FE Y CONSTITUCION:
BAUTISMO, EUCARISTIA Y MINISTERIO

INTRODUCCION

Un acuerdo sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio, es, sin ninguna duda, uno de los prerequisitos más importantes para la realización de la unidad visible que buscan las Iglesias divididas en el seno del movimiento ecuménico. No es pues por azar, que la Comisión Fe y Constitución, vuelva una y otra vez sobre estos temas. No hay ninguna conferencia que no se haya ocupado especialmente cuando menos de uno de estos tres puntos. Pero, ¿a dónde nos han llevado todos estos esfuerzos? ¿Podemos hablar ya de una común comprehensión?

Los tres documentos aquí publicados, representan un esfuerzo por resumir el acuerdo conseguido hasta el presente dentro del movimiento Fe y Constitución. Son el resultado de un trabajo que se ha prolongado durante varios años. Una serie de consultas han sido hechas para poner a punto cada aspecto de los problemas. Los textos que han resultado han sido discutidos en profundidad muchas veces por la Comisión, la última vez con ocasión de la sesión de Accra (Ghana) en el verano de 1974. Ahora van a ser sometidos a las Iglesias para su consideración y toma de posición [1].

Quien conozca las grandes diferencias entre las Iglesias concernientes a la doctrina y la práctica, puede calcular la importancia significativa del acuerdo aquí formulado. Que teólogos de tradiciones tan diferentes en tantos puntos de vista, puedan de-

1. Véase infra 'Origen y desarrollo de estos tres documentos'.

Universidad Pontificia de Salamanca

clarar conjuntamente sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio no puede ser considerado como algo rutinario. Es necesario resaltar el hecho de que, desde hace algunos años, teólogos católicos romanos son miembros de la Comisión Fe y Constitución. Así, casi todas las distintas confesionalidades están representadas, y a pesar de todo, este trabajo en común ha sido posible. Se dice a menudo que las diferencias no han encontrado aún una solución suficiente a nivel teológico para que la separación entre las Iglesias pueda ser superada. Pero, ¿no será más bien lo contrario? El acuerdo, ¿no es en realidad más importante cuando las Iglesias están dispuestas a reconocerlo?

La solución de las divergencias no ha sido abordada exclusivamente por la Comisión Fe y Constitución. Los tres temas, el bautismo, la eucaristía y el ministerio hoy día son tratados en innumerables grupos de diálogo. La comisión Fe y Constitución ha intentado, en lo posible, construir sus estudios sobre los resultados de estos diálogos. En efecto, quizás una de las tareas de la Comisión sea el aprovechar los numerosos esfuerzos particulares para el conjunto del movimiento ecuménico, ya que, por muy importantes que sean los diálogos entre Iglesias particulares, al final es necesario que conduzcan a una comprensión común entre todas las Iglesias.

Más importantes que todos los diálogos o estudios organizados, son los cambios habidos en la vida de las Iglesias a lo largo de los últimos decenios. Todas las Iglesias deben ser confrontadas con las nuevas realidades y exigencias de nuestro tiempo. Igualmente, deben todas volver a examinar las convicciones y las formas que han heredado. La renovación litúrgica y los estudios bíblicos en común, han hecho nacer por encima de las posturas confesionales una comunión, donde las viejas divergencias aparecen en muchos puntos de vista bajo una luz nueva. Los diálogos y las discusiones ecuménicas, no tienen finalmente otra función que la de consolidar esta comunión ya existente.

Los textos que aquí se presentan son de un tipo particular y es importante subrayar su carácter propio; las anotaciones siguientes pueden facilitar su comprensión.

Antes que nada, es necesario señalar que estos tres documentos no son un «consensus» en el pleno sentido de la pala-

Universidad Pontificia de Salamanca

bra. Más bien, se trata de un resumen de las convicciones y perspectivas comunes. Deben contribuir a aproximar a las Iglesias. El lector no debe esperar un tratado teológico completo sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio. Solamente son abordados los aspectos que tienen una significación directa o indirecta para un reconocimiento mutuo.

El lenguaje de los tres documentos no es en general el lenguaje de nuestro tiempo. Algunos verán en esto un defecto, y de hecho sería deseable que las distintas Iglesias pudieran hablar juntas sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio, en una lengua que responda a las exigencias de nuestro tiempo. Pero puesto que las divergencias han sido formuladas en el lenguaje de una época determinada, es necesario que el acuerdo tenga en cuenta este lenguaje. Los autores son perfectamente conscientes de que estos documentos no son la última palabra sobre las cuestiones tratadas. Es necesario traducir estos textos y la esperanza de los autores está en que el acuerdo aquí expresado facilite la traducción en común.

Si es necesario que las Iglesias se reencuentren un día en la unidad, deben adoptar y desarrollar puntos de vista nuevos o menos radicales que hasta el presente en su tradición. El movimiento ecuménico es un desafío a todas las Iglesias. El descubrimiento de la unión en Cristo, significa siempre autocrítica y renovación. Estos documentos deben ser leídos bajo esa luz. Algunos se sentirán impulsados a comprobar si el carácter particular de su tradición se encuentra confirmado en estos textos. Mientras tanto, estos documentos intentan responder a la pregunta siguiente: ¿Cómo pueden las Iglesias formar una sola comunidad reconociéndose mutuamente?

La Comisión ofrece estos documentos a las Iglesias con esta misma pregunta. Ella está convencida de que un considerable acuerdo ha sido conseguido y de que éste podrá permitir dar nuevos pasos hacia la unidad. Espera además que las Iglesias, los grupos y los individuos dentro de ellas, que se preocupen por estas cuestiones, tomarán posición a la vista de estos textos. Espera, sobre todo, que de cada Iglesia particular nacerá una búsqueda y un diálogo sobre las posibles implicaciones. ¿Cuáles son los puntos de la enseñanza, liturgia y práctica de mi Iglesia que deben ser cambiados y renovados?

Universidad Pontificia de Salamanca

La Comisión va a dejar de proseguir durante un tiempo su búsqueda sobre estos temas en particular. Piensa que ahora les corresponde a las Iglesias manifestarse sobre este trabajo llevado a cabo por ella. La discusión no puede continuarse de manera constructiva y fructuosa más que sobre la base de reacciones que nos lleven más lejos. Es necesario descubrir un nuevo espacio para el diálogo y éste sólo puede ser creado por las mismas Iglesias.

Todas las reacciones a estos textos deben ser enviadas al Secretariado de Foi et Constitution, Conseil oecuménique des Eglises, 150 route de Fresney, 1211 Genève 20, Suiza.

LUKAS VISCHER

Universidad Pontificia de Salamanca

BAUTISMO *

I. La institución del Bautismo.

1. Todas las Iglesias han fundado su enseñanza y su práctica de los sacramentos sobre la convición de que, siguiendo el testimonio del Nuevo Testamento, los sacramentos que reconocen han sido instituidos por Jesucristo. El bautismo y la ecuarístía tienen su origen en las palabras y los hechos de Jesús durante su vida terrestre; han ocupado un lugar central en la vida comunitaria de la Iglesia desde los tiempos antiguos. Los sacramentos son un don de Cristo a su Iglesia. [2]

II. El significado del Bautismo.

A) LA PARTICIPACION EN LA MUERTE Y RESURRECCION DE CRISTO.

2. La participación en la muerte y en la resurrección de Cristo es el significado central del bautismo. El bautismo que el mismo Jesús recibió (Marcos 10, 38) nos da la clave para una comprensión común. Este bautismo comenzó con la aceptación por Cristo de la solidaridad con los pecadores, cuando fue bautizado en el Jordán. Prosiguió cuando Cristo tomó el camino de

* En las notas de los tres documentos, cuando no se da ninguna otra indicación, se hace referencia al volumen *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución»* (BAC 337, Madrid 1972), editado por L. Vischer. Se citarán los párrafos y entre paréntesis las páginas de la edición castellana.

Universidad Pontificia de Salamanca

Servidor Sufriente a través de su pasión, muerte y resurrección. El Espíritu que vino sobre Jesús en su bautismo, viene sobre la Iglesia y une al pueblo de Dios con Cristo, en su muerte y resurrección, por medio de la acción bautismal. Nuestro bautismo nos une con Cristo que ha tomado sobre sí nuestros pecados y los del mundo entero, para que sean perdonados y borrados; nos abre a la vida nueva [3].

B) EL DON DEL ESPIRITU Y LA INCORPORACION AL CUERPO DE CRISTO.

3. En el bautismo, celebrado con agua, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para el perdón de los pecados, somos bautizados por un solo Espíritu en un solo Cuerpo. En nuestro bautismo el Espíritu de Pentecostés nos une al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. En el bautismo el Espíritu es a la vez el que da y el que es dado. El bautismo es un don del amor liberador de Dios a la Iglesia y es recibido por los que creen en Jesucristo. Celebrado, obedeciendo la orden del Señor, es signo y sello de nuestra condición de discípulos. Este único bautismo, que nos conduce a la comunidad con Cristo y con los hermanos, exige el fin de todo enajenamiento entre los hombres, basado, por ejemplo, sobre las diferencias de raza o de clase [4].

C) EL BAUTISMO Y LA FE.

4. Todas las Iglesias reconocen que el bautismo implica y manifiesta la necesidad de creer para recibir la salvación. Todas están de acuerdo en afirmar que el compromiso personal es necesario, si se quiere ser un miembro responsable del cuerpo de Cristo. El bautismo no concierne únicamente a una experiencia momentánea, sino que inaugura un crecimiento en la participación en la vida de Cristo, que va a durar toda la existencia. La vida del cristiano es necesariamente una existencia de lucha permanente y de experiencia continua de la gracia. En la fe y en la obediencia los bautizados viven para Cristo, para su Iglesia y para el mundo que El ama [5].

2. Edinburgo 1937, 64-65 (p. 51.2).
3. Montreal 1963, 111 (p. 214).
4. Lausana 1927, 53 (p. 36); Montreal 1963, 115 (p. 215).
5. Edimburgo 1937, 69 (p. 52). Para toda la sección véase *Un seul Seigneur, un seul baptême* (Taizé 1961).

Universidad Pontificia de Salamanca

III. Las implicaciones del Bautismo.

A) EL LAZO DE LA UNIDAD.

5. Por el único bautismo los cristianos son llevados a la unión con Cristo y a la de unos con otros; son introducidos en la vida de la Iglesia universal lo mismo que en la de la comunidad de la Iglesia local. Nuestro bautismo común, que nos une a Cristo mediante la fe, es pues un lazo esencial de unidad: nos empuja a confesar y a servir al único Señor, como un solo pueblo en cada lugar y en el mundo entero. Así, nuestra unión bautismal en Jesucristo constituye una llamada a las Iglesias a superar sus divisiones y a llegar a la unión visible total [6].

B) LA PARTICIPACION EN LA EUCARISTIA.

6. Hay una relación necesaria entre nuestra comprensión y práctica del bautismo y nuestra comprensión y práctica de la eucaristía. Debemos considerar de nuevo las implicaciones del bautismo en lo que concierne a nuestra participación en la eucaristía. Nuestra ausencia de participación en la mesa única del Señor, de vida y de acción comunes, en tanto que único cuerpo visible, aparece para muchos como una contradicción con respecto al don bautismal que todos pretendemos haber recibido. Un modo de superar esta ausencia es el reconocer seriamente que por el bautismo somos en cada lugar un solo pueblo sirviendo al único Señor. En efecto, el bautismo, realizado una vez y nunca repetido, introduce en la vida de fieles y adoradores de Cristo en el seno del pueblo de Dios, sacerdocio real *(1 Petr.* 2, 9). Es en la eucaristía o banquete del Señor, constantemente repetido y que contiene siempre a un tiempo palabra y sacramento, donde nosotros proclamamos y celebramos el memorial de lo que Dios ha hecho para salvarnos [7].

C) EL COMPROMISO Y EL TESTIMONIO POR CRISTO.

7. El bautismo es a la vez don de Dios y compromiso del hombre: tiende a un crecimiento «hasta el estado de adulto, a imagen de Cristo en su plenitud» *(Ef.* 4, 13). En este crecimiento,

6. Montreal 1963, 183 (p. 235).
7. Lund 1952, 163 (p. 127); Nueva Delhi 1961, 34 (p. 163); Montreal 1963, 116 (p. 215); 183 (p. 235).

Universidad Pontificia de Salamanca

los creyentes bautizados deberían manifestar al mundo la nueva generación de la humanidad liberada. Su responsabilidad común, aquí y ahora, es testimoniar juntos delante de las Iglesias, del mundo, de los que no han escuchado aún el evangelio y de los que lo rechazan. Es en una comunión de testimonio y de servicio dónde descubrimos la significación del don de Dios a todo su pueblo [8].

IV. La celebración del Bautismo: el Ministro, la Forma, la Liturgia.

8. Las Iglesias están de acuerdo sobre el hecho de que el ministro habitual del bautismo es un ministro ordenado, aunque se encuentran casos en que creyentes bautizados puedan bautizar [9].

9. El bautismo es administrado con agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

10. Dentro de una liturgia completa del bautismo, se encuentran, antes o después del gesto bautismal, los actos siguientes:

(a) una afirmación de la iniciativa de Dios en la salvación, de la continuidad de su fidelidad, de nuestra total dependencia con respecto a su gracia;

(b) una invocación al Espíritu Santo;

(c) una renuncia a todo lo que se oponga a Cristo;

(d) una profesión de fe en Cristo y una adhesión a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo;

(e) una declaración de que la persona bautizada se ha convertido en hijo de Dios y testigo del Evangelio [10].

11. Es conveniente igualmente que, dentro del marco del bautismo, se dé una explicación de su sentido, en conformidad con las Escrituras: participación en la muerte y en la resurrección de Cristo, nacimiento nuevo en el agua y en el Espíritu, incorporación al cuerpo de Cristo, perdón de los pecados en la comunión con Cristo y por medio de él.

8. Nueva Delhi 1961, 35 (p. 163).
9. Véanse las implicaciones de Edimburgo 1937, 83 (p. 55). Cf. *Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones* (Salamanca 1969), p. 184 (V, 30, b y c).
10. Montreal 1963, 112.3 (p. 215).

Universidad Pontificia de Salamanca

V. Las diversas concepciones de la iniciación bautismal en el interior de una misma fe.

A) EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS Y DE LOS ADULTOS.

12. Cuando se subraya el elemento de fe expresado en la decisión explícita de una persona y en su compromiso con Cristo, como en el *bautismo de los adultos,* el bautismo se convierte en la coronación y en la conclusión de la fe que nos convierte al Señor. Según este punto de vista, la presencia de la fe personal del candidato al bautismo se considera esencial. Pero es necesario tener en cuenta que esta decisión explícita está enraizada en la fidelidad de Cristo hasta la muerte y en lo que ella testimonia: la decisión de Dios Trino en favor del hombre. La decisión personal de un individuo se sitúa en el interior de la vida y de la fe de la Iglesia, y manifiesta la fidelidad de Dios por medio de la vida y del testimonio de toda Iglesia, fidelidad que es el fundamento de toda decisión de la fe.

