

# DOCUMENTO

## Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM)

### La respuesta católica

*El documento Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM), elaborado por Fe y Constitución, Comisión teológica del Consejo ecuménico de la Iglesia, fue propuesto en Lima, en enero 1982, a los 120 miembros (la Iglesia católica designa oficialmente en la Comisión Fe y Constitución a doce miembros católicos que participan en ella, a título personal, como miembros de derecho pleno). Este texto ha sido enviado a las diferentes Iglesias para solicitar sus reacciones (cfr. la respuesta de la Comisión episcopal francesa para la Unidad de los cristianos, DC 1985 n. 1902, p. 883). La "respuesta católica" a continuación, establecida por el Secretariado para la Unidad de los cristianos en colaboración con la Congregación para la Doctrina de la fe, hecha pública el 21 de julio de 1987, subraya los puntos de convergencia y pone igualmente de relieve las principales interrogaciones que subsisten de parte de la Iglesia católica: nociones de sacramento (y sacramentalidad), naturaleza exacta de la Tradición apostólica y cuestión de la autoridad que tiene el poder último de decisión en la Iglesia. (Documentation Catholique, 17-1-1988).*

### I. Introducción

El documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) de *Fe y Constitución* aparece como el punto culminante de más de cincuenta años de un trabajo que comenzó con la primera Conferencia mundial de *Fe y Constitución* celebrada en Lausanne en 1927. *Fe y Constitución* es uno de los movimientos fundadores del movimiento ecuménico moderno que investiga la restauración de la unidad entre todos los cristianos, y que el Concilio Vaticano II describe como un movimiento "suscitado por la gracia del Espíritu Santo" (*Unitatis redintegratio*, 1). El movimiento *Fe y Constitución* fue uno de los caminos que condujeron a la formación del *Consejo ecuménico de las Iglesias* en 1948. En el cuadro del *Consejo ecuménico*, la Comisión mantiene la dirección del movimiento *Fe y Constitución*. El BEM es tal vez el resultado más significativo hasta ahora.

El BEM es importante por muchas razones. La primera, es el carácter de la Comisión que lo redactó y lo publicó en Lima en 1982. Comprendía

anglicanos, ortodoxos, protestantes y católicos romanos. (Aunque la Iglesia católica no sea miembro del *Consejo ecuménico de las Iglesias*, ella designa oficialmente para la Comisión Fe y Constitución doce miembros católicos que participan en ella, a título personal, como miembros de derecho pleno de la Comisión. Ellos representan una décima parte de la Comisión que cuenta con ciento veinte miembros. La Comisión representa un amplio abanico de Iglesias y de Comunidades, "una rica diversidad de culturas, de tradiciones, de liturgias en numerosas lenguas, de existencia bajo toda suerte de sistemas políticos" (Prefacio del BEM). Esta Comisión afirma que ha alcanzado en el BEM "un grado notable de acuerdo", aun cuando éste no es todavía el consensus completo, que ha alcanzado una "convergencia teológica en dominios importantes" señalando también los "puntos controvertidos que exigen todavía investigación y reconciliación" (Prefacio). Teólogos, provenientes de grupos que, en el curso de la historia, estuvieron con frecuencia en oposición teológica y en desacuerdo unos con otros, afirman ahora juntamente un acuerdo y/o una convergencia sobre puntos claves de la fe. Esto es en sí una realización importante.

En segundo lugar, el BEM es un resultado capital de la dinámica ecuménica que, a la luz del trasfondo histórico de las divisiones entre cristianos, avanza y trabaja hacia la unidad de fe. El reivindica un cierto grado de acuerdo, o al menos de los dominios de convergencia teológica que deberían aportar una contribución importante para alcanzar ese fin. Al recibir en Roma en 1980 —y por tanto antes de la redacción final del documento— a un grupo de trabajo de *Fe y Constitución*, el Papa Juan Pablo II declaraba: "Vuestro esfuerzo perseverante ha obtenido ya resultados por los que damos gracias a Aquel que nos ha sido dado para guiarnos a la verdad completa (cfr. Jn 16,13). Es necesario continuar. Es necesario conseguir el fin". (Secretariado para la Unidad de los cristianos, *Servicio de información*, n. 45, 1981/1).

