

LA IGLESIA, HACIA UNA VISIÓN COMÚN “Fe y Constitución” (Busán 2013)

Aportaciones del grupo de trabajo
de profesores de teología de España

I. INTRODUCCIÓN

“Todos los hombres son llamados a formar parte del nuevo pueblo de Dios. Por lo cual este pueblo, siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana y determinó congregarse en un conjunto a todos sus hijos, que estaban dispersos. Para ello envió Dios a su Hijo (...), Cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios (...). El cual es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de comunión y de unidad en la doctrina de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en las oraciones” (LG 13).

Expresamos nuestra gratitud por la riqueza de este documento. El hecho mismo de que exista lo vemos como un acontecimiento muy positivo, porque significa que el ecumenismo cristiano sigue persiguiendo su fin principal: la unidad visible de los seguidores de Jesús. En el peregrinar de la Iglesia en el tercer milenio, en el que debemos renovar nuestro empeño para buscar caminos de unidad en una verdadera diversidad reconciliada, sentimos el deber de ofrecer a la

Iglesia católica una ayuda para dar respuesta a este importante documento de “Fe y Constitución”.

En muchos de los puntos tratados por este documento, la Iglesia católica, partiendo de la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II, y a la luz de los diversos diálogos ecuménicos que mantenido en el postconclio con todas las Iglesias, ha logrado una articulación de su doctrina sobre la Iglesia que se centra en los términos de misterio, comunión, sacramento, pueblo de Dios y misión, si bien es consciente que debe avanzar notablemente de cara a la recepción de esta doctrina en todo el cuerpo eclesial. Por ello, sentimos que como católicos debemos valorar positivamente la reafirmación –necesaria en la actualidad– de que el objetivo del movimiento ecuménico es alcanzar la unidad visible en la fe, sacramentos, ministerio y testimonio (n. 37). El grado de convergencia que vemos en este documento sobre temas eclesiológicos creemos que puede calificarse de “acuerdo sustancial”, lo cual renueva nuestras esperanzas para el futuro.

Nos alegra comprobar que este documento ha sido asumido por todo el Consejo Ecuménico de Iglesias, pues no sólo se trata de un documento de “Fe y Constitución”; es un texto definitivo después de casi veinte años de trabajo.

El desarrollo de nuestro trabajo se hará por capítulos, respondiendo a las tres preguntas siguientes, y al final haremos una breve conclusión.

II. PREGUNTAS PROPUESTAS AL DOCUMENTO

1. ¿En qué medida refleja este documento la comprensión eclesiológica de nuestra Iglesia?
2. ¿Qué adaptaciones o renovación exige en la vida de nuestra Iglesia esta declaración?
3. ¿En qué medida ofrece este texto una base para que las Iglesias crezcan en unidad? ¿Hasta qué punto es capaz nuestra Iglesia de establecer relaciones más cercanas en la vida y la misión con las Iglesias que

puedan reconocer de forma positiva la descripción de la Iglesia que presenta esta declaración?¹

III. APORTACIONES A LOS DIVERSOS CAPÍTULOS

Capítulo I: *La misión de Dios y la unidad de la Iglesia*

1. La Iglesia católica se identifica de modo general con este texto, si bien pediría algunas precisiones para que la coincidencia fuera plena.

El planteamiento y los contenidos del texto han sido asumidos de modo general tanto por la teología como incluso por los documentos eclesiales oficiales. Sobre todo a raíz del Vaticano II se ha logrado una adecuada articulación de misterio, comunión y misión en la eclesiología, si bien aún se debe avanzar notablemente de cara a su recepción en el cuerpo eclesial.

Como estructuras fundamentales de la eclesiología católica actual, que están adecuadamente expresadas en el texto, merecen ser destacadas las siguientes:

- La relación entre Trinidad e Iglesia, lo cual sitúa a la Iglesia al servicio de la misión de Dios (de la Trinidad) en el dinamismo de las misiones del Hijo y del Espíritu.

- La dimensión cristológica y pneumatológica se presentan de modo armónico sin desequilibrios o unilateralidades.

- La Iglesia encuentra no sólo su misión, sino también su identidad mediante la vinculación con la obra de Dios y con la función mediadora de Jesucristo.

- El Reino de Dios está vinculado a la persona de Jesucristo y a la identidad de la Iglesia.

- Asimismo se recogen las funciones o tareas fundamentales de la Iglesia: la liturgia y el culto, el anuncio y la evangelización, la caridad y el compromiso.

¹ Las preguntas no volverán a escribirse, solo las respuestas marcada con el número correspondiente a cada pregunta.

La valoración equilibrada de la historia de la Iglesia, con sus luces y sus sombras, así como la centralidad y la urgencia de la evangelización ante los desafíos del momento presente son ampliamente compartidos por parte de la Iglesia católica. Se aprecia un gran realismo a la hora de enumerar algunos de los retos más importantes compartidos por todas las Iglesias: amplia toma de conciencia del pluralismo religioso, el desarrollo de los medios de comunicación, la nueva forma de ser Iglesia propuesta por las llamadas “Iglesias emergentes”, el avance de la cultura secular mundial y la disminución radical del número de miembros en algunos lugares.

Desde el punto de vista católico nos parece se requiere una mayor precisión sobre dos puntos: a) la relación entre Jesús y el Reino: compartimos que el Reino se manifiesta en Jesús, pero desde nuestro punto de vista la vinculación es más profunda y radical que una manifestación que puede ser entendida en un sentido amplio y genérico; b) los modos de ser Iglesia que se están realizando en la actualidad, debido a las actuales circunstancias, pueden resultar ambiguos o abiertos a interpretaciones discutibles.

Sobre las posiciones señaladas en el n. 10, la posición católica se manifiesta fundamentalmente en las dos interpretaciones intermedias, por lo que hay una base suficiente para avanzar en el diálogo, en la búsqueda de una visión conjunta que de pasos hacia la unidad visible.

2. Ante todo hay que dar un mayor relieve a la tarea de recepción de los acuerdos ecuménicos de modo que se hagan visibles en el escenario de la vida eclesial y no queden reducidos a los sectores especializados. En esto es muy importante la formación que se imparte en Seminarios, Facultades e Institutos teológicos, así como en las sesiones formación permanente de los sacerdotes, agentes pastorales y laicos.

La constatación del acuerdo y del consenso en la cuestiones fundamentales de este capítulo primero ha de acentuar en la eclesiología católica *la aplicación de la jerarquía de verdades* para identificar mejor en qué nivel se encuentran los factores de división o de separación. Habría que introducir en la reflexión teológica de modo más explícito la cuestión de la forma de la unidad visible y, en consecuencia, una mayor

atención a la cuestión de los elementos de eclesialidad en las diversas Iglesias.