13. La práctica del *bautismo de los niños* tiene lugar en un contexto en el que se subraya el carácter comunitario de la fe, el ambiente de fe, más que la decisión explícita del candidato al bautismo. Es toda la comunidad quien afirma su fe en Dios y quien se compromete a procurar este ambiente de fe, dentro del marco de la Iglesia, en casa y en el culto, en su enseñanza y testimonio.

14. La necesidad para el bautizado de la fe personal no es disminuida por este ambiente, sino todo lo contrario. La llamada y la promesa del evangelio son puestos en el niño en su bautismo, que exige una respuesta de obediencia y debe ser recibido por la fe para que sus frutos sean reconocidos y florezcan en la vida. Así, en el bautismo de los niños, la acción litúrgica no reemplaza a la fe sino que llama a la fe [11].

B) EL DON DEL ESPIRITU Y LA CONFIRMACION O CHRISMATION.

15. El misterio pascual de Cristo, su muerte y su resurrección, y el don pentecostal del Espíritu Santo están inseparablemente unidos en la obra de Dios para la salvación. De la misma

11. *Un seul Seigneur, un seul baptême,* p. 57. Amsterdam 1948, 15 (p. 79); Nueva Delhi 1961, 36 (p. 164); Montreal 1963, 111 (p. 214).

Universidad Pontificia de Salamanca

manera, la participación en la muerte y la resurrección de Cristo y la recepción del Espíritu Santo están inseparablemente unidas. La iniciación sacramental del cristiano significa y produce una y otra. Esta común enseñanza cristiana está sólidamente fundada sobre el Nuevo Testamento.

16. Los cristianos tienen diferentes puntos de vista en lo concerniente al signo sacramental específico del don pentecostal del Espíritu Santo. *(a)* Algunos piensan que el simple acto del bautismo de agua en el nombre de la Trinidad constituye la iniciación sacramental completa. *(b)* Otros asocian el don del Espíritu a un acto sacramental distinto: la chrismation, la imposición de las manos que se hace después del bautismo con agua. Este desacuerdo es importante, cuando los partidarios de la segunda solución tienen dificultad para reconocer como miembros de la Iglesia de manera completa a los que no han recibido más que el bautismo de agua. De todos modos, mientras que bautismo y chrismation o confirmación estén unidos en un único acto litúrgico, la doctrina y la práctica de estas dos formas sacramentales expresan el único principio fundamental según el cual la incorporación en Cristo y la participación en el Espíritu Santo son inseparables.

17. Este principio queda comprometido cuando la confirmación, concebida como un complemento sacramental del bautismo, es separada de éste en el tiempo. Las Iglesias que consideran la confirmación como un sacramento y la relegan a varios años después del bautismo, cuando se trata de niños, podrían considerar las soluciones siguientes:

(a) Podrían reunir bautismo y confirmación en un único acto litúrgico de iniciación, volviendo así a la práctica de la época patrística, que concernía tanto a la iniciación de los adultos como de los niños.

(b) Podrían diferenciar la confirmación de la forma esencial para la admisión en la comunidad cristiana: la confirmación sería entendida y practicada como un sacramento de reafirmación por el Espíritu Santo, con vistas, por ejemplo, a una vida cristiana adulta. En este caso, sería necesario reconocer al bautismo con agua la doble significación de incorporación a Cristo y de participación en el Espíritu; si no, se perdería de vista un aspecto esencial de la iniciación cristiana.

Universidad Pontificia de Salamanca

18. Las Iglesias que practican una cierta forma de confirmación, sin ver en ella un sacramento sino más bien un acto de compromiso personal, complementario del signo de Dios que es el bautismo, no pueden ser acusadas de comprometer la unidad del sacramento de incorporación a Cristo y participación en el Espíritu. De todos modos, si colocan un acto litúrgico de confirmación entre el bautismo y la admisión a la comunión, nos podemos preguntar sobre qué base intercalan semejante rito. Si el bautismo, como incorporación al cuerpo de Cristo, tiende, por su misma naturaleza, a la participación eucarística del cuerpo y de la sangre de Cristo, ¿qué razón hay para que se interponga un rito suplementario? Las Iglesias que bautizan a los niños y que les niegan la comunión antes de la confirmación, deben preguntarse si realmente han valorado y aceptado las consecuencias del bautismo de los niños.

19. De cualquier modo, convendría que el bautismo de agua fuera seguido por la imposición de las manos o chismation para expresar la consagración y el don del Espíritu Santo que el bautismo implica. Igualmente es muy importante que se dé, con frecuencia, ocasión a los cristianos de recordar la significación de su propio bautismo [12].

VI. Recomendaciones.

20. En el camino del pleno reconocimiento mutuo, conviene tener en cuenta las recomendaciones siguientes:

(1) El bautismo no es solamente un asunto individual, sino que está estrechamente unido a la vida comunitaria y al culto de la Iglesia. Normalmente, debería ser celebrado durante un servicio litúrgico público: los miembros de la comunidad podrían entonces acordarse de su propio bautismo, podrían acoger en su comunión a los nuevos bautizados, a los que se comprometen a alimentar en la fe cristiana. Las grandes fiestas como Pascua, Pentecostés, Navidad y Epifanía, son las más idóneas para la celebración del bautismo; esta era la costumbre en la Iglesia antigua. La celebración del bautismo por Pascua, resalta el hecho de morir y resucitar con Cristo. En Pentecostés es la relación entre bautismo y efusión del Espíritu la que será puesta en evidencia [13].

12. Lovaina 1971, Istina 1971, pp. 347-51.
13. Montreal 1963, 112-3 (p. 215).

Universidad Pontificia de Salamanca

21. (2) En los primeros siglos, el bautismo se hacía normalmente por inmersión. En efecto el acto de la inmersión manifiesta que al ser bautizado participa en la muerte, en la sepultura y en la resurrección de Cristo. Un redescubrimiento de esta forma primitiva por aquellos que le han abandonado, pondría mejor de relieve el simbolismo de la liturgia bautismal [14].

22. (3) Todas las Iglesias confiesan que hay un solo bautismo; están, pues, convencidas de que en la vida de una persona el bautismo es un acto único, que no puede ser repetido. A fin de salvaguardar esta unicidad es de todo punto necesario que las Iglesias sean capaces de reconocer el bautismo entre ellas, y que eviten toda práctica que pudiera interpretarse como un rebautismo. Cuando se puede encontrar el medio de expresar públicamente un reconocimiento mutuo semejante, hay que hacer todo lo posible para conseguirlo [15].

23. (4) El pleno reconocimiento mutuo, por todas las Iglesias, de sus bautismos, como único bautismo en Cristo, debía ser posible siempre que el candidato ha confesado a Jesucristo como Señor, o en el caso de un niño, cuando la Iglesia lo ha hecho por él, y el bautizado ha confirmado después su bautismo por medio de un compromiso personal por Cristo, y cuando el bautismo ha sido realizado con agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

24. (5) Ya que el bautismo es tan fundamental para la vida cristiana y tan capital para la unidad, las Iglesias que bautizan a los adultos y las que bautizan a los niños deberían intensificar sus esfuerzos para superar sus diferencias. Las primeras deberían considerar de nuevo los valores de un bautismo responsable realizado en un niño: el lugar que da al niño en la providencia de Dios para su Iglesia; la primacía que expresa de la acción de Dios en Cristo por el Espíritu; su larga práctica en Iglesias responsables que buscan el actuar bajo la guía del Espíritu. Las Iglesias que bautizan a los niños, por otro lado, debieran prevenirse contra el abuso de bautismos practicados aparentemente sin ninguna discriminación; deberían también, tomar más en serio su responsabilidad en la educación de los niños bautizados con vistas a su compromiso de adultos para con Cristo [16].

14. Lovaina 1971, Istina 1971, p. 347.
15. *Ibid.*, p. 349.
16. Upsala 1968, v. 30, p. 184.

Universidad Pontificia de Salamanca

EUCARISTIA

Preámbulo.

1. El bautismo no se realiza más que una sola vez para el cristiano. No se repite jamás. Introduce en la vida de fieles y adoradores de Cristo en el seno del pueblo de Dios, sacerdocio real. La eucaristía o banquete del Señor se repite constantemente; contiene siempre a la vez palabra y sacramento; es una proclamación y una celebración del memorial de lo que Dios ha hecho para salvarnos. Lo que Dios ha querido realizar en la encarnación, la vida, la muerte, la resurrección y la ascensión de Cristo, él no lo hará más; estos sucesos son únicos; no pueden ser repetidos ni prolongados. Sin embargo, el mismo Cristo, con todo lo que ha realizado por nosotros y por la creación entera, está presente en la eucaristía [17]. Es aquí donde se encuentra el centro y el corazón de toda la vida sacramental de la Iglesia.

2. La Eucaristía tiene gran variedad de significados. Los individuos al igual que las tradiciones de las Iglesias revelan una gran diversidad de puntos de vista. Ningún documento podría exponer completamente todos los aspectos del pensamiento concernientes a la Eucaristía. Además, toda tentativa de explicación de la Eucaristía está obligada a tratar separadamente sus diversos aspectos, ya que se trata de una totalidad esencialmente

17. Montreal 1963, 116 (p. 215); Bristol 1967. *Nouveauté dans l'oecumenisme* (Taizé 1968), I 1, p. 120. = *New Directions in Faith and Order,* Faith and Order Paper n. 50 (Ginebra 1968). Para el texto de Bristol se indican las referencias según el texto francés y en corchetes las del inglés.

Universidad Pontificia de Salamanca

indivisible. El presente texto manifiesta la amplitud del acuerdo actual, amplio y creciente, sobre numerosos aspectos del pensamiento concerniente a la Eucaristía.

I. La institución de la Eucaristía.

3. La eucaristía es el banquete sacramental que, consecuencia de la Pascua de Israel, constituye la nueva comida pascual del pueblo de Dios; es Cristo, quien habiendo amado a sus discípulos hasta el fin, les dio la eucaristía antes de su muerte, la compartió con ellos y después de su resurrección les pidió que la continuaran hasta su vuelta.

4. Esta comida de pan y de vino es el sacramento, el signo eficaz y la seguridad de la presencia de Cristo, que ha sacrificado su vida por todos los hombres y se ha dado a ellos como pan de vida; por esta razón, la comida eucarística es el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, el sacramento de su presencia real.

5. En la Eucaristía la promesa de la presencia de Cristo crucificado y resucitado se realiza de una manera única para los fieles: son santificados y unidos en El, son reconciliados en el amor para ser servidores de la reconciliación en el mundo, son ofrecidos en El como ofrenda viva. Es en la Eucaristía donde la comunidad del pueblo de Dios se manifiesta plenamente [18].

II. El significado de la Eucaristía.

A) LA EUCARISTIA, ACCION DE GRACIAS AL PADRE.

6. La Eucaristía es la gran acción de gracias al Padre por todo lo que ha realizado en la creación, en la redención y la santificación, por todo lo que realiza ahora en la Iglesia y en el mundo a pesar de los pecados de los hombres, por todo lo que realizará conduciendo su Reino a la plenitud. Así, la eucaristía es la bendición *(berakah)* por la que la Iglesia expresa su reconocimiento hacia Dios por todos sus beneficios [19].

18. Lund 1952, III, A (b) (p. 94).
19. Montreal 1963, 118 b (p. 216).

Universidad Pontificia de Salamanca

7. La eucaristía es el gran sacrificio de alabanza por el que la Iglesia habla en nombre de toda la creación. En efecto, el mundo que Dios ha reconciliado consigo mismo está presente en cada eucaristía en el pan y en el vino, en las personas de los fieles y en las oraciones que ofrecen por ellos y por todos los hombres. Ya que los fieles y sus oraciones están unidos en la persona del Señor y bajo su intercesión, son transfigurados y acogidos. Así, la eucaristía revela al mundo aquello a lo que debe llegar [20].

B) LA EUCARISTIA, ANAMNESIS O MEMORIAL (REPRESENTACION Y ANTICIPACION) DE CRISTO.

8. Cristo ha instituido la eucaristía, sacramento de su cuerpo y de su sangre, centrado sobre la cruz y la resurrección, como anámnesis o memorial, de toda la obra reconciliadora de Dios en El. El mismo Cristo, con todo lo que realizó por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, su condición de servicio, su ministerio, su enseñanza, su sufrimiento, su sacrificio, su resurrección, su ascensión y pentecostés) está presente en esta anámnesis, o este memorial, que es también preludio de su vuelta y de la plenitud del Reino. La anámnesis, en la que Cristo actúa por medio de la celebración alegre de su Iglesia, implica pues, esta representación y esta anticipación. La anámnesis o el memorial, es la proclamación eficaz por la Iglesia de la gran obra de Dios. Por su comunión con Cristo, la Iglesia participa de esta realidad.

9. La anámnesis, o memorial, como representación y anticipación, se cumple bajo la forma de acción de gracias y de intercesión. Al proclamar delante de Dios, en la acción de gracias, la gran obra de la redención, la Iglesia intercede ante él, para que conceda a todo hombre los beneficios de esta liberación. En esta acción de gracias y en esta intercesión la Iglesia está unida con el Hijo, su gran Sacerdote y su Intercesor.

10. La *anámnesis* de Cristo es el fundamento y la fuente de toda oración cristiana. Nuestra oración se apoya en la continua intercesión del Señor resucitado; está unida a esta intercesión. En la Eucaristía Cristo nos da fuerza para vivir con él y para

20. Bristol 1967, II 2, p. 104 [III, 20, p. 63].

Universidad Pontificia de Salamanca

rezar por medio de él, como pecadores justificados cumpliendo libre y alegremente su voluntad [21].

11. Convertidos de corazón en unión con nuestro Salvador nos ofrecemos en sacrificio vivo y santo, ofrenda que debe manifestarse en toda nuestra vida cotidiana. Así unidos a nuestro Señor y a todos los fieles que nos han precedido, en comunión con toda la Iglesia sobre la tierra, somos renovados en la Alianza sellada por la sangre de Cristo [22].

12. En esta perspectiva, indicada en los párrafos precedentes, es como las controversias históricas sobre la noción de sacrificio deberían ser reconsideradas.

13. La *anámnesis* de Cristo es la esencia de la palabra proclamada lo mismo que es la esencia de la Eucaristía: una refuerza a la otra. La Eucarist:a debiera ser siempre celebrada incluyendo el ministerio de la palabra: este tiende hacia la eucaristía y se realiza en ella plenamente [23].

C) LA EUCARISTIA, INVOCACION Y DON DEL ESPIRITU.

14. La *anámnesis* conduce a la *epiklesis*. La Iglesia de la nueva Alianza ora con confianza para pedir el Espíritu, a fin de ser santificada y renovada, conducida en la verdad y fortificada para cumplir su misión en el mundo. *Anámnesis* y *epiklesis* no pueden concebirse independientemente de la comunión. Es más, es el Espíritu el que en la Eucaristía hace que Cristo esté realmente presente y sea dado en el pan y el vino, de acuerdo con las palabras de la institución [24].

