrictamente eucarística, pero también eclesiológica. Como señala con acierto «*Communio Notio*», no puede ser irrelevante para el diálogo ecuménico sobre los elementos que hacen de la Iglesia una comunión (la eucaristía, el episcopado y el primado petrino, como medios instituidos por Cristo para la unidad eclesial) el hecho de que en la eucaristía de la Iglesia antigua todos estos elementos formen parte de la plegaria principal, en la parte que corresponde a

la expresión de la comunión local y universal de la asamblea que celebra. Es la fe «orada» de la Iglesia en la eucaristía, como lugar de la fe «dogmática», la que nos puede hacer confluir en un nivel *vital y experiencial* que nos reconduce a lo original irrenunciable, de modo que podamos encontrar juntos la voluntad de Dios para su Iglesia, a través de la herencia auténtica que Él nos ha dado en los santos Padres⁸³. A partir de aquí, se puede preguntar a los ortodoxos por qué teniendo un principio jerárquico primacial para la unidad de la Iglesia, en su plegaria eucarística se paran en el nivel patriarcal de la comunión (no citando en sus dípticos al papa) y no reconocen el puesto que siempre tuvo la comunión con el obispo de Roma de cara a la realización real de la comunión visible y católica de la Iglesia una de Cristo⁸⁴. Con razón la carta «Communiois notio» llama a esta situación una «herida» en el ser propio de estas Iglesias particulares ortodoxas, pues «la comunión con la Iglesia universal, representada por el sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos» (n. 17). Y a los protestantes se les puede y debe preguntar cómo es posible estar en comunión con la Iglesia primitiva del origen sin aceptar el «typus» de su eucaristía y el icono de Iglesia unida y visible a través del episcopado y de la sede romana que la eucaristía de esta Iglesia nos testimonia desde el principio a través de su plegaria. Por tanto, la vuelta a los orígenes de las verdades de fe atestiguadas por la Iglesia antigua en su eucaristía nos puede poner en la pista correcta de la unidad cuando buscamos en ámbito ecuménico la confluencia doctrinal en torno a una misma fe eucarística.

4. NUEVA PROPUESTA PASTORAL PARA LA INICIACIÓN

Atendidas todas estas consideraciones, es hora de retomar lo que se refiere al aspecto pastoral, y hacer una propuesta final. Para ello puede ser útil, pues es algo que se presta a la discusión teológica con ánimo de avanzar por los caminos de la unidad, el volver a considerar la idea de dos momentos de participación en la eucaristía que ofrece D. Borobio en su modelo de reestructuración del proceso iniciatorio. Para él, se trata de una participación cualitativamente distinta en dos momentos pedagógico-sacra-

83 Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 88.

84 Lo expresa de forma muy acertada «Communiois notio» en el n. 14: «Toda válida celebración de la eucaristía expresa esta comunión universal con Pedro y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma». Esto no es otra cosa que llevar la «eclesiología eucarística» de los ortodoxos hasta sus últimas consecuencias.

mentales de la vivencia de la eucaristía. Esto no es algo tan nuevo, pues el primer momento se realiza ya entre los orientales con la gustación del vino desde el bautismo por parte del niño, y lo mismo se puede decir de la primera comunión de niños entre los católicos. El segundo momento debe ser la «eucaristía de la comunidad adulta», que sería «el momento culminante de la iniciación»⁸⁵. Quiere decir que la «primera eucaristía» significa acogida e introducción en un proceso catecumenal en vistas al crecimiento del niño, mientras que en la segunda se trata de la incorporación a la comunidad madura, asumiendo responsabilidades y tareas comunitarias. La propuesta es muy laudable, pero no nos satisface del todo, y nos lleva a preguntas que nos ayudan a seguir reflexionando: si la eucaristía es el sacramento por excelencia que realiza y expresa lo que la Iglesia es, ¿se ha de comenzar en edad tan temprana? ¿cómo ritualizar la «segunda eucaristía» para que exprese los contenidos que Borobio le da? ¿en qué sentido es «segunda» después de años viviéndola de forma progresiva? ¿qué cambiará en esa eucaristía a partir de su celebración con respecto a la vivencia de ella en el periodo juvenil anterior? ¿qué la diferencia de la eucaristía en la cual el joven es confirmado en edad ya bastante adulta y en la cual se implica para el compromiso cristiano?