En el mismo sentido se debería pedir a los responsables eclesiales que sus decisiones sean valoradas de modo más expreso teniendo en cuenta las exigencias ecuménicas.

No se ha conseguido en nuestra Iglesia que la falta de unidad sea realmente sentida como un dolor y una herida, y por ello no se experimenta como un escándalo que dificulta la misión y el testimonio común. En consecuencia, la interpe-lación ecuménica puede quedar debilitada hasta reducirse a una convivencia educada o a cierto grado de colaboración común. A ello se añade la actualidad del diálogo inter-religioso, frente a lo cual el ecumenismo queda como difuminado o irrelevante. En consecuencia, habría que hacer un esfuerzo para mantener cada una de las cuestiones en su exacto nivel.

Por eso, hay que ver la forma de plantear en la Iglesia católica un avivamiento del ecumenismo. El documento "Iglesia y justificación" nos parece que indica muy bien el camino a seguir para encontrar un eclesiología convergente, sobre todo con las Iglesias de la Reforma, que es con quien más distancia eclesiológica hay de nosotros. Es decir, hay que profundizar y aportar más claridad en la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, pues va íntimamente unida a la condición de visibilidad del cuerpo eclesial.

Dado que la Iglesia católica ha avanzado en el consenso y el acuerdo de modo más expreso con los Ortodoxos y con Iglesias Orientales, haría falta que se hiciera más visible en lo concreto para que el conjunto de los católicos perciba las riquezas que las Iglesias de Oriente poseen y la contribución que pueden aportar a la Iglesia católica de Occidente. El conocimiento real y la proximidad de ambas tradiciones deberían ser más reales y más vivos en la experiencia eclesial concreta.

Este documento nos impulsa a volver a lo esencial, a descubrir aquellos elementos sin los cuales no hay Iglesia y sin los cuales la comunión no es posible; a buscar con sinceridad la voluntad de Dios y de Cristo para su Iglesia; a la conversión; a intensificar la oración para suplicar a Dios el don de la unidad; a practicar la caridad fraterna. Es importante no cesar de alentar el trabajo ecuménico, pues la lentitud del

proceso y las dificultades existentes pueden crear un cierto desánimo y desinterés en todos.

En España, sigue pendiente la cuestión de la creación de un “Consejo de Iglesias cristianas”, algo que consideramos un instrumento necesario en los actuales tiempos.

3. Un católico puede suscribir totalmente el primer capítulo de este documento, por eso no habría dificultad para tomarlo como base.

Por lo que respecta a los primeros puntos del texto, los ámbitos de encuentro y colaboración, y por tanto de la manifestación de la unidad, son inmensos. De hecho desde el punto de vista teórico, por parte de quienes poseen la sensibilidad adecuada, la disposición en España de la Iglesia católica es más positiva y cordial que la actitud percibida en otras denominaciones cristianas.

En lo concreto esta actitud de crecimiento en unidad se manifiesta especialmente en el campo misionero, en la participación en las Asambleas Ecuménicas Europeas, en la oración común, habiéndose superado en estos campos las reticencias del pasado. Al menos esto se puede afirmar respecto a las Iglesias tradicionales.

Precisamente porque hay presupuestos fundamentales compartidos y tantos caminos abiertos, de cara a los responsables eclesiales, se debe urgir la toma de postura conjunta ante problemas de carácter social y en la denuncia de las injusticias que se perciben a nivel nacional e internacional. La conciencia de ser Iglesia mayoritaria en el país genera resistencias de carácter psicológico, pero la profundización teológica y espiritual en la búsqueda de la unidad debe reclamar pasos más concretos y efectivos.

Capítulo II: *La Iglesia del Dios Trino*

1. Como afirmación general expresamos que el documento refleja una comprensión católica del concepto de Iglesia. El canon del Nuevo Testamento atestigua una pluralidad de perspectivas eclesiológicas que es compatible con la unidad, sin negar los límites de la diversidad legítima. Es necesario conjugar la riqueza del dato bíblico y las aportaciones

de la Tradición para describir adecuadamente el misterio de la Iglesia (A 11-12). La Iglesia, como misterio con minúscula derivado del Misterio de la Trinidad, puede ser descrita con el concepto bíblico de *koinonía*, es decir, una comunión con Dios que Dios quiere para toda la humanidad y para toda la creación en el Reino (B 13-16).

La Iglesia, nacida de la nueva alianza iniciada por Jesucristo, es el pueblo sacerdotal, profético y real de Dios (1 Pe 2, 9-10; Ro 12, 1), es decir, un pueblo que da testimonio de la Palabra de Dios, que ofrece el sacrificio de una vida de discipulado, que sirve de instrumento para el establecimiento del reino de Dios, por la capacitación que operan los dones y carismas del Espíritu Santo. Al servicio del pueblo sacerdotal se encuentran los ministros ordenados que construyen el cuerpo de Cristo, por la enseñanza de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos y por la dirección de la comunidad. Esta triple función del ministerio es esencial para la vida y misión de la Iglesia en el mundo (B 17-21).

Los atributos o dones confesados en el Credo niceno-constantinopolitano, unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, refrendan que la Iglesia es una comunión en el Dios trino, una realidad humana y divina (B 22-24).

La Iglesia, como reflejo de la comunión del Dios trino, está llamada a manifestar en este mundo la salvación y la misericordia de Dios hecha presente en Cristo. Su misión consiste en dar a conocer a Cristo. Algunos textos del NT utilizan el término *mytserion* para designar tanto el plan salvífico de Cristo (Ef 1, 9; 3, 4-6) como la relación íntima entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32; Col 1, 24-28). Así queda establecida la conexión entre la dimensión terrenal de las estructuras organizativas de la Iglesia y su dimensión espiritual, es decir, con los dones de salvación confiados por Cristo y celebrados en la liturgia. En este sentido, la teología católica romana habla de la Iglesia como sacramento: signo de la comunión de la humanidad con el Dios trino y del género humano entre sí (C 25-27).

2. No se debe sacrificar la unidad en el altar de la uniformidad, dando curso a la catolicidad y a la encarnación del Evangelio en la diversidad de los pueblos (A 11-12). Hay que experimentarse y vivirse como una comunidad que, como

María, escucha y proclama la Palabra de Dios y que vive permanentemente del Evangelio, y ser así auténtica creatura del Evangelio (B 13-16).

En las tomas de decisiones que afectan a toda la comunidad, donde se establecen la relación entre el ministerio ordenado y el sacerdocio real de todo el pueblo de Dios, deben arbitrarse mecanismos de participación y transparencia en la lógica del método sinodal (B 17-21) y como expresión genuina del “sensus fidei”.