15. El párrafo anterior puede ayudar considerablemente a superar las diferencias de interpretación que se encuentren en

21. Bristol 1967, I 1-3, p. 102 [II, 1-3, p. 61]; Montreal 1963, 117 (p. 215).

22. Montreal 1963, 117 (p. 215). Sobre la noción de *sacrificio* se podrá consultar los diversos acuerdos recientes concernientes a la eucaristía: luterano-católicos en U.S.A.: *The Eucharist as Sacrifice* (Washington-Nueva York 1968); anglicano-católicos (Windsor) en *Diálogo Ecuménico* 8 (1973) 64-73; grupo de Dombes: *Vers une même foi eucharistique?* (Taizé 1972) (el acuerdo en *Diálogo Ecuménico* 8 (1973) 75-82).

23. Bristol 1967, I 5 a, p. 102.3 [II 5 a, p. 62].

24. Bristol 1967, I 4, p. 102 [II, 4, p. 61.2]. Sobre la noción de *presencia real* se puede consultar los acuerdos indicados en nota 22.

Universidad Pontificia de Salamanca

el uso de la expresión «presencia real de Cristo» en la Eucaristía [25].

16. El don del Espíritu Santo en la Eucaristía es un preludio del Reino de Dios: la Iglesia recibe la vida de la nueva creación y la seguridad de la vuelta del Señor.

17. Toda la celebración de la eucaristía tiene un carácter epiclético, es decir, que depende de la acción del Espíritu Santo. Este aspecto de la eucaristía debería encontrar su expresión en las palabras de la liturgia. Algunas Iglesias piden que haya una invocación al Espíritu Santo en favor del pueblo de Dios y de toda la celebración eucarística, incluidos los elementos; otras estiman que la referencia al Espíritu puede hacerse de manera diferente [26].

18. La mayoría de las Iglesias consideran que la consagración no puede ser limitada a un momento particular dentro de la liturgia. La *epiklesis* se sitúa de diferente manera por referencia a las palabras de la institución en las diversas tradiciones litúrgicas. En las liturgias primitivas, toda la «oración eucarística» era concebida como portadora de la realidad prometida por Cristo. Volviendo a encontrar esta idea, podríamos superar nuestras dificultades referentes a un momento particular de la consagración [27].

D) LA EUCARISTIA, COMUNION EN EL CUERPO DE CRISTO.

19. La comunión eucarística con Cristo presente, que alimenta la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El compartir el mismo pan y la copa común en un lugar dado, afirman la unidad de los participantes con el Cristo total y con todos los comulgantes, en todo tiempo y lugar. Compartiendo el mismo pan, los creyentes manifiestan su unidad con la Iglesia universal; el misterio de la redención se manifiesta y todo el cuerpo crece en gracia [28].

20. En razón de su catolicidad, la eucaristía es un desafío a nuestras tendencias a la alienación, a la separación, a la

25. Sobre este punto de la *presencia real* recomendaciones útiles han sido hechas por el *grupo de Dombes*. Véase infra nota 32.
26. Bristol 1967, I. 5 c, p. 103 [II 5 c, p. 62].
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, II, 1, p. 104 [III 1, p. 62].

Universidad Pontificia de Salamanca

fragmentación. La falta de unidad local en la Iglesia o en la sociedad constituye una llamada a los cristianos que viven en un mismo lugar. Es burlarse de la eucaristía el dejar que los muros de separación, destruidos por Cristo en la cruz, reaparezcan en la vida de la Iglesia: separaciones entre razas, nacionalidades, lenguas, clases [29].

21. La solidaridad en el cuerpo de Cristo afirmada por la comunión eucarística y la responsabilidad de los cristianos unos con respecto a otros y al mundo debería encontrar una expresión particular en las liturgias. Como ejemplos, se pueden citar: el perdón mutuo de los pecados, el beso de la paz, la ofrenda de los dones destinados a las comidas comunitarias y a la distribución a los hermanos necesitados, la oración en particular por aquellos que están en la miseria, el sufrimiento, el luto y la tristeza, la eucaristía llevada a los enfermos y a los prisioneros. Todos estos signos de amor fraterno en la eucaristía están directamente unidos al propio testimonio de Cristo que se hizo servidor: por la unión con El, los cristianos mismos participan de su condición de servidor. Dios por medio de Cristo participó de la condición humana; del mismo modo la liturgia eucarística debería estar próxima a las situaciones concretas y particulares de los hombres. En la Iglesia primitiva, el ministerio de los diáconos y de las mujeres diáconos era el específicamente responsable de manifestar este aspecto de la eucaristía. El ejercicio de semejante ministerio entre la mesa y la miseria humana expresa concretamente la presencia liberadora de Cristo en el mundo [30].

22. Según la promesa de Cristo cada fiel, miembro del cuerpo de Cristo, recibe en la eucaristía la remisión de los pecados y la vida eterna; es alimentado en la fe, la esperanza y el amor.

III. Las implicaciones de la Eucaristía.

A) LA EUCARISTIA, MISION EN EL MUNDO.

23. La misión es más que una consecuencia de la eucaristía. Cada vez que la Iglesia es verdaderamente Iglesia, la misión forma parte de su vida. En la eucaristía la Iglesia, es supremamente ella misma: está unida a Cristo y a su misión.

29. *Ibid.*, II 4, p. 105 [III 4, p. 63].
30. *Ibid.*, III 4, p. 106 [IV 4, p. 64].

Universidad Pontificia de Salamanca

24. El mundo está ya presente en la acción de gracias al Padre, donde la Iglesia habla en nombre de la creación entera; el mundo está presente también durante el memorial de Cristo, donde la Iglesia está unida a su gran sacerdote e Intercesor en su súplica por toda la humanidad; el mundo está todavía presente en el momento de la invocación por el don del Espíritu, en el que la Iglesia aspira a la santificación y a la nueva creación.

25. Reconciliados en la eucaristía, los miembros del cuerpo de Cristo son llamados a ser servidores de la reconciliación entre los hombres y testimonio de la alegría cuya fuente es la resurrección. Su presencia en el mundo implica su plena solidaridad con todos los hombres, que sufren y que esperan: pueden ser para estos signos del amor de Cristo que se ofreció como sacrificio en la cruz por toda la humanidad y que se da en la eucaristía.

26. La eucaristía es también la fiesta en la que la Iglesia expresa su alegría por todos los dones que recibe en el mundo.

B) LA EUCARISTIA, FIN DE DIVISIONES.

27. Cuando las Iglesias locales, por pequeñas que sean, participan de la eucaristía, realizan la experiencia de la totalidad de la Iglesia y la revelan en su plenitud: comparten la comunión con todos los miembros de la Iglesia universal, con su fe, su historia y sus dones de toda clase. Es por esto que las celebraciones eucarísticas tienen siempre una relación con la Iglesia entera que es necesario tener en cuenta, y a la Iglesia universal le concierne cada celebración eucarística. Desde el principio, el bautismo ha sido conocido como el sacramento por el que los creyentes son incorporados al cuerpo de Cristo y llenos del Espíritu Santo. Entonces, si una Iglesia, sus ministros y sus fieles niegan a otras Iglesias, a sus bautizados y a sus ministros, el derecho a participar en la eucaristía o a presidirla, la catolicidad de la eucaristía se oscurece. Por otra parte, en la medida en que una Iglesia pretenda ser una manifestación de toda la Iglesia, debería reconocer que la Iglesia universal está comprometida por sus reglas pastorales y administrativas [31].

31. *Ibid.*, II 3, p. 104 [III 3, p. 63].

Universidad Pontificia de Salamanca

IV. Las estructuras de la celebración eucarística.

28. La eucaristía es esencialmente un todo, comprendiendo en general en un orden que puede variar, las partes siguientes:

— proclamación de la palabra de Dios, de diversas formas;

— intercesión por toda la Iglesia y por el mundo;

— acción de gracias por las maravillas de la creación, de la redención y de la santificación (cuyo origen es la *berakah* de la tradición judía);

— palabras de Cristo para la institución del sacramento según la tradición neotestamentaria;

— *anámnesis* o memorial de los grandes actos de la redención: pasión, muerte, resurrección, ascensión de Cristo y pentecostés que ha conducido a la Iglesia a existir;

— invocación del Espíritu Santo sobre la comunidad y sobre los elementos del pan y del vino (la *epiclesis,* ya sea antes de las palabras de la institución, ya sea después del memorial), o alguna otra referencia al Espíritu Santo que exprese adecuadamente el carácter epiclético de la eucaristía;

— súplica para la venida del Señor y la manifestación de su Reino;

— «amén» de toda la comunidad;

— oración dominical;

— fracción del pan;

— comer y beber en comunión con Cristo y con cada miembro de la Iglesia [32];

— alabanza final.

Esta lista de momentos litúrgicos, no pretende excluir otros. Así, podríamos indicar todavía: la expresión del arrepentimiento, la declaración del perdón de los pecados, la afirmación de la fe en forma de credo, la celebración de la comunión de los santos, los signos de acción de gracias y de alabanza, la consagración de los fieles a Dios [33].

32. Grupo de Dombes, *o. c.* en nota 22, pp. 21-3. Este grupo ha tomado como base de trabajo el texto de Fe y Constitución de Bristol y de Lovaina. De ahí ciertas analogías en la estructura y desarrollo entre ambos documentos.

33. Bristol 1967, p. 11.

Universidad Pontificia de Salamanca

29. El movimiento de reforma litúrgica ha acercado a las Iglesias en su manera de celebrar la eucaristía. Sin embargo, debería ser reconocida como una realidad sana y enriquecedora la diversidad litúrgica compatible con nuestra fe eucarística común.

30. Las Iglesias deberían examinar de nuevo sus liturgias a la luz del acuerdo eucarístico obtenido ahora.

V. Recomendaciones.

31. La mejor vía hacia la unidad en la celebración eucarística y la comunión es la renovación misma de la eucaristía en las diversas Iglesias en lo concerniente a la enseñanza y a la liturgia.

32. La afirmación de una fe común a propósito de la eucaristía no implica la uniformidad en la liturgia ni en la práctica. Sin embargo, es evidente que la fe eucarística se profundiza y se clarifica solamente en la medida en que se celebre la eucaristía con suficiente frecuencia. Muchas de las diferencias teológicas, litúrgicas y prácticas provienen de la diversidad en la frecuencia de las celebraciones eucarísticas; por el contrario, muchas de estas diferencias encontrarían lugar en la unidad de la fe, si la eucaristía fuera celebrada por todos más a menudo.

33. La eucaristía es la celebración litúrgica nueva que Cristo ha dado a la Iglesia. Parece entonces normal que se celebre por lo menos cada domingo o una vez por semana. Y ya que es la comida sacramental nueva del pueblo de Dios, parece igualmente normal que cada cristiano reciba la comunión todas las veces que se celebre.

34. La forma de tratar los elementos del pan y del vino reclama una atención particular. Siendo el acto de Cristo la donación de su cuerpo y de su sangre, es decir de él mismo, la realidad dada bajo los signos de pan y vino, es su cuerpo y su sangre. Es en virtud de la palabra creadora de Cristo y por el orden del Espíritu Santo que el pan y el vino se hacen sacramento y por tanto «participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo» *(1 Cor.* 10, 16). Son en adelante en su verdad última, bajo el signo exterior, la realidad dada, y el Señor habita en ellos con

Universidad Pontificia de Salamanca

vistas a su consumición. Esto que es dado como cuerpo y sangre de Cristo continúa como cuerpo y sangre de Cristo y pide ser tratado como tal.

35. Dada la diversidad de prácticas de la Iglesia, pero como consecuencia del acuerdo precedente, es deseable:

— por un lado que se recuerde sobre todo en el catecismo y la predicación, que el destino primero de la reserva de elementos es su distribución a enfermos y ausentes;

— y que, por otro lado, se reconozca que la mejor manera de testimoniar el respeto debido a los elementos que han servido para la celebración eucarística es su consumición ulterior, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos [34].

36. A medida que las Iglesias en su experiencia de la eucaristía se aproxima a la plenitud que hay en Cristo, el problema de la intercomunicación se acerca a su solución [35].

34. Lovaina 1971, Istina 1971, p. 387.
35. Montreal 1963, 84 (p. 203).

Universidad Pontificia de Salamanca

MINISTERIO

Preámbulo.

1. Todo ministerio dentro de la Iglesia debe ser comprendido a la luz del Cristo que ha venido «no para ser servido, sino para servir» *(Marcos* 10.45). Es él quien dice: «como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros» *(Juan* 20.21). Así, nuestra vocación en Cristo, nos obliga a un compromiso humilde, que nos cuesta, y nos pone al servicio de las necesidades de la humanidad. Solamente así, podemos comprender el ministerio de todo el pueblo de Dios, y el carácter del ministerio particular de los que son llamados y puestos aparte, para servir y formar la Iglesia por medio de la distribución de los misterios de Cristo.

I. El Ministerio ordenado y la comunidad cristiana.

2. El ministerio ordenado debe ser entendido como un elemento de la comunidad. Para comprender al ministerio, es pues necesario partir de la naturaleza de la Iglesia, comunidad de creyentes. La mayoría de las Iglesias comparten hoy esta convicción. Es por esto, por lo que las consideraciones que siguen, tienen como punto de partida a la comunidad cristiana; después, intentan definir la naturaleza y las funciones del ministerio ordenado a la luz de esta comunidad.

A) LA COMUNIDAD CRISTIANA.

3. El Señor Jesucristo perdona los pecados y libera a los hombres de la dominación de las potencias de la destrucción, por medio de su Palabra y de su Espíritu; no cesa de reunir, en

Universidad Pontificia de Salamanca

un mundo dividido, comunidades de oración, pueblo único de Dios nacido de las aguas del bautismo; El los mantiene por la Palabra y por el Sacramento.

4. Ser miembro de la comunidad de la Iglesia implica estar en comunión con Dios Padre por Jesucristo y en el Espíritu Santo, lo que significa estar con Jesucristo en una relación de cohabitación. Esta comunión hace posible una experiencia privativa de la comunidad: efectivamente, ésta está fundada sobre la comunión con Dios y sobre el arrepentimiento, sobre el perdón mutuo y la aceptación de los unos por los otros; tiene como efecto la libertad y la nueva vida. El designio de Dios es que todos los hombres sean incorporados a esta comunidad.

5. Entre las características de la comunidad la apostolicidad ocupa un luagr central para la comprensión del ministerio. Cristo es el verdadero apóstol, que Dios, por medio del Espíritu Santo, envía al mundo. Por él el mundo es reconciliado con el Padre en comunión con el Espíritu Santo. Los apóstoles, que Cristo ha escogido y enviado para continuar esta misión de reconciliación, son los fundamentos de la comunidad creada por el Espíritu. Cristo ha dado a esta comunidad autoridad para llevar a cabo la misión apostólica. El Espíritu Santo pone en marcha esta misión comunicándose y manifestándose a ella.