La respuesta a estas preguntas sobre la eucaristía y las consideraciones hechas sobre el bautismo y la confirmación en el ámbito de la iniciación cristiana nos lleva a proponer un orden distinto de recepción de los sacramentos de iniciación que, por una parte haga justicia al *proceso catecumenal iniciatorio*, y por otra respete el *orden tradicional* de recepción de los sacramentos, ayudando así a un acuerdo ecuménico y a una reorganización de la iniciación que evita peligros importantes en los que ha caído la Iglesia católica occidental, y que ya hemos señalado hablando de la confirmación.

La propuesta que hacemos es para nuestro ámbito eclesial latino, respetando otras formas de iniciación en diversas culturas y en otros ritos orientales, tan católicos como el romano-occidental. En cuanto al orden y momento de los sacramentos proponemos: bautismo de niños, cuando se asegure la educación cristiana posterior del bautizado⁸⁶. Si no es así, será preferible esperar, pudiendo hacerse una consagración del niño y la inscripción en el proceso catecumenal de la comunidad cristiana hasta que él pueda decidir.

85 D. Borobio, *Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*. El bautismo en el Documento de Lima 1982, in: *DialEcu* 18, 1983, 78.

86 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre el bautismo de niños*, 1980, n. 15 y 31. Para los casos de matrimonios en situación irregular, matrimonios mixtos o de otras religiones, cf. las orientaciones pastorales de la Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, 1998, nn. 79-81.

En segundo lugar viene la confirmación en torno a la edad de la discreción, como prescribe nuestro derecho canónico latino, es decir, en torno a los 8-10 años, administrada por el obispo. Celebrado este sacramento se continúa en el proceso catecumenal hasta la edad juvenil, donde el joven se prepara al sacramento de la eucaristía, que se recibirá en torno a los 16-18 años. A partir de este sacramento se entra en un proceso de pastoral juvenil vocacional⁸⁷, que debe terminar en torno a la edad adulta, en el momento de tomar decisiones vitales de futuro para la forma de vida del cristiano en la Iglesia y en la sociedad. Por tanto, un proceso de pastoral juvenil que lleva a una *decisión vocacional* que hace *tomar estado* en la Iglesia, y que termina en torno a los 27 años. La decisión será por el laicado en todas sus formas y asociaciones posibles, incluyendo en la mayoría de casos el matrimonio cristiano, por el ministerio ordenado o por la vida religiosa en sus diversas formas de consagración, donde estas opciones serán ratificadas por otros sacramentos de madurez cristiana: matrimonio, ordenación, o profesión religiosa. En caso de retrasarse el bautismo a la edad juvenil, es claro que se recibirán juntos los tres sacramentos de la iniciación, tal como prevé el RICA, y se darían en el momento que hemos señalado para recibir el sacramento de la eucaristía, continuando después el proceso en la pastoral juvenil vocacional.

Es evidente que, como toda propuesta, tiene sus ventajas e inconvenientes. Ventajas:

- hay tres momentos sacramentales, pero dentro de un *proceso catecumenal iniciatorio*, que *es lo importante y decisivo en la iniciación*, y que abarca niñez y juventud;
- es un proceso que respeta el *orden teológico* de recepción de los sacramentos conforme a la tradición cristiana *antigua y oriental*⁸⁸, y conforme a la teología de los sacramentos de iniciación⁸⁹, pero a la vez *tiene en cuenta la tradición occidental* de separación temporal de los sacramentos y de reserva de la confirmación para el obispo, con

87 Tal como prescriben nuestros obispos en su Documento *La iniciación cristiana*, n. 97.

88 Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, 1998, n. 56: «La práctica actual relativa a la Confirmación 'no debe hacer olvidar jamás el sentido de la tradición primitiva y oriental', citando a su vez palabras de Juan Pablo II en una Alocución a obispos de Francia, 27 de marzo de 1987 (Obsevatore Romano 40, 1987, 705).