3. Este texto ofrece una base para que las Iglesias crezcan en unidad si:

– se aclara y determina, conforme a las diversas sensibilidades, el modo de relación de lo humano y lo divino en la Iglesia, es decir, la acción del Espíritu Santo y las estructuras institucionales y el papel del ministerio ordenado. A la hora de plantear el problema de la reforma y de la renovación de la Iglesia hay que elucidar cuáles son sus estructuras de institución divina. En la problemática de la continuidad y el cambio en la Iglesia hay que proceder conforme a criterios de *aggiornamento*, de vuelta a las fuentes y desarrollo de doctrina. Al menos, eso es lo que ha aprendido la Iglesia católica en el Vaticano II (B 23-24).

– se continúan sacando todas las consecuencias a las que lleva una auténtica *eclesiología eucarística de comunión*, con la cual la Iglesia católica se identifica.

En estrecha relación con la dimensión entre lo humano y lo divino en la Iglesia se encuentra la expresión, Iglesia-sacramento, que resulta controvertida en el debate ecuménico. Esta cláusula, que afirma la presencia y acción de Dios en presencia y acciones humanas, parece dar curso a una diferencia eclesiológica fundamental.

Comunión en la unidad y diversidad

Ciertamente la unidad de la Iglesia no puede confundirse con la uniformidad, siempre empobrecedora. La uniformidad se excluye desde el punto de vista divino, pues la trascendencia de Dios sólo puede reflejarse en una pluralidad de participaciones inmanentes que concurren a la formación de una unidad más rica. Desde abajo, los dones divinos son

recibidos por personas e Iglesias ubicadas en una cultura y en una historia propias, de donde nace la diversidad, incluso de realidades idénticas. De alguna forma, la unidad está realizada en unidades parciales, sin que cada parte sea la totalidad, sino que convergen a partir de su singularidad. La solución auténticamente eclesial no es la uniformidad homogeneizadora, pero tampoco la pluralidad disgregadora, sino en la todavía potencial eclesiología de comunión (D 28). La Iglesia católica considera que la legítima diversidad no puede renunciar a la unidad, imperativo eclesiológico (D 29).

Hemos de reconocer que existe una tensión fructífera: unidad-diversidad y que ésta última tiene sus límites. Por tanto, debemos hacer esfuerzos de discernimiento a la escucha del Espíritu Santo (D 30). Se habla, como elementos comunes, de fe compartida, proclamación de la Palabra, celebración de sacramentos, vida de servicio y de unidad, pero se obvia que, en católico, también pasa por la unidad en el ministerio jerárquico. ¿Cuál sería el mandato de este ministerio? ¿Dónde están los límites de la diversidad? No aparecen claros. Obviamente, para la Iglesia católica no basta comulgar en las verdades de fin (las referidas a las tres divinas Personas que profesamos en el Credo), sino también en las de medio, esto es, en las eclesiológicas y, de nuevo aquí, emerge el ministerio jerárquico, por excelencia el petrino. Es aquí donde debemos dar pasos meditados, rezados y valientes.

En la eclesiología católica de “comunión” esta palabra incluye la necesaria unidad con Roma, esto es, el reconocimiento del ministerio petrino de unidad (primado) como momento interno de cada Iglesia particular. No es suficiente con reconocerle un primado suprajurídico en casos graves o un primado de excelencia u honorífico. Esta referencia fuerte al sucesor de Pedro está silenciada en el documento.

Comunión de Iglesias locales

1. El número 31 articula bastante bien las dos perspectivas básicas de la eclesiología de comunión. En efecto, la Iglesia no es una magnitud unitaria dividida en partes ni la suma de partes que dan lugar a un conjunto. La Iglesia es comunión de totalidades. En este sentido, toda la Iglesia de Jesucristo

está en la Iglesia local que celebra la Eucaristía, proclama la Palabra, confiesa la fe apostólica, se ejerce el ministerio episcopal, etc. La Iglesia local es la realización de la Iglesia universal en un lugar concreto. Ahora bien, la Iglesia local no es toda la Iglesia de Dios, por lo que debe abrirse a las otras Iglesias locales. La Iglesia universal existe siendo en la comunión de las Iglesias locales. En hermosa expresión de Tillard es “Iglesia de iglesias”. Ellas sólo son en la comunión de Iglesias (E 31).

Es verdad que la expresión “Iglesia local”, es abierta y polisémica. Puede designar una diócesis, una parroquia, o hasta una agrupación regional de Iglesias (E 32), pero en católico exige prioritariamente la figura del obispo, sucesor de los apóstoles, al frente de una Iglesia local. En la eclesiología la catolicidad local de la Iglesia pasa por la apostolicidad de ministerio concretada en la figura del obispo. No parece un elemento “negociable a la baja”.

Las adaptaciones o renovación que exige a nuestra Iglesia

2. Consideramos que debemos volver a reflexionar sobre estas cuestiones, más aún con toda la riqueza teológica que el Vaticano II ha facilitado para dicha reflexión. No obstante, creemos que la afirmación: la Iglesia de Jesucristo “subsiste en” (LG 8; UR 4) la católica” no puede leerse en sentido relativista.

Como elemento renovador se pide a la Iglesia una reformulación del dogma del primado definido en la *Pastor aeternus* del Vaticano I. Por todo ello, proponemos que el Pontificio Consejo para la Unidad se empeñe en la re-formulación de la *doctrina* del primado romano, más allá de las nuevas formas de ejercicio del mismo, pues el Magisterio, junto a la teología y la Tradición, debe hacer progresar el dogma, en este caso, a fin de quitar un obstáculo a la unidad y hacer que el primado sea un servidor cualificado de la misma, en línea con lo afirmado por Juan Pablo II en UUS .

3. Mediante una apertura a nuevos desafíos eclesiales y sociales, que responden también al ser Iglesia de Cristo, que vive y da testimonio del Evangelio. En tanto en cuanto el texto incide en la unidad en la diversidad se puede insertar ahí nuestra perspectiva actual de ver en la Católica una

entidad no aislada, autosuficiente, sino abierta al intercambio de otras Iglesias en las que se reconocen elementos de santidad, gracia, verdad, en el necesario “intercambio de dones”. También en cuanto el texto refiere la comunión de las Iglesias locales podemos proponer el servicio petrino al servicio de la misma.

Capítulo III: La Iglesia: crecimiento en comunión

Ya pero todavía no

1. El texto describe acertadamente la Iglesia como anticipación escatológica del Reino, todavía no realizado en plenitud, pero ya presente en la Iglesia peregrina por obra del Espíritu. La realización histórica del reino se manifiesta en los signos visibles de la “nueva vida”, que se mezclan con los signos de la imperfección de los creyentes; por ello, en la vida y testimonio eclesial hay crecimiento pero también declive (cf. nn. 33-34), especialmente por la presencia del pecado. El texto menciona con franqueza las “opiniones contradictorias” entre las comunidades cristianas sobre la relación entre pecado y santidad en la Iglesia (n. 35).