6. De esta manera, la apostolicidad de la Iglesia está enraizada en la misión de Cristo e inseparablemente unida a la plenitud del testimonio y del servicio de los apóstoles. La comunidad cristiana debe esforzarse continuamente por ser fiel a este testimonio y a este servicio; de todos modos, su apostolicidad está sostenida en primer lugar por la presencia continuada de Cristo en su seno por la acción del Espíritu.

7. La comunidad cristiana se sitúa siempre en un entorno sociológico dado. Por esto, no puede ser descrita de manera adecuada en términos teológicos generales. Cuando nos ponemos a reflexionar sobre la naturaleza de la comunidad y sobre el lugar del ministerio particular dentro de ella, su expresión sociológica actual debe ser tomada en consideración. Es evidente que las formas de la comunidad han cambiado a lo largo de la historia. Y puesto que el ministerio particular debe estar al servicio de la comunidad en sus formas y aspectos concretos, las formas de este ministerio han cambiado y deberán aún cambiar.

Universidad Pontificia de Salamanca

8. En el siglo XX por ejemplo, las circunstancias geográficas, no corresponden ya como en otro tiempo, a ciertas entidades sociales. Continúa desarrollándose la urbanización y la moderna organización de la sociedad; por causa de la movilidad, de la dispersión y de la especialización que caracterizan a nuestra sociedad, las personas tienden a pertenecer a varias comunidades a la vez, de las cuales, ninguna está definida en principio en términos geográficos. Las sociedades rurales sufren también, cada vez más, esta evolución [36].

9. Las agrupaciones de fieles en torno a un pastor en comunidades relativamente homogéneas, allí donde aún existen y son auténticas, siguen siendo sin duda, expresiones vivas e importantes de la Iglesia. De todos modos, hoy en día, los cristianos son miembros de diversas y numerosas comunidades, tanto en el exterior como en el interior de la comunión cristiana. La gran movilidad característica de nuestro tiempo, permite también numerosas agrupaciones de cristianos sobre bases no geográficas. Muchos ministerios fecundos, aparecen dentro de estas nuevas comunidades.

10. Cristo envía a su Iglesia al mundo para que ella participe de su ministerio de reconciliación y de liberación, y el hecho de ser miembro de las diversas comunidades obliga a poner en el centro de la comunión cristiana muchas de las preocupaciones humanas más urgentes. La Iglesia debe tomar en serio las necesidades, las preocupaciones y las esperanzas propias de su entorno cultural; estas preocupaciones pueden llegar a ser las de toda la Iglesia. La dispersión cotidiana de los cristianos entre estas numerosas comunidades les provee de nuevas posibilidades de participar en los movimientos que velan por el desarrollo del hombre, por su liberación, por el despertar de su conciencia y por el servicio. También a través de estos grupos, Cristo construye su reino en el corazón de los hombres «para reunir todas las cosas en él».

B) EL MINISTERIO DE TODO EL PUEBLO DE DIOS.

11. La Iglesia en tanto que comunión en el Espíritu Santo, está llamada a proclamar y a prefigurar el Reino de Dios, anunciando el Evangelio al mundo y estando edificada como Cuerpo

36. Lovaina 1971, Istina 1971, p. 380.

Universidad Pontificia de Salamanca

de Cristo. Dentro del cuadro de estas dos misiones, cada miembro del cuerpo está llamado a vivir su fe y a dar cuenta de su esperanza. Cada uno se mantiene al lado de los hombres y de las mujeres, con sus alegrías y sus sufrimientos y da testimonio entre ellos por medio de un servicio de amor fraterno; cada uno lucha con los oprimidos con vistas a esa libertad y a esa dignidad prometidas con la venida del reino.

12. La proclamación del Evangelio, el servicio al mundo y la edificación de la comunidad, exigen numerosas actividades permanentes o provisionales, espontáneas o institucionalizadas. Para satisfacer estas necesidades, el Espíritu concede a la Iglesia dones diversos y complementarias. Estos carismas son dados por Dios a personas para el bien común de su pueblo: se manifiestan concretamente por el servicio dentro de la comunidad cristiana y en el mundo. Todos son dones del Espíritu mismo. Es por esto por lo que el ministerio ordenado no puede ser comprendido o ejercido separadamente del ministerio general de todo el pueblo.

C) LA BASE Y LA FUNCION DEL MINISTERIO ORDENADO.

13. Para que su obra de salvación pueda ser proclamada y atestiguada hasta los confines de la tierra y que sus frutos puedan ser ofrecidos al hombre, Cristo ha elegido apóstoles y les ha confiado la palabra de la reconciliación [37]. En las primitivas comunidades cristianas, los apóstoles cumplían una función única y fundamental, que no podía ser traspasada. De todos modos, en la medida en que ellos poseían la responsabilidad particular (pero no exclusiva) de proclamar el mensaje de reconciliación, de establecer Iglesias y edificarlas en la fe apostólica, su ministerio debía de tener una continuación. Aunque una diversidad de dones se manifestaran dentro de la Iglesia primitiva, el Nuevo Testamento sienta como hecho las diferencias del ministerio particular; se establecen distinciones en el servicio [38]. Este ministerio particular era entonces esencial y se convierte en esencial para todo tiempo y toda circunstancia. Este ministerio es ejercido por personas que pertenecen a la comunidad, que son llamadas y que reciben los dones y la autoridad para transmitir el testimonio viviente de los apóstoles.

37. Lovaina 1971, *ibid.*, p. 380.1.
38. Lovaina 1971, *ibid.*, p. 386.

Universidad Pontificia de Salamanca

14. Cristo, por medio del Espíritu Santo, estimula, fortifica y envía a aquellos a los que ha llamado para este ministerio particular, haciéndoles embajadores de su mensaje y de su obra. Las personas llamadas a este ministerio están encargadas de servir a la obra del Señor, siguiéndole, pareciéndose a él y proclamando su nombre. La presencia de este ministerio dentro de la comunidad significa la prioridad de la iniciativa y de la autoridad divina en la existencia de la Iglesia. Así, sea cual fuera la diversidad de funciones dentro de la comunidad cristiana, el servicio específico del ministerio ordenado es el de reunir a la comunidad y servirla, mostrándole su dependencia fundamental de la protección de Jesucristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad.

15. La función esencial y específica del ministerio particular es: reunir y construir la comunidad cristiana, proclamando y enseñando la Palabra de Dios, presidiendo la vida litúrgica y sacramental de la comunidad eucarística.

La comunidad cristiana y el ministerio particular están en mutua relación. Por una parte, el ministro no puede existir ni llevar a cabo su tarea aisladamente. Necesita el sostén y el apoyo de la comunidad. Por la otra, la comunidad cristiana tiene necesidad del ministerio particular, cuyo servicio es coordinar y unir los diversos dones dentro de la comunidad, fortificar y poner en acción el ministerio de todo el pueblo de Dios. Pero sobre todo, esta relación y dependencia mutua manifiestan que la Iglesia no es dueña de la Palabra y de los Sacramentos, ni fuente de su fe, de su esperanza, ni de su unidad. Vida cristiana y ministerio son recibidos de Cristo viviente en su Iglesia.

16. Dios selecciona a personas con vistas a este ministerio particular: esto exige de la Iglesia un reconocimiento por su parte del que encontramos ya un antecedente en la época apostólica (cf. por ejemplo *2 Tim.* 1, 6 ss.) y que más tarde fue comúnmente entendido como una ordenación.

D) MINISTERIO Y AUTORIDAD.

17. La selección para el ministerio particular implica a la vez consagración al servicio y autoridad para ejercerlo. Puesto que todo ministerio está enraizado en el de Jesucristo, su cualidad esencial viene ilustrada por las palabras de Jesús: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» *(Lc.* 22, 24). La misión

Universidad Pontificia de Salamanca

que Cristo ha dado a sus apóstoles se sitúa bajo esta luz: «Como tú me has enviado al mundo, dice Jesús al Padre, así los he enviado yo al mundo; por ellos me santifico yo mismo, a fin de que ellos sean también santificados en la verdad» *(Jn.* 17, 18-19). Y San Pablo acepta así su ministerio de apóstol, que lo describe como una participación en la pasión de Cristo: «Nosotros llevamos por todos los sitios y siempre los sufrimientos y muerte de Jesús, para que la vida de Jesús sea también manifestada en nuestro cuerpo» *(2 Cor.* 4, 10).

18. El ejercicio de este ministerio tiene una autoridad que pertenece a fin de cuentas a Cristo que la ha recibido del Padre *(Mt.* 18, 18). En este sentido, es autoridad divina. Mientras tanto, como la ordenación es esencialmente una selección por medio de la oración pidiendo los dones del Espíritu Santo para la continua constitución y edificación del cuerpo, la autoridad del ministerio ordenado no debe ser entendida como propiedad particular de la persona ordenada; ella pertenece al conjunto de la comunidad dentro de la cual y para la que el ministro es ordenado. La autoridad en nombre de Dios implica en su ejercicio la participación de toda la comunidad. El ministro ordenado manifiesta y ejerce la autoridad de Cristo precisamente en la forma en que Cristo ha revelado al mundo la autoridad de Dios: en y por la *comunión.*

19. Esto en la práctica significa, que el ministerio ordenado no tiene autoridad más que en y a través de la comunidad concreta a la que pertenece. El ministro ordenado no es ni un autócrata ni un funcionario anónimo. Está unido a los fieles en interdependencia y reciprocidad, aunque su papel propio sea un papel de dirección y enjuiciamiento. Unicamente si la autoridad del ministro ordenado encuentra un auténtico reconocimiento en la comunión de la comunidad, esta autoridad estará protegida de las distorsiones de la dominación.

E) MINISTERIO Y SACERDOCIO.

20. Aunque el Nuevo Testamento no utiliza jamás el término «sacerdote-hiereus» o «sacerdocio-hierateuma» para designar al ministro ordenado o al ministerio, la tradición no ha temido el usarlas. Si las Iglesias surgidas de la Reforma evitan la palabra sacerdocio para designar al ministerio ordenado, las Iglesias que pertenecen a la tradición católica la emplean de diver-

Universidad Pontificia de Salamanca

sas formas: el ministerio sacerdotal, el sacerdocio ministerial, o más recientemente, el ministerio del sacerdocio. La búsqueda de una reconciliación entre los ministerios, hace particularmente útil una discusión de estos términos.

21. Esta manera de expresarse refiere siempre la función de los sacerdotes a una realidad sacerdotal que es el fundamento de su sacerdocio, pero que a la vez les sobrepasa: el sacerdocio único de Cristo y el sacerdocio real y profético, común y universal de los bautizados *(1 Petr.* 2, 9; *Apoc.* 1, 6.3, 10.20, 6). El sacerdocio de Cristo y el de la comunidad de los bautizados tienen una función de sacrificio y de intercesión. Igual que Cristo se ofrece él mismo por todos los hombres, lo mismo el cristiano ofrece todo su ser como un sacrificio viviente *(Rom.* 12, 1). Del mismo modo que Cristo intercede ante el Padre por todos los hombres, igual el cristiano ora por la liberación de sus hermanos los hombres. El ministro que participa, como cada cristiano, en el sacerdocio de Cristo y en el sacerdocio de todo el pueblo de Dios, lleva a cabo su ministerio sacerdotal particular consolidado, construyendo y expresando el sacerdocio real y profético de los fieles, por medio del servicio al evangelio, a través de la presidencia de la vida litúrgica y sacramental de la comunidad eucarística, y por su plegaria de intercesión.

22. El ministerio ordenado es pues de una naturaleza totalmente nueva y diferente en relación al sacerdocio sacrificial del Antiguo Testamento. En tanto que ofrece su vida por el servicio de su misión en el mundo y por la edificación de la Iglesia, el ministro es, como dice San Pablo hablando de sí mismo, «liturgia de Jesucristo para las naciones, cumpliendo la función de sacerdote como en el evangelio de Dios, para que tenga lugar la ofrenda de las naciones, agradable y santificada en el Espíritu Santo» *(Rom.* 15, 16).

F) LA DIVERSIDAD DEL MINISTERIO.

23. Hasta aquí, la discusión ha estado centrada sobre el único ministerio ordenado que podemos discernir dentro de las Iglesias bajo distintas formas y estructuras. La forma que tome el ministerio ordenado dentro de una tradición eclesial dada, es debida a la interacción de tres elementos:

1) La donación del mandato por Cristo y la recepción del Espíritu Santo.

Universidad Pontificia de Salamanca

2) La evolución de las estructuras de la sociedad.

3) Las respuestas de la Iglesia, conducida por el Espíritu, a la evolución de estas estructuras dentro del entorno social.

24. Cuando observamos la diversidad de formas que puede tomar el ministerio ordenado según las Iglesias, aparece de manera evidente que esta diversidad está unida a particularismos históricos y culturales de cada una de estas Iglesias. Cada caso revela lo que podríamos llamar una «cultura teológico-eclesial» particular, es decir, un conjunto hecho de teología, de piedad, de tradición litúrgica, de vida comunitaria, de origen geográfico, de leyes y de jurisprudencia. Así, la diversidad de estructuras del ministerio forma parte de una diversidad eclesial más compleja, compuesta de estilos y de tipos que reflejan profundas diferencias de naturaleza teológica, sociológica y psicológica. Los límites de la diversidad del ministerio están determinadas, sin embargo, por el mandato apostólico, la acción del Espíritu Santo y el hecho de que los principales modelos de dirección dentro de la sociedad no varían hasta el infinito.

25. La pluralidad de culturas eclesiales y estructuras del ministerio, no disminuye sin embargo en nada la realidad del ministerio único descubierto en Cristo y constituido por el Espíritu Santo en la misión dada a los apóstoles. Entre las diferentes estructuras del ministerio, es la forma del triple ministerio —obispo, presbítero, diácono— el que predomina. Sin embargo sería falso excluir otras formas del ministerio que se encuentran en las Iglesias. Dentro de una misma comunión de fe, es posible tener codo con codo, diferentes estilos de vida eclesial y de estructuras del ministerio, sin que una de ellas deba servir de modelo a las otras.

26. Existe una unidad en la diversidad de estructuras ministeriales, en cuanto que los elementos esenciales del ministerio pueden siempre ser identificados en la pluralidad multiforme de estilos principales de estructura. Sería difícil imaginar una estructura del ministerio que no incorporase al episcopado, como vigilancia sobre la Iglesia y sobre la celebración del misterio cristiano, que pertenecen al evangelio, o que no comprendiese la función presbiterial entendida como proclamación del evangelio y administración de sacramentos. Las funciones episcopal y presbiteral de la Iglesia deben ser concebidas, una y otra, como una *diakonía,* es decir, como un servicio que compromete y que es

Universidad Pontificia de Salamanca

llevado a cabo, para la comunidad de la Iglesia y para el mundo, a través de la proclamación y la actualización del evangelio. En el curso de la historia la función de la *diakonía* ha encontrado una expresión en el ministerio del diácono y de la diaconía. De veinte años a esta parte, muchas Iglesias, independientemente las unas de las otras, han prestado atención a la posible renovación de este ministerio.