89 «El sacramento de la confirmación aparece así más definido en su relación con el Bautismo y la Eucaristía, tal como se mantiene en la tradición común a Oriente y Occidente, especialmente en la iniciación cristiana de adultos. Es decir, aparece más claro el nexo que une Pentecostés a la Pascua, y la Confirmación al Bautismo, así como queda más evidenciado el carácter de asamblea del pueblo 'sellado por el Espíritu' propio de la asamblea eucarística». Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, 1998, n. 96.

- lo cual se muestra mejor la iniciación cristiana en el ámbito de la Iglesia particular y universal;
- da posibilidad de terminar con el *aparato social exagerado y sin razón, extraño al sacramento*, que se ha creado en torno a la «primera comunión»⁹⁰ de niños, aunque se debe cuidar también de que no suceda lo mismo con la confirmación, como ocurre en parte hoy⁹¹;
 - la eucaristía se convierte en sacramento de *madurez cristiana y de culminación del proceso*⁹², cosa que hoy no se pone de manifiesto, pues cuando los jóvenes reciben la confirmación, ya llevan muchos años de participación eucarística plena⁹³. Por eso, respetando el orden tradicional que culmina en la eucaristía, dicen nuestros obispos: «de este modo el bautizado y confirmado, se incorpora de manera progresiva y más clara al misterio de Cristo y de la Iglesia, aspecto especialmente significado y realizado en la celebración eucarística»⁹⁴;
 - con este sistema se evitan los problemas actuales de tener que hacer eucaristías especiales para niños, (con toda clase de «piruetas teatrales» que capten su atención), pues es imposible que un niño pueda entender y vivir la misa en su significación simbólico-sacramental y eclesiológica, tal como la hemos descrito a lo largo del trabajo⁹⁵;
 - la Conferencia Episcopal Española señala que el conferir la confirmación en la edad del uso de razón «es un acto de confianza en la capacidad real de los niños de percibir la gratuidad del 'don del Espíritu'»

90 El documento de la Conferencia Episcopal Española habla de «excesos en la fiesta familiar y social», y de los «inconvenientes que, no pocas veces, se organizan en la desmesura que rodea la fiesta familiar y social de las primeras comuniones», n. 58.

91 Avisa sobre estos peligros la Conferencia episcopal, en su documento sobre la Iniciación cristiana, 1998, n. 97.

92 Cf. Ritual de la confirmación, Observaciones previas, 13.

93 No debemos olvidar que el actual «Catecismo de la Iglesia católica» señala expresamente que la confirmación, también en la tradición occidental, se recibe entre los sacramentos del bautismo y la eucaristía, pues este último sacramento es la culminación del proceso iniciatorio (n. 1322), por lo que habla de la edad del «uso de razón» para la confirmación, como señala el Código de Derecho Canónico latino. Es significativo que silencie la costumbre actual del retraso hasta la juventud. Cf. CCE 1306 ss.

94 Conferencia Episcopal Española, La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones, 1998, n.

95. De esta misma opinión es el teólogo liturgista D. Julián López Martín, hoy obispo de León, que critica la práctica actual del retraso de la confirmación y aboga por la eucaristía como culmen de la iniciación, cf. La doctrina eucarística del Documento católico-ortodoxo «Munich 1982», in: DialEcu 36, 1991, 35-80, sobre el argumento 61-63.

95 Conferencia Episcopal Española, La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones, 1998, n. 57: «En la eucaristía la iniciación alcanza su culminación ... La eucaristía significa y realiza la comunión de vida con Dios y la unidad de la Iglesia, es pregustación de la vida eterna y compendio y suma de nuestra fe... Se comprende, pues, la importancia y la necesidad de las debidas disposiciones con que se han de preparar todos los que participan sacramentalmente del Banquete eucarístico». Es evidente que esto excede la capacidad de un niño de ocho años.

otorgado a los bautizados, mediante el cual los niños van tomando conciencia de su filiación divina y de su crecimiento en la fe⁹⁶;

- se allana mucho el camino al ecumenismo y a un acuerdo sustancial en materia de iniciación cristiana entre la Iglesia católica y las otras Iglesias, pero también con los católicos de los diversos ritos orientales;
- la propuesta sale al paso de lo que hoy la sociología moderna nos dice sobre un retraso de la madurez personal y de toma de decisiones vitales, por lo que el proceso iniciatorio propuesto dura hasta la llegada de la madurez personal y cristiana al final de la juventud.