2. La índole escatológica de la Iglesia supone tomar conciencia de su historicidad, dado que la “imagen de este siglo” condiciona las configuraciones históricas de sus sacramentos e instituciones (cf. LG 48). En este sentido, sería deseable una mayor flexibilidad en la Iglesia católica para proceder a las renovaciones necesarias y disponer sus estructuras al servicio de la Misión en cada época. Las rutinas, el peso de las instituciones, etc. deberían acomodarse a un criterio evangélico y misionero, huyendo del “cómodo criterio pastoral del ‘siempre se ha hecho así’” (Francisco, *Evangelii gaudium* 33).

3. Para la convicción católica, es relevante lo que afirma el texto sobre la victoria definitiva de Cristo, la participación de la Iglesia en ella, y las promesas del Señor sobre su indefectibilidad (n. 36). A partir de esa afirmación común, parece posible profundizar en el futuro sobre el significado del pecado en la Iglesia en un sentido aceptable para todas las comunidades cristianas (cf.n.35).

B. *Crecer en los elementos esenciales de la comunión: fe, sacramentos, ministerio*

La fe

1. Es importante que en la actualidad se reitere que el objetivo del movimiento ecuménico es la plena comunión en una Iglesia visiblemente unida (cf. n. 37); y que, para ello, es necesario, siguiendo el camino iniciado en el BEM, crecer en la comunión en la fe apostólica, los sacramentos y el ministerio; si bien sobre el ministerio se reconoce la dificultad existente. Sobre la comunión en la fe, es significativo el valor que se otorga en el texto a la “tradicción viva de la Iglesia” (n. 38). “En general las iglesias están de acuerdo sobre la importancia de la Tradición en la generación y posterior interpretación de las Escrituras” (n. 39). Ahora bien, el texto no silencia que queda pendiente aclarar el “discernimiento del ministerio ordenado” en la interpretación de la fe, es decir, la existencia de un magisterio de los pastores, y su articulación con la experiencia de los fieles y la aportación de los teólogos (cf. *ibid.*).

2. El concilio Vaticano II recuperó la centralidad de la Palabra de Dios en la Iglesia (cf. DV y SC). No obstante, sigue vigente para la Iglesia católica la pregunta que plateaba san Juan Pablo II, ante las puertas del tercer milenio: “¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? (...). La acentuación de la centralidad de Cristo, de la Palabra de Dios y de la fe no debería dejar de suscitar en los cristianos de otras Confesiones interés y acogida favorable” (*Tertio Millenio adveniente*, nn. 36. 41).

3. El texto señala el desafío actual de que “las iglesias se pongan de acuerdo sobre cómo interactúan” la “experiencia de fe de todo el pueblo, las perspectivas de los teólogos y el discernimiento del ministerio ordenado” en la interpretación de la Escritura (n. 39). Desde el punto de vista católico es positivo el reconocimiento de que el ministerio ordenado es uno de los elementos que han de tenerse en cuenta. El problema estriba en su articulación con los demás elementos. Para avanzar en el diálogo, podría profundizarse en lo que afirma LG 12: el *sensus fidei* de la “totalidad de los fieles” es

una cualidad “de todo el Pueblo”, “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos”. En este sentido, el *sensus fidei* no es una cualidad exclusiva de una parte del Pueblo de Dios (fieles) contradistinta de otra parte (pastores), sino que cualifica la interacción de todos, fieles y pastores. Quizá esta perspectiva pudiera abrir vías de entendimiento ecuménico.

Los sacramentos

1. El texto no ofrece objeciones sustanciales para la perspectiva católica, y menciona las diferencias confesionales pendientes de clarificación: cf. nn. 35-36, 39, 40, 41. Concretamente, el n. 44 señala que la palabra *sacramento* indica que la obra salvífica de Dios se comunica en el acto del rito; subraya así la idea de instrumentalidad: Dios en los sacramentos establece una nueva realidad. El término *ordenanza*, en cambio, subraya que el acto del rito se realiza obedeciendo la palabra y el ejemplo de Cristo, y expresa una realidad que ya existe. El texto invita a reflexionar sobre si la diferencia entre “instrumentalidad” y “significatividad” es doctrinal, o de énfasis. La dificultad católica surge cuando se afirma sólo la significatividad y se excluye la instrumentalidad.

2. Como es sabido, ante la tesis protestante de la justificación *sola fide*, Trento subrayó la eficacia objetiva *ex opere operato* del sacramento para la justificación. La teología postridentina, en su preocupación apologética, prolongó esa orientación, sin prestar atención a la eficiencia de la fe personal (*opus operans*). El concilio Vaticano II asumió la doctrina de Trento sobre la eficacia objetiva de los sacramentos. Pero subrayó, además, otros aspectos menos atendidos: la referencia de los sacramentos a la economía de la salvación, su dimensión eclesial, la relación entre Palabra y sacramento, la relación entre fe y sacramento. Resaltó el valor de los sacramentos como signos, y la importancia de la fe personal (cf. SC 59/a). Según esto, la posición católica está abierta a una mayor valoración de la significatividad de los sacramentos, y de la eficiencia que deriva de su condición de signo que hace presente la fe significada, da a conocer la gracia, y suscita la fe. Por eso, en los primeros siglos, se daba gran importancia a la catequesis litúrgica y a la celebración de los misterios, para disponer a los catecúmenos y a los fieles a recibir el sacramento en la fe. Esta línea podría hacerse más vigente en

la actualidad en la Iglesia católica, y así salir al encuentro de la legítima sensibilidad de las Comunidades de origen protestante.

3. Para crecer en unidad existen dos temas mayores en el diálogo ecuménico: la noción de “sacramento” y de “sacramentalidad de la Iglesia”. La convicción católica reconoce a la Iglesia una función en el proceso de la justificación como “signo” e “instrumento” de la acción salvífica del Espíritu de Cristo (cf. LG 8). Este aspecto tiene consecuencias, por ej., para la función de la Iglesia en la realización del Reino (una articulación algo imprecisa en el n.33, pues la Iglesia ha recibido no sólo la misión de anunciar el Reino, sino también instaurarlo siendo su germen e inicio, cf. LG 5). Sería importante proseguir el estudio iniciado sobre la sacramentalidad de la Iglesia (cf. “Iglesia y Justificación”, de la Comisión Mixta Católico/Luterana, 1993), y sobre las consecuencias eclesiológicas de la “Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”, de 1999. Este estudio iluminaría la relación entre fe personal, fe de la Iglesia, sacramento y justificación.