II. La sucesión apostólica.

27. La manifestación principal de la sucesión apostólica se encuentra en toda la vida de la Iglesia. Esta sucesión es una expresión de la permanencia y, por esto mismo, de la continuidad de la misión de Cristo en la cual participa la Iglesia. Esta participación está enraizada en el don del Espíritu Santo, en el envío de los apóstoles y de sus sucesores, y encontrará su perfección en la realización total del Reino de Dios.

28. La plenitud de la sucesión apostólica de toda la Iglesia implica la continuidad de los caracteres permanentes de la Iglesia de los apóstoles: el testimonio de la fe apostólica, la proclamación y la interpretación actual del Evangelio apostólico, la transmisión del cargo ministerial, la vida sacramental, la comunión del amor fraternal, el servicio junto a los necesitados, la unidad entre las Iglesias locales y el reparto de los dones que el Señor ha dado a cada uno.

29. El ministerio ordenado participa en diversos grados de todas estas características. El es el instrumento, autorizado y responsable, que está al servicio de su conservación y de su actualización. La transmisión organizada del ministerio es así un signo visible a la vez de la continuidad de toda la Iglesia y de la participación y contribución efectivas del ministerio a esta continuidad. En el caso en que esta transmisión ordenada falte, una Iglesia debe preguntarse si la apostolicidad puede ser mantenida en su plenitud Por otra parte, si el ministerio no está adecuadamente al servicio de la apostolicidad de la Iglesia, una Iglesia se preguntará si sus estructuras ministeriales deben mantenerse sin cambio.

30. En las circunstancias históricas particulares de la Iglesia en crecimiento, durante el período post-apostólico, la suce-

Universidad Pontificia de Salamanca

sión de los obispos se convirtió en una de las vías dentro de las cuales se expresaba la apostolicidad de la Iglesia. Esta sucesión debía servir, simbolizar y salvaguardar la fe y la comunión apostólica. Ciertas tradiciones cristianas creen que esta fe y esta comunión han sido preservadas de manera única por esta forma de sucesión del ministerio, incluso aún cuando interpretaciones y concepciones diferentes sobre esta sucesión se hayan manifestado en el seno de dichas tradiciones.

31. Hoy día, los especialistas son cada vez más unánimes en reconocer que el Nuevo Testamento presenta diferentes tipos de organización de la comunidad cristiana según los autores, los lugares y las épocas consideradas. Por más que haya habido, dentro de las Iglesias locales fundadas por apóstoles como por ejemplo Pablo, personas revestidas de autoridad, se indican muy pocas cosas sobre la manera en que estaban estructuradas y sobre las exigencias relativas a la presidencia de la eucaristía.

Sobre esta base y a lo largo de la historia, especialmente a lo largo del siglo XVI, múltiples formas de orden eclesiástico se han desarrollado: el orden episcopal, el presbiteral, el congregacionalista, para no citar más que algunos; cada uno tiene sus ventajas y sus desventajas.

32. Numerosos especialistas están igualmente de acuerdo sobre el hecho de que, si bien la ordenación de los ministros por los obispos, ha sido desde muy temprano una práctica casi universal en la Iglesia, es imposible probar que tal orden eclesiástico existía en toda la Iglesia, desde los tiempos más antiguos. De hecho se sabe que en la era post-apostólica incluso esta práctica no fue la regla más que después de un cierto tiempo. Por otra parte se conocen con seguridad casos dónde, en la historia de la Iglesia de occidente, son los sacerdotes y no los obispos los que ordenaban a otros sacerdotes para el servicio del altar con una dispensa papal.

33. Estas indicaciones no implican una devaluación de la aparición y de la aceptación general del episcopado en la historia. Indican simplemente que la Iglesia ha sido capaz de responder a las necesidades de situaciones históricas específicas en la evolución de estructuras de su ministerio. Se desprende que la fidelidad a la tarea fundamental y a la estructura del ministerio apostólico puede ser combinada con una apertura a expresiones diversas y complementarias de este ministerio. Ta-

Universidad Pontificia de Salamanca

les perspectivas, asociadas a una comprensión más global de la apostolicidad de la Iglesia, de los medios de preservarla y de asegurar su actualización, han conducido a ciertas modificaciones de posiciones reconocidas en el pasado.

34. (a) Una tendencia aparece cada vez más frecuentemente entre los teólogos en ciertas Iglesias que han conservado el episcopado histórico: la sucesión episcopal se interpreta como un signo eficaz, y no como una garantía, de la continuidad de la Iglesia en la fe y la misión apostólicas; esta continuidad se manifiesta en la doctrina, la proclamación de los sacramentos, el culto, la vida y el servicio. Estos teólogos consideran que la sucesión de ministerios que poseen la plenitud de la *episcopé* es un don de Dios que es preciso conservar.

35. (b) Muchos consideran posible reconocer una continuidad de fe, de misión y del ministerio apostólicos en las Iglesias que no han conservado la forma histórica del episcopado. Esta posibilidad de reconocimiento, está reforzada por el hecho de que las funciones y la realidad del episcopado han sido conservadas en muchas de estas Iglesias, sea o no empleado el término «obispo». La ordenación por ejemplo, es siempre conferida allí por personas a las cuales la Iglesia reconoce la autoridad para transmitir la misión del ministerio.

36. (c) Muchos, además, están cada vez más atentos al hecho de que las formas tradicionales de transmisión del mandato ministerial, tanto en las Iglesias con estructura episcopal como en las otras, no son necesariamente exclusivas. En situaciones particulares, por ejemplo, puede aparecer un ministerio, que es aceptado por una comunidad a causa de su autoridad, y únicamente más tarde recibir una forma de reconocimiento oficial. En otras circunstancias, nuevas formas de ministerio son suscitadas por el Espíritu Santo; la Iglesia debería reaccionar con respecto a estos ministerios, no apagando el Espíritu, sino más bien acogiéndolos como un enriquecimiento de su vida y de su servicio.

37. La importancia del episcopado histórico no es disminuida por los descubrimientos arriba mencionados. Por el contrario, esta nueva comprensión ha permitido a las Iglesias, que no habían conservado el episcopado histórico, apreciarlo como un signo de la continuidad y de la unidad de la Iglesia. Cada vez un mayor número de Iglesias, que comprenden a las que participan

Universidad Pontificia de Salamanca

en las negociaciones para la unión, se declaran dispuestas a ver en el episcopado un signo preeminente de la sucesión apostólica de toda la Iglesia en la fe, la vida y la doctrina; este hecho, lo consideran como una realidad hacia la que hay que tener en el caso en que no existiera. La única cosa que consideran incompatible con la investigación histórica y teológica contemporánea es la idea según la cual la sucesión episcopal sería idéntica a la apostolicidad de toda la Iglesia y la contendría.

III. La Ordenación.

A) EL SENTIDO DE LA ORDENACION.

38. La Iglesia, al ordenar a algunos de sus miembros para el ministerio en nombre de Cristo, se esfuerza por proseguir la misión de los apóstoles y por seguir fiel a sus enseñanzas. El acto de la ordenación atestigua que la Iglesia está unida a Jesucristo y al testimonio apostólico, recordando a la vez que el Señor resucitado es el que realmente ordena y dispensa el don del ministerio. Confiriendo la ordenación, la Iglesia vela, conducida por el Espíritu, por el fiel anuncio del evangelio y por el servicio humilde en nombre de Cristo. La imposición de las manos puede ser concebida, como signo del don del Espíritu Santo que hace visible el enraizamiento del ministerio en la revelación llevado a cabo por Cristo y que recuerda a la Iglesia que debe mirarle como fuente de su misión [39].

39. Propiamente hablando, la ordenación expresa así una acción llevada a cabo por Dios y por la comunidad: esta acción inaugura una relación en la cual, la persona ordenada es fortificada por el Espíritu, para el cumplimiento de su tarea y sostenida por el reconocimiento y las oraciones de la comunidad.

40. Esta idea fundamental ha sido elaborada teológica y litúrgicamente de muchas maneras. En la discusión ecuménica se hace cada vez más importante el comprender cómo ocurre el proceso de esta elaboración y el darse plena cuenta de sus consecuencias. Más allá de sus definiciones etimológicas o de las propuestas por los diccionarios, las palabras se convierten en portadoras de metáforas implícitas, en vehículos de presu-

39. Lovaina 1971, *ibid.*, p. 387.

Universidad Pontificia de Salamanca

puestos inconscientes, a propósito de las relaciones humanas y del funcionamiento de las instituciones sociales nacidas de culturas que se han desarrollado en períodos y lugares diferentes. El último término de una palabra considerada como adquisición tiene a menudo una influencia oculta sobre la manera en que esta palabra se combina con otras para formar estructuras de pensamiento más complejas. Esto es igualmente válido para la combinación de actos simbólicos que van a constituir las liturgias.

41. Profundos estudios han sido ya consagrados a los contextos y a los sentidos de las palabras hebreas, griegas y latinas unidas a la ordenación. Es evidente que hay considerables diferencias entre el marco cultural del *cheirotonein* griego y del *ordo* u *ordinare* latino. El uso del Nuevo Testamento de la primera palabra se apropia de su sentido laico inicial de «designación» *(Hech.* 14, 23; *2 Cor.* 8, 19), que deriva del sentido original de tender la mano, ya para designar a una persona, ya para dar su voto. Algunos sabios ven en *cheirotonein* una referencia a la imposición de las manos por el hecho de la descripción literal de estas acciones en casos aparentemente paralelos *(Hech.* 6, 6; 8, 17; 18, 19; 13, 3; 19, 6; *1 Tim.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 6). Pero el sentido actual de *cheirotonein* no debe necesariamente ir más allá de la idea de designación, sin referencia ni a una teoría ni a su puesta en práctica. Por otra parte, *ordo* y *ordinare* son palabras derivadas de la ley romana y transmiten la idea del status especial de un grupo diferente de la plebe; así por ejemplo, la expresión *ordo clarisimus* designaba al senado romano. El punto de partida de toda construcción conceptual que utilice estas palabras influirá profundamente en lo que es considerado como adquirido en el pensamiento y en la acción que de ahí resulte.

42. Análisis parecidos podrían ser hechos a propósito de metáforas sociológicas sobreentendidas en muchas de las palabras utilizadas en esta discusión: clero, ministro, episcopé, diácono... Es, por supuesto, normal considerar que Dios puede hacer uso «sacramental» de metáforas humanas, por lo mismo que hace uso sacramental de productos del trabajo del hombre como el pan y el vino. La obra de la gracia está presente «en, con, y a través» del lenguaje y de las convenciones sociales. Al mismo tiempo, sin embargo, interesa darse cuenta del hecho de que tales presupuestos inconscientes pueden condicionar la discusión teológica. Las metáforas sociológicas son inevitables si

Universidad Pontificia de Salamanca

creemos que Dios ha entrado en nuestra historia social, que es lo que la teología y la liturgia intentan representar.

43. Las palabras originarias del Nuevo Testamento, utilizadas para describir la ordenación, son generalmente simples y descriptivas. El hecho de la designación es resaltado. La imposición de las manos está descrita. Sobre la base única del testimonio neo-testamentario, parece pues imposible justificar una teoría particular, sea «católica» o «protestante», de la ordenación. Así cuando la teoría y la práctica de la ordenación son elaboradas, como deben serlo para hacer frente a nuevas condiciones y aperturas posibles, hace falta ser plenamente consciente del proceso intelectual utilizado. Un esfuerzo mutuo tendiendo a revelar las dimensiones implícitas, inconscientes e inexpresadas de lo que pensamos y hacemos, bien podría formar parte del diálogo ecuménico. Un esfuerzo en este sentido, podría a la vez romper barreras y revalorizar la riqueza de símbolos y experiencias que tenemos en común.

B) EL ACTO DE LA ORDENACION.

44. El acto de la ordenación es a la vez: invocación del Espíritu *(epiclesis),* signo sacramental, reconocimiento de los dones y compromiso. Es:

45. (a) Una invocación dirigida a Dios para que confiera el poder del Espíritu Santo al nuevo ministro en su nueva relación con la comunidad local, la Iglesia universal y el mundo. La alteridad de la iniciativa divina, de la que el ministerio ordenado es un símbolo, es aquí reconocida en el mismo acto de la ordenación. «El Espíritu sopla donde quiere» *(Jn.* 3, 3) y la invocación del Espíritu implica que el otorgamiento a la súplica de la Iglesia depende de manera absoluta de Dios. Esto quiere decir que el Espíritu puede poner en movimiento nuevas fuerzas y abrir nuevas posibilidades «infinitamente más allá de lo que pedimos y pensamos» *(Ef.* 3, 20).

46. (b) Un signo del otorgamiento a esta súplica por el Señor, que otorga el don del ministerio. Aunque el otorgamiento de la *epiklesis* de la Iglesia depende de la libertad de Dios, la Iglesia ordena convencida de que Dios, fiel a su promesa en Cristo, entra sacramentalmente en las formas contingentes e históricas de las relaciones humanas y las utiliza para sus fines. La ordenación es un signo realizado en la certidumbre de fe de que la

Universidad Pontificia de Salamanca

relación espiritual significada está presente en, con y a través de las palabras expresadas, los gestos realizados y las formas eclesiásticas empleadas.

47. (c) Un reconocimiento por la Iglesia de su discernimiento de los dones del Espíritu en el que es ordenado, y el compromiso simultáneo de la Iglesia y del que ha recibido la ordenación en las pruebas y en las satisfacciones que implica la nueva relación establecida entre ellos. Al recibir, por el acto de la ordenación al nuevo ministro, la comunidad reconoce sus dones y se compromete a responsabilizarse de una actitud de apertura para con él. Por lo mismo, el que ha recibido la ordenación ofrece sus dones a la Iglesia y se compromete a hacer frente a las cargas y posibilidades que le confiere su nueva autoridad y responsabilidad.

48. Para mostrar que el ministerio no ha sido puesto a parte para llevar una existencia cristiana de un grado superior, sino para servir en la Iglesia, y para vivir esta verdad, es importante que toda la comunidad participe en todo el proceso de la ordenación. Es necesario poner el acento constantemente sobre el hecho de que la ordenación no ha tenido lugar *enfrente de* la comunidad ni en su presencia únicamente, sino que es más bien, la interpelación a una persona colocada dentro de la misma asamblea. Es igualmente importante que la comunidad participe en la vocación, la elección y la formación del candidato a la ordenación, conservando así el sentido fundamental de la llamada al ministerio. Esto significa algo más que la simple introducción de una frase o dos en la liturgia y que la ordenación sea en presencia de laicos, por más que estos elementos tengan por supuesto su importancia [40].