Inconvenientes también puede haber:

- se puede objetar que es un proceso demasiado largo;
- los orientales dirán que no se puede privar de la eucaristía tanto tiempo a un bautizado;
- se objetará que la actual práctica tiene ventajas importantes en cuanto a hacer consciente el sacramento de la confirmación, cosa que no se alcanza a la edad de los ocho-nueve años;
- además, un cambio de práctica sacramental como éste topará con la resistencia natural del clero y el pueblo, reacio a modificaciones significativas en esta materia.

A estas objeciones, respondemos diciendo en cuanto a la duración del proceso que su duración es la normal de todo itinerario pedagógico en nuestra cultura, también civil, y la psicología moderna nos avala al decir que la madurez de la persona se va retrasando en las nuevas generaciones. Respecto al argumento de los orientales, podemos aducir que en el Occidente actual no se viven del mismo modo que en Oriente las costumbres tradicionales cristianas y la inserción de los sacramentos en una tradición cultural-religiosa, y por eso en nuestro contexto preferimos un proceso catecumenal graduado, cada vez más asumido por la persona, pues nuestra historia espiritual de los últimos siglos dista mucho de la situación cultural de las Iglesias del Oriente en cuanto a la necesidad y los modos de *personalización de la fe*. Además, durante la segunda mitad del primer milenio se tuvo en la Iglesia indivisa una distinta práctica entre Oriente y

⁹⁶ Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, 1998, n. 96. Por dar algún dato referencial, diremos que la Conferencia Episcopal francesa prescribe la edad de confirmación entre 12 y 18 años, la suiza a partir de 11 años, en Ecuador se señalan los 14 años, siempre que se haya recibido la instrucción.

Occidente en cuanto al tiempo espaciado de recepción de los sacramentos de iniciación, y eso no constituyó un motivo de separación eclesial. Sobre la *consciencia y madurez* del sujeto que recibe el sacramento de la confirmación, no es un motivo decisivo el que se deba administrar a los 18 años por esta causa, pues las mismas razones que se podrían aducir para no administrar la confirmación a un niño se deberían aducir para el bautismo, y viceversa, las importantes razones que se esgrimen para la legitimidad y bondad del bautismo de niños valen para la confirmación. De nuevo, la realidad de los hechos nos muestra que de poco está sirviendo hoy la «madurez y consciencia» que posibilita la edad actual de la confirmación⁹⁷.

Es importante también dejar claro que la recepción de estos tres sacramentos a lo largo de espacios de tiempo prolongados no debería verse como una *violación de derechos* del cristiano, dada la larga duración del catecumenado iniciatorio. Porque dicho retraso en la recepción, es la condición de autenticidad de una celebración del sacramento *dentro de un proceso* que va haciendo *auténtica y consciente* la iniciación al misterio de la fe, para lo cual se necesita un tiempo gradual catecumenal: a nadie se lo ocurriría decir que la Iglesia antigua «violaba» derechos de los que pedían el bautismo por hacerles pasar por un periodo catecumenal, con escrútnios, tiempos y ritos iniciatorios, o cuando no admitía a los catecúmenos a la eucaristía hasta que no hubieran recibido el bautismo, haciéndolos salir de la asamblea después de la «mesa de la Palabra». En todo caso, podemos añadir que nuestra propuesta no es sólo teórica. La confirma el hecho de ser realidad en alguna diócesis católica, en concreto de Argentina, arzobispado de Paraná, donde se está viviendo con resultados satisfactorios.