El ministerio en la Iglesia

1. *El marco de la eclesiología de comunión.* Sin duda, la base que en el documento sirve de marco imprescindible al concepto de ministerio, es la idea central de *Iglesia como comunión*. A ésta hay que unir la visión de *la Iglesia como misión*. Conceptos que se presentan con belleza y profundidad ya en los números 1 y 13. El texto es además consciente de que una definición que sostenga la unidad de todas las Iglesias como una sola Iglesia debe contener entre sus elementos esenciales una base doctrinal común sobre el ministerio (n. 37). Una segunda convicción que refleja el documento y que afecta al ministerio, en forma de marco teológico, es el concepto neotestamentario que se usa para describir la unidad de la Iglesia, pues el ministerio está en ella precisamente para servir a la comunión y a la unidad eclesial. La encontramos en el nn. 8, 12 y 54. Como católicos nos mostramos completamente de acuerdo. El documento se acerca a la descripción de la raíz trinitaria del ministerio cuando lo sitúa entre los dones que el Espíritu Santo otorga a la Iglesia para que en ella se oiga la “*viva voz del Evangelio*”, expresión de Lutero que el documento recoge con acierto (n.

15), Vistas así las cosas, podemos decir con Joseph Famerée que “en este estadio ‘original’ se puede hablar de un consenso eclesiológico fundamental... y lo mismo sucede, si se hace abstracción de un cierto vocabulario, para el origen de los ministerios”².

Pero esto no impide la constatación sincera de las divergencias: “*las Iglesias tienen, de todas formas, diferentes sensibilidades o incluso convicciones opuestas con respecto a cómo está relacionada la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia con estructuras institucionales o el orden ministerial*” (n. 24). Parece muy positivo, para un acuerdo amplio, el hecho de que el documento reconozca en el ministerio un elemento sin el cual no puede existir la Iglesia de Cristo (n. 20). Y que aborde un tema importante que divide las distintas concepciones del ministerio que tienen las Iglesias, sobre todo las que nacieron de la Reforma protestante: el sacerdocio real de todo el pueblo de Dios y el del ministerio ordenado especial “*son aspectos importantes de la Iglesia y no deben considerarse como alternativas que se excluyen mutuamente. Al mismo tiempo, las Iglesias discrepan con respecto a quién está capacitado para tomar decisiones finales que afecten a la comunidad*” (n. 20).

Para la teología católica es claro que no hay incompatibilidad en este “doble sacerdocio”, pero además se concibe como una doctrina que viene del Señor, mediante la institución del apostolado y la sucesión apostólica, que tiene origen en la primitiva Iglesia y llega hasta hoy. El documento se conforma con decir que estos “*son aspectos importantes*”; pero para nosotros, católicos, la doctrina de la doble participación en el sacerdocio de Cristo es parte de la constitución sagrada de la Iglesia. En la misma línea de la “sola importancia” (pero no más) de la existencia del ministerio se afirma en el n. 29 que el ministerio pastoral al servicio de la unidad y para la defensa de la diversidad “*es uno de los medios importantes dados a la Iglesia para ayudar a quienes tienen diferentes dones y perspectivas a que sigan rindiéndose cuentas los unos a los otros*”. Sin embargo, creemos que esta doctrina tiene

2 J. Famerée, “Ministère – Ordination – Épiskopè. Point de vu catholique sur un document de la CEPE”, en: *Positions Luthériennes* 62, n°1 (2014) 3-18.

que ver con la constitución de la Iglesia y es algo más que “importante”: es “necesario” para que haya Iglesia.

La segunda parte del texto del n. 20 se ocupa de la autoridad en la Iglesia, formulada con la cuestión de quién decide con carácter vinculante en materias de fe, moral y vida evangélica. El documento se detiene en la constatación de que para unas Iglesias son los ministros ordenados y para otras los laicos también. Lo expresa bien la conclusión del n. 30. Para la teología católica es justamente aquí donde entra en juego el ministerio ordenado de origen apostólico por vía sacramental como instrumento y estructura que en la Iglesia tiene la autoridad competente para discernir donde están los límites de la diversidad legítima o la que rompe la unidad. En la Iglesia católica es claro que la autoridad eclesial es apostólica, y por tanto, episcopal, en cuanto los obispos son los sucesores de los apóstoles, quienes heredan la autoridad dada por Cristo al colegio apostólico. Lo cual no excluye que el laicado pueda y deba participar en los procesos de discernimiento eclesial, también el doctrinal, como demostró el beato John Henry Newman ya en el siglo XIX, basándose en lo ocurrido en los antiguos concilios ecuménicos. El carácter sinodal que se va recuperando en el catolicismo tras el Vaticano II ha abierto el camino a una convergencia con las Iglesias de la Ortodoxia y la Reforma: es un punto de acercamiento muy importante que creemos no se refleja suficientemente en el documento y podría añadirse en él.

Otra de las cuestiones capitales es el papel que tiene la presidencia de un obispo para que exista una Iglesia local, y en ella “esté presente y se realice” la Iglesia universal. Con sinceridad el documento señala las actuales diferencias en el n. 32. Para encontrar una solución a esta enorme diversidad en un punto eclesiológico fundamental el documento es coherente cuando se pregunta: “¿qué relación debe existir entre los diversos niveles de la vida de una Iglesia plenamente unida y qué ministerios específicos de liderazgo se necesitan para servir y potenciar esas relaciones?” (n. 32). En nuestra opinión, la solución a esta difícil cuestión vendría a ser posible si de verdad se diese lo que en el diálogo de la Iglesia católica con el Consejo ecuménico de Iglesias se dijo sobre la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, texto que reproduce el documento en el n. 31: “La mayoría de los cristianos podría

estar de acuerdo en que la Iglesia local es 'una comunidad de creyentes bautizados en la que se predica la Palabra de Dios, se confiesa la fe apostólica, se celebran los sacramentos, se da testimonio de la obra redentora de Cristo para el mundo, y donde obispos y otros ministros ejercen el ministerio de episcopopé al servicio de la comunidad'". Pero hemos de reconocer que esta figura de Iglesia local está lejos de ser asumida por todas las Iglesias de la Reforma. Aunque ciertamente se dan algunos avances, como es el caso de la aceptación del episcopado en las Iglesias metodistas de Inglaterra y el papel propio de una autoridad episcopal que los obispos luteranos ejercieron para la firma sobre la doctrina de la justificación con la Iglesia católica.

El núcleo de afirmaciones sobre el ministerio aparece en los nn. 45 al 57. El n. 45 comienza tratando la cuestión de Cristo como sumo sacerdote, y el hecho de que ese sacerdocio es participado en la Iglesia, citando al BEM en el n. 17. Si a estas alturas todas las Iglesias hubieran aceptado el BEM en cuestiones como éstas se habría dado ya un enorme paso adelante. Pero el documento no oculta la realidad actual: unas atribuyen a los ministros ordenados el carácter sacerdotal de Cristo como una diversa participación de la que se da en el sacerdocio de los bautizados, y consideran la ordenación como un sacramento. Otras no consideran a los ordenados como *sacerdotes*, y otras no conciben que esto sea un sacramento. En tiempos recientes se da una más profunda división a propósito del sujeto de la ordenación: si sólo varones o también mujeres. Dada esta divergencia en una cuestión tan esencial para la constitución de la Iglesia el documento indica estas diferencias como una de las tareas pendientes para el futuro, con carácter de "*prioridad urgente para las Iglesias*" (n. 45).