49. Una larga y antigua tradición cristiana coloca a la ordenación dentro del contexto del culto y en particular dentro de la celebración eucarística. Al situar la ordenación dentro de este contexto, se mantiene la idea de que la ordenación es un *acto de toda* la comunidad y que no solamente concierne a un determinado orden dentro de esta comunidad, o a la persona ordenada. Incluso, si se piensa que el acto de la ordenación concierne a un orden especial dentro de la Iglesia, es importante el acordarse siempre de que la comunidad entera participa en este

40. Lovaina 1971, *ibid.*, p. 391.2.

Universidad Pontificia de Salamanca

acto. La ordenación asociada a la eucaristía recuerda a la Iglesia que se trata de un acto que inicia a una persona en un *servicio de la koinonia* (de la comunión), servicio llevado a cabo a la vez para Dios y para el prójimo. Lo que la eucaristía expresa *por excelencia* es esta *koinonia* y es, al unir la ordenación a la eucaristía cuando se evoca esta dimensión del ministerio. Celebrando la ordenación durante un servicio eucarístico, se anuncia también a la Iglesia que el ministerio ordenado está puesto a parte para recordar al propio ministerio de Cristo y no a ningún otro. El acto de la ordenación situado dentro del contexto del culto, especialmente en la celebración de la eucaristía, remite a Dios mismo: la persona ordenada está consagrada al servicio del «servidor» que se ofrece el mismo por la salud del mundo [41].

C) LAS CONDICIONES DE LA ORDENACION.

50. De lo que acaba de ser dicho a propósito de la ordenación se desprende que ciertas condiciones previas y ciertas exigencias referentes al candidato a la ordenación son indispensables, mientras que otras no lo son. Hoy en día es particularmente importante tener claro este punto, dado el gran número de nuevas formas de ministerio experimentadas por las Iglesias en su aproximación al mundo moderno. Las siguientes observaciones referentes a las exigencias fundamentales merecen ser tomadas en consideración.

51. (1) El candidato a la ordenación debe haber sido llamado por el Señor para consagrarse al tipo particular de ministerio que implica su ordenación. Esta llamada habrá sido percibida por el candidato, por la comunidad cristiana y por sus directores espirituales. Es discernida por la oración personal y la reflexión tanto como por las sugestiones, el ejemplo, el estímulo y los consejos provenientes de la familia, de amigos, de profesores, de la escuela, de la comunidad parroquial, del seminario. Esta llamada será puesta a prueba, alimentada, confirmada y a veces modificada, en particular durante los años de formación.

52. (2) La Iglesia debe poder esperar del candidato, con confianza, que se comprometa en la tarea para la que es llamado y

41. Lovaina 1971, *ibid.*, p. 390.1.

Universidad Pontificia de Salamanca

ordenado. Esta debe estar claramente unida a la misión de la Iglesia, sea cual fuere el carácter innovador del tipo de actividad propuesta. Consiste principalmente en reunir y construir una forma de comunidad cristiana en misión. Debe permitir ayudar a los miembros de la comunidad a ejercer más plenamente su propio ministerio, cada uno o cada una en la esfera de actividad que le es propia.

53. (3) El candidato debe ser capaz de cumplir su ministerio dentro de una inteligente fidelidad al evangelio de Cristo y a su Señorío en las situaciones concretas en las que ejerce su servicio. Debe ser capaz de leer y de discernir los signos de los tiempos. Para esto debe estar preparado de manera apropiada por el estudio de las Escrituras y de la teología, así como por un adecuado conocimiento de las realidades sociales y humanas que se encuentran en las situaciones concretas.

54. (4) Independientemente del tipo de su actividad profesional, el candidato debería estar provisto de los dones fundamentales del Espíritu: lealtad, honestidad, sentido de la oración, paciencia, resistencia, valor, humildad, esperanza. Está llamado, a pesar de su debilidad, su locura y su pecado, a ser signo de la invitación de Dios al perdón y al arrepentimiento. A menudo su ministerio se cumplirá mejor en la escucha paciente y en la búsqueda perseverante que por medio de numerosas palabras y de firmes afirmaciones.

55. (5) El candidato, a la vez que cumple la tarea que se le ha encargado, deberá poder vivir y actuar en una relación de responsabilidad mutua tanto con los miembros del pueblo de Dios como con aquellos y aquellas que han sido igualmente llamados a los ministerios.

56. He pues aquí algunas de las condiciones que parecen indispensables para la ordenación. Otras consideradas por la tradición como necesarias, deberían ser repensadas y modificadas dentro del contexto de la evolución actual de situaciones y de formas nuevas que toma el ministerio:

57. (a) Tanto el celibato como el matrimonio son vocaciones de Dios y dones del Espíritu. Uno y otro pueden ser utilizados por Dios para bendecir al ministerio ordenado y enriquecer su ministerio.

Universidad Pontificia de Salamanca

58. (b) El programa académico al que será sometido el candidato debe ser flexible, y debe admitirse una gran elasticidad en cuanto a las exigencias en lo que concierne a los diplomas. Es evidente que el ministro ordenado necesita una competencia apropiada al tipo de ministerio emprendido y una formación intelectual tanto para la comprensión de las preguntas que hacen los hombres, como para la búsqueda, con ellos, de respuestas teológicas. No es necesario sin embargo, concluir de esto, que la competencia y la formación sólo se adquieren por estudios formales, títulos académicos o métodos preestablecidos de preparación. La gran diversidad de las situaciones y de los grupos, en donde se ejerce el ministerio, exige diferentes tipos de preparación al ministerio. Los ministerios en equipo verán su potencial de servicio grandemente enriquecido, si la formación de los que en él participan es diversa. Lo que aquí se dice no disminuye en nada la importancia para la Iglesia de tener doctores en teología, especialistas en interpretación de las Escrituras o expertos en otras disciplinas. Se trata, más bien, de poner el acento sobre esta verdad según la cual, algunas clases de ministerios podrían exigir otras capacidades, entre ellas, una profunda experiencia del mundo secularizado.

59. (c) No es indispensable que los ministerios sean siempre financiados por la Iglesia. En efecto, el apoyo financiero de la Iglesia al ministerio ordenado no es esencial y puede incluso a veces disminuir su eficacia. Aún quedando como evidente que la Iglesia debe asumir la responsabilidad financiera de la existencia de sus servidores, el apoyo financiero puede provenir de otras fuentes, y principalmente de un trabajo realizado por el mismo ministro, a condición de que este trabajo permanezca subordinado al fin para el que el ministro ha sido ordenado. Esta posibilidad es descrita a menudo como el «ministerio de constructor de tiendas», a imitación de San Pablo.

60. (d) El ministerio puede ser ejercido durante todo el tiempo o sólo un cierto tiempo; estas dos posibilidades deben ser aceptadas. Nada en las Escrituras exige que los ministros trabajen durante todo el tiempo al servicio de la Iglesia. Los ministros, que ocupan todo el tiempo, tienen sus ventajas y pueden ser indispensables en ciertas circunstancias. Hay otras circunstancias en las que un compromiso por un tiempo parcial para el ministerio pastoral es posible e incluso fructuoso. La experiencia secular adquirida por el ministro en el marco de tales dispo-

Universidad Pontificia de Salamanca

siciones puede enriquecer su ministerio; además, su trabajo en el mundo secular puede ser en beneficio del evangelio. Es evidente de todos modos que los nuevos problemas que pueden presentarse al ministro comprometido en un trabajo secular exigen un atento estudio, emprendido dentro de un espíritu de simpatía.

61. (e) Si un gran número de candidatos son ordenados con vistas a un servicio dentro del cuadro de la organización visible de la Iglesia, la posibilidad de una ordenación para el ministerio de la palabra y de los sacramentos fuera de la organización eclesial debe siempre permanecer abierta. Tales ministros ordenados podrían entonces vivir y trabajar, por ejemplo, como albañiles, jefes de industrias, autores de obras para la televisión, etc.

62. (f) Aunque el compromiso inicial en el ministerio debe hacerse normalmente sin reservas ni límites de tiempo, un cese temporal no es incompatible con la ordenación, y este cese, pedido por motivos válidos, debería poder ser concedido. Puede haber también casos en los que un ministro ordenado desee abandonar el ejercicio de su ministerio específico; una demanda presentada por razones graves debería ser otorgada sin vergüenza ni reproches. Tal proceder no significa necesariamente que el servicio del ministro no haya sido bendecido por el Espíritu Santo o que el acto inicial de ordenación fuera un error; tampoco significa que el status particular de la persona ordenada y su relación especial con la comunidad, constituidas por la ordenación, dejan de existir. La toma de un nuevo ministerio no implicará una nueva ordenación.

63. Como conclusión, es importante recordar que todos los ministerios, antiguos y nuevos, para los cuales hombres y mujeres han sido ordenados y en los que se han comprometido, deben ser considerados por la Iglesia iguales en importancia y gozando de los mismos derechos. Ni los ministerios parroquiales ni los ministerios experimentales y especializados, deben gozar dentro de la Iglesia de un prestigio que iría en detrimento de los otros.

D) LA ORDENACION DE LAS MUJERES.

64. Hombres y mujeres deben descubrir la plena significación de su contribución específica al ministerio de Cristo. La

Universidad Pontificia de Salamanca

Iglesia tiene derecho al tipo de ministerio que puede ser ofrecido por las mujeres tanto como al ofrecido por los hombres. Verdaderamente, es necesaria en todos los sectores del ministerio, una larga reflexión para comprender nuestra mutua interdependencia. Si el ministerio exige el compromiso humano total de los que a él se consagran, ¿no podría ser enriquecido por la interacción creadora de hombres y de mujeres, trabajando en colaboración?

65. Puesto que los que militan en favor de la ordenación de las mujeres fundan su argumento sobre la manera en que entienden el evangelio y la ordenación, puesto que la experiencia de las Iglesias que practican la ordenación de las mujeres se ha revelado como positiva y que ninguna de ellas ha juzgado útil el reconsiderar su decisión, hay que preguntarse si no ha llegado el momento para todas las Iglesias de abordar francamente la cuestión. Las Iglesias que practican la ordenación de las mujeres han constatado que los dones de estas eran igual de extensos y variados que los de los hombres, y su ministerio masculino. La fuerza de diecinueve siglos de tradición, opuesta a la ordenación de las mujeres, no puede sencillamente ser ignorada. No se puede rechazarla simplemente como una falta de respecto al papel de la mujer en la Iglesia. Se plantean cuestiones tanto teológicas como sociológicas y deben ser tomadas en consideración [42]. La discusión de estas cuestiones en ciertas Iglesias y tradiciones cristianas debería acoger el complemento de un estudio y de una reflexión en el interior de la comunión ecuménica de todas las Iglesias.

66. Parece claro que, sin repudiar la eficacia de sus ministerios en el pasado, muchas Iglesias leen pasajes bíblicos como *Gn.* 1, 27 y *Gal.* 3, 28 con una sensibilidad provocada por circunstancias y necesidades nuevas. Las implicaciones para el ministerio ordenado, de la relación del hombre y de la mujer creados a imagen de Dios, y de la reducción de la distinción entre ellos, dentro de la perspectiva de la redención de Cristo, deben ser plenamente exploradas. Las distintas tradiciones leen los mismos hechos de modos diferentes. Sin negar las relaciones entre los dos sexos, dentro del orden de la creación y de la redención, las Iglesias que ordenan solamente a los hombres tien-

42. *Un seul Seigneur, un seul baptême* (Taizé 1961) = *Verbum Caro* n. 59 (1961).

Universidad Pontificia de Salamanca

den a concebir la diferenciación sexual como algo que exige una separación claramente definida de los «roles» sociales. Por otra parte, las Iglesias que ordenan a hombres y mujeres pueden correr el riesgo de subestimar la significación antropológica y sociológica de la diferencia entre los sexos.

67. El razonamiento teológico y la práctica eclesiástica de las dos partes del debate, están quizás influidas por el predominio de imágenes masculinas que subsisten en el contexto social y cultural del mundo moderno. Por más que la sociedad contemporánea, especialmente en Occidente, conceda una mayor igualdad de derechos a las mujeres que la sociedad de los tiempos bíblicos, tanto los partidarios como los adversarios de la ordenación de las mujeres son víctimas de una concepción de la dominación masculina que forma parte del lenguaje y de las costumbres. Tales formas de pensamiento, tenidas por adquiridas, pueden falsear el razonamiento teológico y la práctica institucional, tanto en las Iglesias que ordenan a las mujeres como en las que no lo hacen.

68. El sentimiento que tienen ciertos hombres de que su seguridad y su autoridad se ponen en duda es un problema real, pero teológicamente secundario. Ocurre lo mismo con la frustración sentida por ciertas mujeres en su búsqueda de un poder y de una influencia mayores en la sociedad. La Iglesia debe cumplir su ministerio tanto al lado de los que se sienten amenazados como junto a los que se sienten frustrados, con pleno conocimiento de los datos sociales y psicológicos, tomando partido en la medida en que pueda discernirlo por la libertad, la justicia y la verdad. La cuestión de saber quién puede ser ordenado para el ministerio, aunque está unida a este problema, no revela de la misma problemática. Las formas del ministerio son desarrolladas por la Iglesia, obedeciendo a su comprensión del evangelio, según la interpretación del Espíritu en una situación contemporánea en perpetua evolución. Sobre esta base es como la cuestión de la ordenación debe ser juzgada.

69. Para ciertas Iglesias, estos problemas no tienen todavía una actualidad real. Aún teniendo una posición definida, no han determinado aún si los factores decisivos eran de orden doctrinal o simplemente dependían de una larga tradición de disciplinas. Igualmente, en el seno de diferentes concepciones, los individuos no están de acuerdo entre ellos a propósito de los

Universidad Pontificia de Salamanca

factores de doctrina o de disciplina relativos a esta cuestión, como tampoco en lo que concierne a la relación entre unos y otras. Las divergencias de opinión sobre este tema, podrían plantear problemas para el reconocimiento de los ministerios. Pero no hay por qué considerarlos como insalvables. La apertura de espíritu de cada uno podría actuar de manera que el Espíritu hable a una Iglesia a través de las percepciones de otra. La sensibilidad y el sentido de responsabilidad ecuménicos, exigen también que una Iglesia, una vez que ha decidido lo que es justo y oportuno ,actúe según su convicción. Puesto que parece ganar terreno la opinión según la cual las consideraciones doctrinales sobre la ordenación de las mujeres serían o bien favorables, o bien neutras, es posible que un futuro concilio ecuménico se ocupe de la cuestión. Las consideraciones ecuménicas debieran pues, alentar y no frenar una discusión abierta y satisfactoria de la cuestión.

IV. La práctica actual del Ministerio.

A) EL CAMBIO Y LA RENOVACION DENTRO DE LA IGLESIA Y DEL MINISTERIO.

70. La Iglesia es el pueblo de Dios en la historia. Forma parte del mundo al que es enviada. Del mismo modo que la sociedad humana se transforma, la Iglesia está llamada a encontrar nuevas expresiones de la obediencia a Dios en la situación actual. Si, por ejemplo, nuevos medios de comunicación se desarrollan en la sociedad, tendrán un efecto sobre el ministerio de la palabra. Si en una situación dada hay un gran movimiento de población del campo hacia la ciudad, una Iglesia cuyas estructuras fuesen identificables a la vida rural, estaría llamada a cambiarlas. Tales adaptaciones son necesarias para permitir a la Iglesia desempeñar su papel en el mundo, que consiste en proclamar y manifestar en su propia vida, por el poder de Cristo, la venida del Reino.