Iniciar en la fe a nuevos cristianos es una de las tareas más urgentes y a la vez más difíciles que tiene planteada la Iglesia del siglo XXI. Porque hoy, como siempre, se trata de transmitir y entregar no lo que es agradable al oído o a intereses sectoriales de la sociedad, sino *la fe de la Iglesia*, condicionada en la actualidad por muchos factores que dificultan tanto la vivencia como la transmisión misma de esa fe. Es además evidente que en nuestro ámbito social occidental esta tarea ha de llevarse a cabo en medio de sociedades secularizadas y en gran medida llenas de un sentimiento de desconfianza hacia lo religioso y hacia la Iglesia. Por esta razón, se oyen lamentos por doquier a causa de las dificultades que origina para el futuro

97 Sobre este asunto observa Rahner de forma aguda, con referencia a la confirmación: «En último término, lo decisivo no es cuando y con que comprensión hemos recibido nosotros este sacramento. Lo que importa es, más bien, si ya como confirmados notamos alguna vez en nuestra vida qué es lo que allí sucedió objetivamente y qué es lo que subjetivamente hemos de hacer». K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, 345.

del cristianismo el paganismo reinante de nuestra cultura postmoderna. Con todo, no debemos olvidar que en esta tarea en cierto modo estamos siempre empezando, y cada cultura humana ha sido un desafío para el anuncio del evangelio a lo largo de la historia de la Iglesia.

En nuestra reflexión hemos visto cómo la herencia del pasado en cuanto a la forma de iniciar al cristianismo es densa y compleja, y está escrita con hermosas páginas de creatividad y valentía misionera. En dichas páginas de historia es perceptible también el borrón que significan las divisiones eclesiales. Pero el siglo XX ha sido testigo de un renacer ecuménico entre los cristianos desconocido hasta ahora. Los pasos que se han dado en pocos años hacia la «reintegración a la unidad» de todos los creyentes en Cristo han sido gigantescos. Al final de nuestro estudio, debemos preguntarnos: la necesidad de un testimonio común, y de una iniciación cristiana renovada, adaptada a los tiempos que nos toca vivir, ¿no está llamando hoy a las Iglesias cristianas a transformar su propia vida cristiana en aspectos y procesos iniciatorios que sean convergentes en lo esencial respetando la diversidad? ¿no es la «reforma» interna de la vida cristiana y de las estructuras eclesiales (UR 4) una de las condiciones más urgentes (y en gran parte aún pendiente) para que las diversas Iglesias se encuentren en *la única Iglesia* y sea posible un testimonio más creíble del Evangelio? *La ecclesia semper reformanda* nos exige hoy buscar «juntos» soluciones teológicas y pastorales que, por ser discernidas en la comunidad ecuménica, tengan más garantía del querer del Espíritu. Desde luego, toda *reforma* implica riesgo y valentía, pero conservar resignadamente y con poca reflexión lo que ya tenemos es, tal vez, la mejor forma de cerrar nuestro horizonte hacia el futuro.

Por ello, parece obligado terminar esta reflexión apelando a dar *otro paso adelante* en la búsqueda de una iniciación cristiana que responda a los desafíos ecuménicos y misionales de nuestra situación actual, para lo cual, retomar el trabajo del BEM a partir de lo ya conseguido en los recientes diálogos ecuménicos nos parece un camino hoy necesario. Junto a cambios significativos en la práctica sacramental que respondan a una verdadera iniciación cristiana adaptada a nuestro momento histórico, necesitamos una nueva reflexión conjunta sobre los sacramentos de iniciación que implique a las Iglesias y que lleve a nuevos puntos de convergencia dogmática respetando la diversidad ritual y de tradiciones eclesiales. El ámbito para realizar *un nuevo BEM* es claro que puede ser el Consejo Ecuménico de las Iglesias, sobre todo en su sección de «Fe y Constitución», pero también los diálogos multilaterales que ya se dan entre las Iglesias históricas comprometidas en el camino ecuménico. Sería una de las mejores formas de hacer

del BEM un documento válido, que, justamente siendo superado, ha alcanzado su objetivo en pro de la unidad de los cristianos.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII
Universidad Pontificia de Salamanca