A fin de buscar una solución se recurre a la historia, comenzando por el NT, donde se da una diversidad de ministerios que se van adaptando a las necesidades de la misión. El documento constata que casi todas las Iglesias tienen una estructura ministerial formal, que en lo externo coincide con la distribución de la tradición obispos-presbíteros-diaconos. Pero la actual discusión se plantea respecto al llamado *episcopado histórico* (obispos ordenados en la sucesión apostólica) y la pregunta es sobre si esta sucesión responde a la

voluntad de Cristo. Interesantes a este respecto son las citas del diálogo católico-luterano en el acuerdo *Iglesia y justificación* a las que remite el documento. Aunque el *defectus ordinis* de que habla el Vaticano II (cf. UR n. 22), no implica desconocer en las comunidades de origen protestante la realidad al menos de un ministerio carismático, del que se sirve el Espíritu Santo (cf. UR 3).

Si bien hay posturas que muestran un notable acercamiento, hay Iglesias que no consideran necesario el episcopado, e incluso lo rechazan por el peligro de abusos de autoridad. En consecuencia, a la vista del creciente deseo de acuerdo sobre esta cuestión, el documento se pregunta “*si las Iglesias pueden alcanzar un consenso respecto a si el triple ministerio forma parte de la voluntad de Dios para la Iglesia en su realización de la unidad que Dios desea*” (n. 47). A esto no se responde, y se deja como otra de las tareas pendientes a partir de ahora en el diálogo doctrinal.

Pasa después el texto a la cuestión de *la autoridad* ligada al ministerio eclesial. Expresa en el n. 51 las convergencias y divergencias actuales, teniendo en cuenta sobre todo los diálogos sobre la autoridad entre los católicos con anglicanos, metodistas y ortodoxos. Cuando el texto vuelve al Nuevo Testamento para ver que la autoridad en la Iglesia es de Jesucristo, quien tiene la *exousía* que viene del Padre, estamos totalmente de acuerdo. Una autoridad que comparte desde el comienzo con los apóstoles. Y enlaza con la idea de que “*sus sucesores en el ministerio de supervisión (episkopé) ejercieron autoridad en la proclamación del evangelio, la celebración de los sacramentos –en particular, la eucaristía– y la orientación pastoral de los creyentes*”³. El acuerdo es también pleno cuando el documento habla de la autoridad que la Iglesia ha reconocido a los monjes y creyentes que han destacado por su santidad de vida (n. 50). Dicho esto, se aborda el cómo debe ejercerse la autoridad en la Iglesia. Y aquí viene de nuevo la dificultad: si es algo que se transmite y ejerce sólo de forma personal por vía sacramental o, por el contrario, es una mera delegación de la comunidad. El documento, con inteligencia, afirma que ni una cosa ni la otra. Esta autoridad es

3 Citando el documento de acuerdo ortodoxo-católico de Ravenna (2007) n. 12.

un don del Espíritu Santo en el que participa la comunidad, pero ella no se da la autoridad a sí misma, pues viene de Dios. Además se constata que hoy se da una extensión *ecuménica* de esta autoridad en muchas figuras carismáticas de todas las Iglesias (n. 51).

2. Por todo lo visto hasta ahora, se percibe *cómo en el centro* de estas cuestiones está el concepto teológico del obispo y su lugar para la comunión y unidad de la Iglesia. De nuevo el documento se expresa sobre su necesidad e incluso habla de *“importancia fundamental”* de la función de *episkopé* para que los carismas y ministerios en la Iglesia se desarrollen en unidad de vida y misión. El texto tiende puentes entre las diversas concepciones de episcopado de las Iglesias a través de la sutil distinción en el n. 52: se afirma que las Iglesias que no tienen obispos tienen de otra forma el ministerio de *episkopé*. Con el BEM, estamos también de acuerdo en que este ministerio debe ejercerse *“según un modo personal, colegial y comunitario”*, lo cual lleva, según el documento, a un tipo de *episkopé* que *“refleja la cualidad de la Iglesia que podría llamarse ‘sinodalidad’ o ‘conciliaridad’*”. Esto quiere decir que *“bajo la guía del Espíritu Santo, la Iglesia entera es sinodal/conciliar en todos los niveles de la vida eclesial: local, regional y universal. Pues la cualidad de sinodalidad refleja el misterio de la vida trinitaria de Dios, y las estructuras de la Iglesia expresan esa cualidad para actualizar la vida de la comunidad como comunión”* (n. 53). Hay que tener en cuenta, que la *episkopé* como tal, no está restringida a una persona, sino que está repartida en muchos ministerios diversos, con lo cual se podría llegar a un consenso en las diferentes formas de ejercerla. Pero también reconociendo que en la Iglesia católica hemos de avanzar todavía mucho en la forma sinodal de ejercer el ministerio episcopal y también la del obispo de Roma.

Precisamente, el último de los grandes temas relacionados con el ministerio es el de la posibilidad de un ministerio primacial para todos los cristianos, así como la existencia en la Iglesia de primados regionales o patriarcales. En el n. 55 se toma nota, de la existencia de primados patriarcales desde la antigüedad (la pentarquía), y se dice que *“esa supervisión primacial no se consideraba opuesta a la sinodalidad o conciliaridad, que expresa más el servicio colegial a la unidad”*.

Se constata que en la historia se han dado diversas formas de primacía en los distintos niveles de realización de la Iglesia, y se cita el canon 34 de los “Cánones apostólicos”. Pero también se alude al puesto primacial que ocupó el obispo de Roma en cuanto a jurisdicción y autoridad doctrinal sobre toda la Iglesia por su relación directa con la Iglesia fundada en la sangre y martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. No se ocultan los problemas que causó en el pasado, sin dejar de constatar el “*clima más conciliador*” que hoy existe entre las Iglesias mediante el diálogo ecuménico de los últimos años, que ve la necesidad de un ministerio universal al servicio de toda la Iglesia. Estimamos que hoy en día, por obra de los diálogos doctrinales sobre la cuestión, hay algo más que un “clima conciliador” a la luz de lo ya alcanzado como consenso sobre el papado entre católicos, anglicanos y ortodoxos; sobre todo en el documento de Ravena católico-ortodoxo. En esta materia, a nuestro modo de ver, el documento se queda corto. En todo caso, el texto recuerda la invitación de Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint* para buscar juntos una nueva forma de ministerio universal que sirva para todos. Pero con razón señala que “*todavía queda mucho por hacer para llegar a una convergencia sobre este tema*” (n. 57).