71. Actualmente el mundo en el que la Iglesia de Dios se encuentra vive cambios de una rapidez increíble. Por esto, la Iglesia debe renovar sus esfuerzos para adaptar su misión y su vida. Su capacidad de cambio es una medida de su vitalidad y de la de su ministerio. La respuesta de la Iglesia a la evolución

Universidad Pontificia de Salamanca

de las situaciones en el mundo debe combinar los recursos que Dios ha dado a su pueblo peregrino en el pasado con la perspicacia de este pueblo frente al mundo actual, en el que Dios le ha puesto [43].

B) EL PAPEL DEL MINISTERIO.

72. Un elemento esencial de la renovación de la Iglesia es la renovación del ministerio. Toda doctrina sobre el ministerio transmite la imagen del papel que el ministro debe tener dentro de la comunidad cristiana. Al aceptar el ministerio, el ministro aborda a la comunidad con una concepción personal de su tarea. Pero descubre rápidamente, que las aspiraciones de la comunidad cristiana difieren de su propia idea: tendrá que tener en cuenta estas aspiraciones.

73. Los ministros enfrentados a esta tensión deben hacer frente a un difícil dilema. O se apegan a su visión del ministerio ordenado y pierden a la comunidad, o se adaptan al papel que se espera de ellos y experimentan un sentido de culpabilidad.

74. En numerosas circunstancias, el desacuerdo entre la comprensión de su papel y las aspiraciones de los fieles oculta tensiones más profundas que no son percibidas por ninguna de las dos partes. Así, puede ser que la comunidad cristiana espere de su ministro algo sustancialmente distinto de lo que expresa. Por lo mismo, lo que en realidad hace el ministro podría ser diferente de lo que él cree hacer.

75. Una condición previa a la renovación podría ser que el ministro y los fieles buscasen juntos una mayor honestidad en sus conflictos y estuviesen dispuestos a vivir sus tensiones de manera creadora. Ministro y comunidad cristiana deberían preguntarse por el sentido en que sus aspiraciones deberían ser corregidas. Un paso como este puede conducir a cambios radicales y al abandono total o parcial de hábitos tradicionales. Al ministro que quiere transformar la comunidad, en un esfuerzo por responder al cambio reclamado por el reino de Dios que viene, se le plantea un serio problema ya que la Iglesia institución que lo ha ordenado y que le sostiene materialmente, espera que dedique su tiempo principalmente a producir resultados medibles estadísticamente o a mantener los bienes eclesiásticos.

43. Montreal 1963, 111 (p. 214).

Universidad Pontificia de Salamanca

76. Una dificultad especial aparece cuando el ministerio se ejerce en una parroquia en donde la fidelidad al evangelio de Cristo se acompaña de lazos de naturaleza política o cultural (por ejemplo en Irlanda del Norte o en Africa del Sur). En el caso contrario, una parroquia puede encontrarse frente a un ministro que encuentre implicaciones políticas o sociales a su papel, implicaciones inaceptables para la comunidad en cuestión (ejemplos de esta situación pueden igualmente ser encontrados en Irlanda del Norte o en Africa del Sur).

77. Muchos ministros tienen cada vez más frecuentemente que determinar ellos mismos en qué medida deben o pueden adherirse a movimientos reformadores o revolucionarios. Deben hacer esta elección con la conciencia atormentada, sabiendo que aunque los fines iniciales y loables de estos movimientos son luchar contra la injusticia y reformar las estructuras sociales y políticas deshumanizadoras, los avances realizados hacen que a veces parezca que estos movimientos llevan en ellos los gérmenes de otras injusticias y de otras estructuras también deshumanizantes.

78. Este conflicto entre los diferentes modos de comprender su papel es un desafío a la autoridad del ministro y a la responsabilidad mutua del ministro y de la comunidad. Puesto que toda autoridad ministerial pertenece en último extremo a Cristo, y que la cualidad esencial de todo ministerio es la de ser un servicio, el ministro debe preguntarse hasta qué punto puede justificarse el insistir en su posición frente a la comunidad por referencia a su ordenación; la comunidad misma debe preguntarse hasta qué punto existen límites para la aceptación de la autoridad del ministro; pero, por encima de todo, las dos partes han de examinar sus desacuerdos a la luz de la misión que Cristo ha confiado a toda su Iglesia y de su responsabilinad con respecto a la voluntad de Cristo como a la relación del uno con la otra.

C) LOS NUEVOS MINISTERIOS Y LOS ANTIGUOS MINISTERIOS.

79. La experiencia del pueblo peregrino de Dios, tanto en un pasado lejano como reciente, muestra claramente qué formas nuevas de ministerio pueden tener tanto valor como las que tal o cual Iglesia ha podido heredar en un lugar y un tiempo dados. Al mismo tiempo, las formas de ministerio que tienen una larga

Universidad Pontificia de Salamanca

historia tras de ellas, a menudo se han revelado como eminentemente susceptibles de adaptación a situaciones nuevas. Tampoco una Iglesia, puesta en un tiempo y un lugar dados, debe abandonar a la ligera una forma heredada del pasado o reemplazarla por otra solución, únicamente porque la forma heredada es antigua mientras que la solución de recambio es nueva. Una Iglesia puede muy bien estimar posible, y altamente deseable, el conservar o retomar hoy una forma tradicional y venerable del ministerio ordenado (por ejemplo, el ministerio parroquial tradicional) siempre que esta forma se revele capaz de adaptarse a las necesidades de una nueva situación que acaezca dentro de la Iglesia en cuestión. Igualmente, no se debe criticar a una Iglesia que sustituye las formas tradicionales, introduciendo formas nuevas, o que reacciona ante los problemas provocados por una situación social nueva, inventando ministerios nuevos y experimentales. Por ejemplo los ministerios destinados a profesiones y a agrupaciones económicas particulares, han respondido en muchos sitios a necesidades vitales. En todo caso, cuando autorizan la creación de nuevas formas de ministerio, las Iglesias pueden remitirse a ejemplos evidentes dentro de la multiformidad del ministerio de la Iglesia apostólica y postapostólica, como testimonia el nuevo Testamento, lo mismo que a épocas posteriores y a lugares diferentes dentro de la larga historia de la Iglesia.

80. Nunca insistiremos demasiado aquí sobre la necesidad de un agudo sentido de responsabilidad ecuménica. La interdependencia de las Iglesias, que ha hecho posible y necesario el movimiento ecuménico, tenía que habernos hecho tomar conciencia a todos del hecho de que ninguna Iglesia puede escapar totalmente a la influencia de otra Iglesia. Quizás no será siempre posible poner en marcha cambios en las estructuras del ministerio por medio del debate ecuménico, por muy deseable que esto sea. Es cierto, efectivamente, que ciertos problemas, podríamos decir que casi universales, pueden encontrar solución tan sólo considerándolos en el plano local. Pero cada Iglesia que procede a hacer cambios debe esforzarse por ser lo más sensible posible a las consecuencias ecuménicas de las soluciones halladas, en particular en un terreno tan delicado como es el del ministerio.

81. Además, es importante que la concepción y la evaluación de formas nuevas y experimentales del ministerio no sean dejadas únicamente a la responsabilidad de los ministros orde-

Universidad Pontificia de Salamanca

nados, sino que en cada etapa del proceso de decisión la opinión y la experiencia de los laicos sean tomadas en consideración.

82. Numerosas situaciones piden actualmente un ministerio en equipo, formado por ministros ordenados de Iglesias diferentes. La capellanía universitaria está así asegurada; lo mismo la capellanía de un hospital o el ministerio colegial al servicio de una Iglesia.

83. (1) La experiencia muestra que tales empresas revelan los profundos contrastes que existen entre las tradiciones del ministerio. Esto es cierto a nivel de la «representación» lo mismo que al de la formación «personal» de los ministros. Dos Iglesias pueden beneficiarse de un acuerdo teológico claro a propósito de la eucaristía; pero el ministro de una de ellas puede haber sido formado en una tradición de vida litúrgica y de comunión diaria, tradición que al ministro de la otra le resulta extraña. Dentro de un ministerio de grupo, las diferencias de este tipo deben ser afrontadas, analizadas y superadas, como deben serlo de manera más general en el momento en que se desarrolla entre las Iglesias una cooperación ecuménica más estrecha.

84. (2) Sea cual fuere el ministerio ejercido conjuntamente por los miembros de un equipo ecuménico (capellanía universitaria por ejemplo) no puede dejar de ser un poderoso instrumento de formación de los laicos de la Iglesia. El cristiano, educado en el seno de una tradición eclesiástica particular, se ve así frente a un ancho abanico de estilos de culto y de ministerio tanto como frente a la aparición de estilos nuevos. Tales experiencias crean inevitablemente la posibilidad de una nueva comprensión del sentido del evangelio y de un nuevo compromiso en la vida de la Iglesia.

85. (3) El desarrollo de los ministerios ecuménicos en equipo ha encontrado ya su corolario dentro del marco de las escuelas de teología interconfesionales al nivel de la formación ecuménica con vistas a la ordenación. Parecidas tensiones a las descritas más arriba, lo mismo que nuevas posibilidades de formación son el bagaje del cuerpo magisterial y de los estudiantes de estas escuelas.

86. Por todas estas razones, la cooperación ecuménica entre ministros, pone irremediablemente a las Iglesias, que la prac-

Universidad Pontificia de Salamanca

tican, ante la necesidad urgente de avanzar hacia el reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiásticos.

87. Estas consideraciones muestran que el reconocimiento de los ministerios representan mucho más que los acuerdos doctrinales sobre este tema. Implica por parte de las Iglesias la voluntad de afrontar de manera creadora, y en una viviente sumisión al Espíritu, las tensiones y los conflictos que rodean al papel del ministro.

V. Hacia el reconocimiento y la reconciliación de los Ministerios.

A) LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y EL RECONOCIMIENTO DE LOS MINISTERIOS.

88. El pleno y mutuo reconocimiento de los ministerios es una condición previa a la unidad de la Iglesia. La declaración adoptada por la Asamblea de Nueva Delhi (1961), sobre la unidad que buscamos, es muy clara a este respecto. En la enumeración de las condiciones que deben cumplirse para que se pueda hablar de una comunión plenamente comprometida, la declaración menciona al ministerio. La unidad no se realizará más que cuando los miembros y los ministros se reconozcan unos a otros en toda la comunidad cristiana. No basta con que los ministros de una Iglesia sean autorizados para cumplir ciertas funciones en otra Iglesia; aquí no habría más que un reconocimiento limitado. Los ministros deberían, por lo menos en principio, poder realizar su ministerio en cualquier Iglesia. Ciertamente, puede haber restricciones de orden administrativo, limitando el ejercicio del ministerio a ciertas regiones. Estas restricciones pueden existir en el interior de la Iglesia una. Pero la unidad exige que la llamada al ministerio y sus frutos sean reconocidos en todo lugar.

89. La división entre las Iglesias se ha manifestado muchas veces en el mutuo rechazo de los ministerios. Este rechazo no siempre se debe a la manera de entender el ministerio como tal. El reconocimiento a un ministro puede serle retirado, si éste está asociado a lo que otros dentro de su comunidad consideran como un error. No podrá ser aceptado durante el tiempo en que su comunidad persista en su particular confesión de fe o en

Universidad Pontificia de Salamanca

elección ética. Pero en el momento en que se consiga un acuerdo a propósito de este factor de división, el ministro en cuestión será automáticamente reconocido. Sin embargo la división puede también provenir del modo como la naturaleza del ministerio es comprendida; los esfuerzos emprendidos con vistas a la unidad deben pues, incluir un acuerdo sobre el ministerio.

90. El signo de la sucesión apostólica se ha convertido de esta manera en factor capital de desunión. El reconocimiento mutuo de los ministerios no se realizará de igual manera entre todas las Iglesias. Mientras que en ciertas conversaciones ecuménicas el acento debe ser puesto sobre cuestiones relativas a la fe, que son factores de división, en otros casos la atención ha de ser llevada sobre la concepción del ministerio.

91. Una concepción común del ministerio no tiene, pues, el mismo efecto sobre todas las relaciones entre Iglesias separadas. Esta cuestión es ciertamente de una importancia vital para todas las Iglesias y resulta evidente que fuera de tal concepción común ningún progreso decisivo podrá ser realizado en el camino de la unidad. Pero mientras que para ciertas Iglesias una perspectiva y práctica comunes del ministerio no modificarían inmediatamente la situación, para otras constituirían el decisivo progreso, que necesitan. Es necesaria una concepción común del ministerio; sin embargo está claro que estos esfuerzos en el terreno del ministerio deben ser completados por otras investigaciones con vistas a la unidad. El pleno reconocimiento mutuo no puede ser realizado más que por la multiplicación de esfuerzos individuales.

92. Por otra parte, las condiciones en las que se ha producido la división deben ser tomadas también en cuenta en la búsqueda de un reconocimiento mutuo de los ministerios. Estas determinan en gran parte el camino a seguir para llegar a un acuerdo. Por ejemplo, el reconocimiento mutuo de los ministerios entre la Iglesia católica romana y las Iglesias surgidas de la Reforma, no puede hacerse sin un nuevo examen y una nueva evaluación del acontecimiento de la Reforma de principios del siglo XVI. La unidad entre Anglicanos y Metodistas debe tener en cuenta las condiciones por las que se separaron en el siglo XVIII. Sin embargo no hay que dar demasiada importancia a esta dimensión histórica. Una concepción común a las diferentes Iglesias es hoy necesaria, precisamente porque han superado

Universidad Pontificia de Salamanca

las condiciones que estaban en el origen de su división. Una simple reposición de las condiciones de la división no permitirá el volver a empezar. Las Iglesias deben progresar juntas dentro del contexto de su actual renovación.

B) DIFERENTES GRADOS DE RECONOCIMIENTO.

93. El paso de la separación a la unidad no puede hacerse de golpe. Debe hacerse paso a paso. Las Iglesias se encuentran en etapas diferentes. Mientras que algunas están muy próximas al acuerdo mutuo, otras chocan todavía con obstáculos insalvables. Para comprender mejor la situación actual, podría ser útil el distinguir los diferentes grados y diferentes modos de reconocimiento mutuo de los ministerios.

95. (a) La primera etapa hacia un reconocimiento mutuo —conseguido en general entre las Iglesias que participan en el movimiento ecuménico— es la del mutuo respeto. El ministro de otra Iglesia no es considerado simplemente como una persona privada, sino como un hombre investido de una cierta autoridad que le habilita para ser el portavoz de su comunidad. Su carácter representativo es reconocido, por lo menos en lo referente a la participación en el diálogo ecuménico. Esta concepción no prejuzga el valor espiritual del ministerio en cuestión, y además elimina todo juicio negativo para permitir un encuentro positivo. Aunque no se haya sacado ninguna conclusión teológica de tal actitud, tiene más consecuencias teológicas de lo que muchas Iglesias quieren admitir.