3. Como vemos los problemas que afrontar sobre el ministerio son arduos. Sobre la cuestión del papado, nos parece valioso que el texto indique un camino para la continuación del diálogo: “*Dado que se trata de un asunto ecuménico delicado, es importante distinguir entre la esencia de un ministerio de primacía y cualquier forma particular en que se ejerce actualmente o se ha ejercido en el pasado. Todos estarían de acuerdo en que cualquier ministerio personal de primacía de ese tipo debería ejercerse de manera comunitaria y colegial*” (n. 56). De aquí la pregunta que al final de esta sección sobre el ministerio se hace el documento y que quiere mantener vivo el tema en los diálogos: “*Si, de acuerdo con la voluntad de Cristo, se superan las divisiones actuales, ¿cómo se podría comprender y ejercer un ministerio que fomente y promueva la unidad de la Iglesia a nivel universal?*” (n. 57). Aquí creemos que la Iglesia católica tiene una palabra que decir para acercar posturas en el campo doctrinal.

Capítulo IV: *La Iglesia: en y para el mundo*

1. Un nuevo planteamiento de relación entre la Iglesia y el mundo surge en la intención y el resultado final de los textos del Vaticano II, y así también se constata positivamente en este último capítulo. Es fácil observar la lógica *ad extra* eclesial, que aparece en este el capítulo IV. La Iglesia no existe para sí misma, sino en la medida que es para el mundo, que se relaciona con éste, sin confundirse y sin diluirse, sin oponerse y sin enfrentarse. La Iglesia no se propone como fin último, sino que apunta hacia el Reino, comunicándolo, ofreciéndolo y anticipándolo; esta es su misión, estar al servicio del plan divino para la transformación del mundo (D 58).

En este sentido, se observan elementos propios de la comprensión eclesiológica católica. *El primero de ellos es la comprensión de la misión de la Iglesia como anuncio del Reino de Dios, mediante el amor, la promoción de la justicia y la paz, en un contexto claramente de pluralidad religiosa y de evangelización.* La Iglesia recibe de Dios la misión de ser “signo e instrumento” de comunión con Dios y con el género humano, ella es “germen y principio” del Reino. La misión en ella no es un hecho accidental, sino que a partir de ella y gracias a ella se comprende, se comunica y se ofrece como mediación de comunión. Esta misión se desarrolla a través del servicio, la caridad y la misericordia que la misma Iglesia recibe de Cristo, ella es expresión de un amor respetuoso (D 60), que se traduce en la promoción de la justicia y la paz para con toda la humanidad, a través de la proclamación del Evangelio, la celebración de los sacramentos y la novedad de la vida dada por Cristo.

El segundo es *la comprensión de la misión como ejercicio de comunión y hacia la comunión. Esta tarea conlleva la valorización de la dimensión moral de la misión y de sus agentes.* La Iglesia encuentra su fundamento mismo en Dios, esto es, en Cristo que es quien responde al misterio del hombre. La misión debe tender hacia Cristo, esto es, hacia la comunión, promoviendo no solo valores morales personales, sino también sociales, como la justicia, la paz y la protección del medio ambiente (D 62).

El tercer elemento lo concentramos en *la dimensión presencial y dinámica de la Iglesia para con los cristianos,*

con los estados y con la creación. La misión la Iglesia se manifiesta, a través de la habilidad de los misioneros, como constructora de espacios de encuentro con los seguidores de otras confesiones y otras religiones, así como con aquellos que se definen fuera del marco de las religiones. La misión eclesial olvida el sincero compromiso por el respeto a la diversa pluralidad de opciones dentro de un estado, siempre que sea respetada la dignidad de la persona, así como la atención hacia el medio ambiente, huella del Creador.

2. Aquellos elementos que se dirigen a la Iglesia católica como interrogantes que exigen mayor profundización pueden ser concentrados también en tres ámbitos.

En primer lugar *el texto reclama una mayor atención a una misión verdaderamente eclesial y a una eclesiología misionera.* La misión no es algo aislado de un grupo especialista, sean clérigos o laicos, sino de todo el pueblo de Dios. La misión nace del mandato mismo de Jesucristo, y se visibiliza como un aspecto esencial de la comunidad eclesial, cuando ésta se reúne para partir el pan. Si Jesucristo, el Enviado, nos muestra el objetivo final, el Reino de Dios; el Espíritu Santo, que Él nos envía, nos acompaña en la misión hasta que Él llegue de nuevo. Esta perspectiva en el tiempo nos exige una reflexión sobre el valor escatológico de la misión, tanto de aquella heredada del pasado, como de aquella que se configura en el presente y nos encamina hacia el futuro. Esta percepción escatológica de la misión explica la configuración de la comunidad eclesial, tensionada por la unidad y la diversidad interna. Esta realidad no diluye la misión sino que reclama una necesaria eclesialidad de la misión y de sus agentes, que no olvidan ni su formación, ni su vida celebrativa. ¿Podría acentuarse una comprensión escatológica de la misión que permitiera un acento más ecuménico? ¿Nos acercaría a una reflexión de la misión, quizás más eucarística, y por lo tanto más eclesial?

Un segundo reto de adaptación o renovación nos acerca a la cuestión del *planteamiento de la misión, del estilo, estas, de la pastoralidad propiamente dicha.* La comprensión de la misión, no puede reducirse a un puro y simple pragmatismo con tintes más o menos eclesiales. La diversidad de contextos y situaciones en los que se desarrolla la misión nos sitúa ante la cuestión de una articulación coherente y equilibrada de la

propia comprensión eclesial, enmarcada necesariamente en el ámbito del servicio, la celebración y el testimonio. Hay que ser conscientes que, hoy por hoy, nos vemos situados en relación con otras propuestas de misión cristianas, así como, con otras opciones de otras religiones, e incluso de propuestas no religiosas. Se observa la importancia de concretar un estilo, que guiado por la presencia del Espíritu, nazca de la Palabra de Dios, comunicando la buena noticia, que es Jesucristo, para la humanidad. ¿Podría desarrollarse un planteamiento pastoral, a la vez estable y flexible, claro y plural, amplio y a la vez concreto para el anuncio y la construcción del Reino de Dios?

Un tercer elemento viene a reclamar *una presentación y explicación más detenida y desarrollada sobre la fundamentación ético-moral de la propuesta cristiana*. La promoción de la justicia, la paz y la libertad, la relación de la Iglesia con el mundo de la política (local, nacional, internacional) y con la creación nos remite, tarde o temprano, al origen de dónde nace la misión, Dios mismo. Ante un mundo que esconde la presencia de Dios, ante una realidad plural que relega el fenómeno religioso a actos privados, o hacia unos escenarios públicos en los que nuevos ídolos pretenden sustituir al Dios verdadero, urge manifestar y presentar cuál es la fundamentación ético-moral, que a la misma vez respeta la autonomía de la realidad, y no desfigura la identidad de un Dios que actúa *ex amore*, a través de su Hijo, Jesucristo.