95. (b) Se supera otra etapa hacia el reconocimiento, cuando la naturaleza eclesial de la otra Iglesia es reconocida; desde entonces el ministerio, aunque no esté libre de defectos, no puede ser considerado sin ninguna significación espiritual. Los ministros son reconocidos como hombres promovidos por Dios para guiar a su pueblo y comprometidos concretamente en la tarea asignada al ministerio ordenado. A su ministerio sólo le falta la plenitud prometida al ministerio apostólico.

96. Aunque en muchos casos este reconocimiento no se traduce en resultados prácticos, constituye a menudo la base de una amplia colaboración. Por más que las Iglesias no puedan reconocerse mutuamente como Iglesia de Cristo en el pleno sentido de la palabra, permiten a sus ministros colaborar en muchos puntos. Pueden llevar un testimonio común en las ex-

Universidad Pontificia de Salamanca

perlencias ecuménicas o en circunstancias misioneras. Pueden incluso, cuando las condiciones eclesiológicas lo permitan, presidir juntos la celebración de la eucaristía, en circunstancias excepcionales, a pesar de que sus Iglesias no hayan conseguido aún un completo acuerdo sobre la eucaristía y permanezcan separadas una de otra.

97. (c) Una nueva etapa es superada cuando el ministerio de la otra Iglesia es oficialmente reconocido como el ministerio apostólico dado por Cristo. Un tal reconocimiento puede conducir a una plena comunión entre las dos Iglesias; en cualquier caso, suministra la base para una más frecuente celebración común de la eucaristía. Pero, para ciertas Iglesias, no afecta a las relaciones intereclesiásticas, más que en el caso de que puedan ponerse de acuerdo sobre las otras cuestiones que las separan.

98. (d) La etapa decisiva está constituida por el reconocimiento mutuo de las comunidades, que implica el reconocimiento mutuo de los ministerios. Cuando una Iglesia alcanza este estadio, acepta reconocer a la otra Iglesia como Iglesia de Cristo del mismo modo que ella se considera como tal. Esto no significa necesariamente que las Iglesias interesadas deban adoptar las mismas estructuras en materia de organización, pero sí que están dispuestas a compenetrarse, cuando el testimonio del evangelio lo exija.

99. El reconocimiento público de las Iglesias y de sus ministros exige un acto público a partir del cual la unidad quede plenamente realizada. Se han propuesto diferentes formas para este acto: imposición mutua de las manos, celebración eucarística, acto solemne de culto pero sin rito especial, simple lectura del texto de unión en el curso de una celebración. Ninguna forma litúrgica es absolutamente necesaria, pero en cualquier caso es necesario anunciar públicamente el mutuo reconocimiento. La celebración en común de la cena del Señor ciertamente tiene su lugar en este servicio.

100. Es evidente que la descripción de las distintas etapas es esquemática. No implica que toda relación entre dos Iglesias deba pasar por todas estas fases. El proceso varía en cada contexto según las circunstancias locales. Esta descripción representa sencillamente un intento de identificación de las diferentes etapas de reconocimiento que son vividas hoy por ciertas Iglesias.

Universidad Pontificia de Salamanca

C) PROPOSICIONES CON VISTAS A PROGRESAR EN EL CAMINO DEL RECONOCIMIENTO MUTUO.

101. Para progresar hacia el fin manifestado en la declaración de Nueva Delhi, son necesarios los esfuerzos concertados. La discusión puede ayudar a esclarecer problemas, pero no basta para resolverlos. Las Iglesias deben prepararse para cambios reales en su aproximación y en su práctica.

102. Como hemos dicho más arriba, dos elementos tienen una importancia capital para el reconocimiento mutuo de la práctica de la ordenación. Primero, la liturgia utilizada tiene que expresar la intención de transmitir el ministerio apostólico de la palabra de Dios y de los sacramentos. Segundo, la liturgia debe incluir una invocación *(epiklesis)* al Espíritu Santo y la imposición de las manos. La invocación al Espíritu Santo tiene como fin salvaguardar y atestiguar lo que en ciertas tradiciones es llamado la «sacramentalidad» de la ordenación. Para llegar al reconocimiento mutuo, son necesarias diferentes medidas según las Iglesias.

103. (1) (a) Las Iglesias que han conservado la sucesión episcopal deben reconocer el auténtico contenido del ministerio ordenado de las Iglesias que no tienen esta sucesión. Aunque estas dos clases de Iglesias estén separadas unas de otras, Dios, que es siempre fiel a sus promesas, da a las comunidades que no tienen la sucesión episcopal, pero que viven en la sucesión de la fe apostólica, un ministerio de la palabra y de los sacramentos, cuyo valor está atestiguado por sus frutos. En muchos casos, estas comunidades han desarrollado igualmente un ministerio laico viviente.

104. (b) Las Iglesias que no poseen la sucesión episcopal deben darse cuenta de que las Iglesias que la tienen han conservado también a través de los siglos un ministerio de la palabra y de los sacramentos. Así, aunque las primeras no estén privadas de una sucesión en la fe apostólica, no se benefician de la plenitud del signo de la sucesión apostólica. Si ha de realizarse una plena unidad visible, será necesario que la plenitud del signo de la sucesión apostólica sea restaurado.

105. (2) (a) Las Iglesias que poseen la sucesión episcopal deberían reafirmar el valor del ministerio episcopal, en particular en sus aspectos pastorales. Deberían trabajar de tal manera que las otras Iglesias puedan descubrir el sentido del episcopado como signo personificado de la unidad visible.

Universidad Pontificia de Salamanca

106. (b) Estas Iglesias deberían también considerar el reconocer a ciertos ministerios que existen fuera de la sucesión episcopal, pero que comprenden una sucesión ministerial que combina las funciones del obispo y del presbítero. También podría ser posible el reconocer a ciertos ministerios que no apelan a una sucesión episcopal formal o a una sucesión episcopal-presbiteral caracterizada, pero que de hecho existen con la intención expresa de mantener una sucesión dentro de la fe apostólica.

Universidad Pontificia de Salamanca

ORIGEN Y DESARROLLO DE ESTOS TRES DOCUMENTOS

Los textos aquí presentados son el resultado de un debate ecuménico mantenido durante bastantes años. El acuerdo que contienen ha madurado a lo largo de intercambios y de discusiones. Se han hecho numerosas consultas. La siguiente nota resume brevemente las principales etapas de la discusión y de la redacción de los tres documentos.

A) EL BAUTISMO Y LA EUCARISTIA.

Desde el comienzo del movimiento ecuménico, el bautismo y la eucaristía han sido objeto de discusiones teológicas. No se ha tenido ninguna Conferencia importante de Fe y Constitución sin que, por lo menos, se haya hecho referencia a estos dos sacramentos.

La comprensión común del bautismo fue una de las preocupaciones principales durante el período que va desde la tercera conferencia mundial de Fe y Constitución en Lund en 1952 hasta la cuarta Conferencia en Montreal en 1963. Los resultados de la búsqueda mantenida durante estos años fueron presentados en el informe «Un solo Señor, un solo bautismo» [44] y acogidos favorablemente por la cuarta Conferencia de Montreal [45].

Algunos años más tarde, la Comisión Fe y Constitución decidió recomenzar una nueva investigación sobre estos dos temas.

44. 'Baptism, Confirmation and the Eucharist', en *Study Encounter*, vol. IV, n. 4, 1968, p. 19455.

45. Lovaina 1971, Istina 1971, pp. 337-51.

Universidad Pontificia de Salamanca

Los esfuerzos precedentes habían tenido como fin principal el alcanzar una perspectiva común de comprensión, sin dar conclusiones concretas para la liturgia y la práctica de las Iglesias. Los nuevos estudios estaban destinados a examinar más directamente la posibilidad de un reconocimiento mutuo. Además, el Concilio Vaticano II había hecho posible la participación de teólogos católicos romanos en el debate. Por todo esto, la discusión podía ser retomada desde una nueva perspectiva.

El estudio sobre el bautismo se comenzó en la reunión de la Comisión Fe y Constitución en Bristol (1967). Una primera consulta, en la primavera de 1968, dio como resultado un breve análisis del tema que fue después discutido y comentado por un gran número de grupos regionales [46]. Una nueva consulta internacional tuvo lugar dos años después en Revnice, Checoslovaquia, para discutir algunos problemas con más detalle. Los resultados del conjunto de esta búsqueda han sido reunidos en el informe llamado «Bautismo, Confirmación y Eucaristía», que fue sometido a la Comisión Fe y Constitución en su encuentro de Lovaina [47].

El estudio sobre la eucaristía había sido emprendido un poco antes. Una serie de consultas llevaron al informe «La santa eucaristía» que fue discutido por la Comisión Fe y Constitución en su encuentro en Bristol de 1967 [48]. Por encargo de la cuarta Asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Upsala, se encaminaron después los esfuerzos de búsqueda sobre la intercomunión. Una consulta habida en Ginebra en 1969 produjo el informe titulado «Más allá de la intercomunión» [49].

Durante estas búsquedas, se propuso el reunir en dos documentos los acuerdos que el movimiento ecuménico había logrado sobre el bautismo y la eucaristía. Hubo varias tentativas, y finalmente dos textos han sido presentados a la Comisión Fe y Constitución en Lovaina en 1971: «Acuerdo ecuménico sobre el bautismo» y «La eucaristía en la reflexión ecuménica» [50]. De

46. *Nouveauté dans l'oecumenisme* (Taizé 1968), pp. 99-113 = *New Directions in Faith and Order* (Ginebra 1967), p. 60 ss.

47. Lovaina 1971, Istina 1971, pp. 352-75.

48. El segundo ha aparecido en *Verbum Caro*, n. 87, pp. 1-10 bajo el título 'Accord oecumenique sur l'eucharistie'. Cf. Max Thurian, *L'intercommunion fruit d'une foi commune*, en *Vers l'intercommunion* (Eglises en dialogue 13, ed. Mame) (Paris 1970), pp. 11-35, quien hace un comentario teológico al texto.

49. *Minutes of the Executive Committe* (Sofia, sept. 1971), p. 14.

50. Lovaina 1971, Istina 1971, pp. 376-400.

Universidad Pontificia de Salamanca

acuerdo con la demanda de la Comisión, el Comité ejecutivo del Consejo ecuménico de las Iglesias decidió, algunas semanas más tarde, enviar los do sdocumentos a todas las Iglesias miembros para ver su reacción y su comentario [51]. A la luz de las respuestas recibidas de las Iglesias, los textos fueron corregidos y sometidos de nuevo a la Comisión Fe y Constitución, en su reunión de Accra de 1974. La forma actual es el resultado de la revisión llevaba a cabo durante este encuentro.

B) EL MINISTERIO ORDENADO.

El documento sobre el ministerio ordenado es de naturaleza un tanto diferente a la de los otros dos. Más que resumir los acuerdos conseguidos en las Conferencias ecuménicas, trata de dar cuenta del debate ecuménico actual referente al ministerio ordenado y de indicar las perspectivas comunes que de él se desprenden y que pueden conducir al acuerdo necesario para un pleno reconocimiento mutuo de los ministerios.

La cuestión del ministerio jugó ya un papel importante en las dos primeras Conferencias de Fe y Constitución en Lausana en 1927 y en Edimburgo en 1937. Estas dos conferencias reconocieron la necesidad de un «ministerio aceptado en todas las partes de la Iglesia en cuanto poseyendo la sanción de toda la Iglesia». Pero el debate manifestó claramente divergencias insalvables concernientes a la autoridad y a la función del ministerio. Había tan pocas esperanzas de progresar hacia un acuerdo sustancial, que durante unos cuantos años, no se intentó proseguir una búsqueda sobre este problema como tema aparte. Sólo fue discutido en relación con otros temas más generales. Reapareció en el programa de Fe y Constitución en la cuarta conferencia de Montreal en 1963.

Durante este período intermedio, habían tenido lugar diversos desarrollos que hacían posible un nuevo acercamiento al problema. Las distintas búsquedas de Fe y Constitución sobre la naturaleza de la Iglesia, habían preparado el terreno para una nueva comprensión del ministerio y de su lugar dentro de la Iglesia. Las investigaciones bíblicas e históricas de las tradiciones confesionales, habían provisto de nuevos materiales de discusión. La renovación de los laicos había puesto el acento

51. 'The Ordained Ministry in Ecumenical Perspective', en *Study Encounter* vol. VIII, n. 4 (1972) SE/34; publicado en francés en *Diálogo Ecuménico* 8 (1973) 83-116 y en *Istina* (1973) 448-74.

Universidad Pontificia de Salamanca

cada vez con mayor fuerza en casi todas las Iglesias, sobre la vocación de todo el pueblo de Dios, y había llevado a la convicción común de que una verdadera comprensión del ministerio ordenado no podía ser alcanzada más que a través de una nueva apreciación de su relación con el sacerdocio de todos los fieles.

Como respuesta a la discusión de la cuarta Conferencia de Montreal, se emprendió un estudio sobre el ministerio. Se desarrolló en varias etapas. Las primicias fueron presentadas a la Comisión Fe y Constitución, con ocasión de su reunión de Lovaina en 1971, en el informe «El ministerio ordenado» [52]. La Comisión consideró que se habían hecho progresos substanciales y pidió que se prosiguiera el trabajo. Como consecuencia de este nuevo mandato, una consulta internacional fue organizada en Marsella en 1972. El texto resultante de esta reunión fue distribuida a un gran número de grupos y de teólogos para pedirles su reacción y comentario [53]. A la luz de estas respuestas, el texto fue revisado en una segunda consulta habida en Ginebra a finales de 1973. Después fue sometido a la Comisión Fe y Constitución en su encuentro en Accra, en donde, tras una profunda discusión, recibió su forma actual. La Comisión se declaró estimulada por el sorprendente grado de comprensión mutua que el documento revelaba y recomendó «que fuera publicado para la información y la demanda de reacciones, no únicamente a teólogos sino a un círculo mucho más amplio».

Con motivo de su reunión en Berlín, el Comité central del Consejo ecuménico de las Iglesias decidió que los tres textos debían ser publicados y comunicados a las Iglesias-miembros.

Muchos teólogos han participado en el desarrollo de los estudios y de las discusiones que han llevado a estos tres documentos. Es imposible nombrarlos a todos aquí. Debe manifestarse una gratitud especial a dos miembros del Secretariado que a lo largo de estos últimos años, han tenido una mayor responsabilidad respecto a las búsquedas que se realizaban: el arcipreste Vitali Borovoy, de la Iglesia ortodoxa rusa, y el Dr. Gerald F. Moede, de la Iglesia metodista unida de los Estados Unidos.

[Traducción: Miguel M.ª GARIJO-GUEMBE]

Universidad Pontificia de Salamanca