3. El texto en su globalidad es un paso valioso hacia el reconocimiento de la pluralidad eclesiológica en las diversas confesiones, y hacia aquella unidad querida por Jesucristo. Este se presenta con una concepción eclesiológica que nace de la existencia misma de la historia, de la realidad. Esta visión del texto ofrece mayores posibilidades de encuentro en el camino ecuménico, por el hecho de valorar la experiencia eclesial concreta como un factor decisivo, que no puede ser olvidado en el momento de la construcción de una reflexión teológica de tipo eclesiológico.

La Iglesia que no está llamada a la división, sino a la unidad, respetando la diversidad, necesita considerar la realidad local, allí donde se cultiva la experiencia eclesial, como un elemento necesario e imprescindible. La rigidez en la misión (en la presentación de la propia identidad) puede

llevar a la confrontación, pero también la pasividad a su disolución.

La valoración de las posibilidades de iniciar, mantener y desarrollar relaciones entre diversas confesiones, nos sitúa ante un campo realmente abierto. Los elementos que facilitan un mayor crecimiento en la comunión son el hecho de subrayar la importancia eclesial de mantener un real equilibrio entre el servicio (*diakonia*), el testimonio (*martyria*) y el culto (*leitourgia*). La conjugación de estos tres ámbitos facilita una comprensión coherente de la misión, y una verdadera promoción de la justicia y la paz. Otro elemento positivo se detecta en la comprensión, ciertamente no fácil pero sí fructuosa, del discurso de la sacramentalidad eclesial como opción que permite entender la mediación eclesial como necesaria pero a la vez, llamada a quedar en segundo plano una vez cumplida su misión, facilitar el encuentro Dios, la comunión. Otro elemento positivo es la aceptación del diálogo interreligioso como un camino de enriquecimiento, sin caer en la disolución de la propia identidad, como tampoco en la actitud del proselitismo. Finalmente un último elemento puede detectarse en la constatación positiva de la vivencia de la Eucaristía, como punto central en la misión, sea en una perspectiva centripeta (de concentración) sea en una dimensión centrifugadora (de expansión), para dar razón de la misión y proyectar un camino verdaderamente ecuménico, esto es, eclesial.

IV. CONCLUSIÓN

Estamos ante un texto eclesiológico de gran riqueza y que nos interpela hacia nuevos desarrollos en el camino ecuménico. Reconocemos todos los avances realizados por esta Comisión desde sus inicios y plasmados en diversos documentos, hasta el que ahora se nos ofrece. Un largo camino marcado por la acción del Espíritu del Señor que hace dirigir nuestra mirada hacia *una unidad visible*. Reconocemos los logros que como Iglesia católica se reflejan en este texto; así lo hemos señalado en los capítulos.

En último término, sabemos que las mayores divergencias actuales se dan en el campo de la eclesiología. Por eso, ofrecemos propuestas positivas para seguir avanzando en

este campo hacia el futuro. Nos parece que lo más relevante ahora es reactivar el ecumenismo en la búsqueda de la unidad visible. Estamos de acuerdo en que para ello es esencial el ecumenismo espiritual, pero también se han de dar pasos firmes en el campo de la teología de la unidad.

Partiendo de la doctrina que sitúa el concepto de Iglesia a partir de la misión, cosa que vemos muy acertada en el documento, creemos que la teología de la misión puede y debe ayudar a acercar posiciones en eclesiología, puesto que la Iglesia no existe para sí misma, sino para evangelizar.

Una de las tareas primordiales que vemos a realizar es hacer posible la real recepción de los documentos ecuménicos. Todos, cada uno en su campo pastoral y teológico, debemos ser responsable en la difusión y conocimiento de lo alcanzado en los diversos diálogos para que se conviertan en patrimonio de nuestra Iglesia.

Es claro que estamos ante un documento de convergencia eclesiológica, que sobre la cuestión de los ministerios trata de afianzar lo conseguido, señala donde están los puntos candentes de la actual divergencia, se hace preguntas y plantea cuestiones que invitan a seguir trabajando las doctrinas objeto de nuestras actuales divisiones. Es palpable la mano de un redactor principal de confesión católica en el documento, pero a la vez es significativo que muchos de los postulados de la Tradición en cuestión del ministerio hayan sido asumidos en el ámbito del Consejo mundial de Iglesias. Como hemos señalado, en algunos temas el texto se queda corto al declarar lo ya conseguido y ello deja a veces más interrogantes que soluciones. Pero la experiencia de lo ya consensuado en los diversos diálogos nos muestra que los muros no son insalvables.

Consideramos, finalmente, que este texto nos debe conducir hacia una nueva reflexión *ad intra* en nuestra propia Iglesia, a la luz de los signos de los tiempos, que nos permita avanzar hacia la unidad visible deseada por el Maestro. Vivir hoy la Iglesia del mañana es el desafío que nos presenta este documento. No tenemos alternativa al ecumenismo, puesto que es algo irreversible en el camino que la Iglesia católica ha emprendido desde el Concilio Vaticano II. Somos conscientes de las dificultades que implican los nuevos paradigmas en los

que debemos, como Iglesia, avanzar. Nuevas son las formas y también la realidad eclesial. Por ello queremos ser fieles al camino emprendido por las Iglesias; nos sentimos fortalecidos por el Espíritu, en el compromiso ecuménico que nos conducirá hacia una visión común del Cuerpo de Cristo.

Prof. Andrés Valencia Pérez,
Facultad de Teología San Vicente Ferrer,
Valencia

Prof. Antoni Matabosch,
Instituto Superior de Ciencias Religiosas,
Barcelona

Profa. Carmen Márquez,
Facultad de Teología, Pontificia Universidad Comillas,
Madrid

Prof. Santiago Madrigal sj,
Facultad de Teología, Pontificia Universidad Comillas,
Madrid

Prof. José Ramón Villar,
Facultad Teología Universidad de Navarra

Prof. Eloy Bueno,
Facultad de Teología del Norte de España,
Burgos

Prof. Manuel Ángel Martínez op,
Facultad de Teología San Esteban,
Salamanca

Prof. Daniel Palau,
Facultad de Teología Catalunya

Prof. Leopoldo Quílez,
Facultad de Teología San Vicente Ferrer,
Valencia

Prof. Manuel Barrios,
Director de la "Comisión episcopal de relaciones interconfesionales",
Conferencia Episcopal Española

Prof. Fernando Rodríguez Garrapucho scj,
Facultad de Teología, Pontificia Universidad de Salamanca