En tercer lugar, el BEM es importante porque, por este texto, *Fe y Constitución* interpela a las Iglesias y Comunidades y les pide una respuesta. Después de haber pasado por una larga evolución durante muchos decenios, *Fe y Constitución* ha considerado que el Texto de Lima de 1982 estaba maduro, en límites determinados, para ser enviado a las Iglesias y Comunidades y para invitarlas a dar a este texto "una respuesta oficial al más alto nivel de autoridad apropiado", agregando allí sugerencias para favorecer el proceso de recepción. La sexta Asamblea mundial del *Consejo ecuménico de las Iglesias* aprobó esta proposición y recomendó a las Iglesias responder en el lapso indicado. Así comenzó, en el movimiento ecuménico, una fase que muestra un compromiso más profundo de parte de los cristianos, en todas las comunidades en el trabajo indispensable por la unidad.

### La Iglesia Católica y el BEM

La Iglesia católica mira el BEM en función de los puntos importantes que *Unitatis redintegratio* indicaba en su propia elaboración de las prioridades ecuménicas. En primer lugar, la necesidad urgente de la unidad

entre cristianos divididos ha sido expresada por el Concilio Vaticano II y también en el BEM. Una preocupación principal del segundo Concilio Vaticano fue la "restauración de la unidad entre todos los cristianos". La división de los cristianos, dice el Concilio, "se opone abiertamente a la voluntad de Cristo. Es para el mundo un objeto de escándalo y pone obstáculo a la más santa de las causas: la predicación del Evangelio a toda criatura" (*Unitatis redintegratio*, 1). El Concilio notaba la iniciativa de Dios que, "en estos últimos tiempos, ha comenzado a derramar más abundantemente en los cristianos divididos entre ellos el espíritu de arrepentimiento y el deseo de la unión". *Unitatis redintegratio* ha sido formulado por el segundo Concilio Vaticano para animar a los católicos a "responder a la gracia de este llamado divino" (*Unitatis redintegratio*, 1). El prefacio del BEM por su parte afirma que "el fin de la unidad visible" es lo que buscan las Iglesias y Comunidades del *Consejo ecuménico de las Iglesias*. Los católicos y los otros cristianos pueden muy bien tener concepciones diferentes sobre lo que entraña para cada uno la unidad de la Iglesia, y eso debe ser, pues, un sujeto de diálogo ecuménico. Pero aquí, la base común es que, en los dos casos, hay convergencia sobre la urgencia de la unidad cristiana. Aun cuando la Iglesia católica no haya participado en las primeras etapas del caminar del movimiento *Fe y Constitución* en el BEM (sin embargo ella ha participado directamente después de Vaticano II), ve en el BEM un resultado significativo del movimiento ecuménico. Es por eso que ella debe estudiar muy seriamente este documento.

*Unitatis redintegratio* pide instantemente el diálogo ecuménico (4), muestra la significación ecuménica del bautismo y recomienda que "la doctrina sobre la Cena del Señor, los otros sacramentos, el culto y los ministerios de la Iglesia se conviertan en objeto del diálogo" (22). El BEM trata directamente de estas preocupaciones. *Unitatis redintegratio* recomienda además que "todos los cristianos, ante el conjunto de las naciones, confiesen su fe en Dios, Uno y Trino, en el Hijo de Dios encarnado, nuestro Redentor y Señor" (12). Un cierto número de reacciones católicas al BEM se han regocijado de la insistencia trinitaria y cristológica del texto.

#### Alcance del texto

Aun cuando pensamos que ciertos puntos no han sido suficientemente profundizados, creemos que si este texto fuera recibido por las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales, les haría dar un paso importante en el movimiento ecuménico, aunque esto no sea todavía sino una etapa en el caminar ecuménico hacia la unidad visible de los cristianos divididos. Si, a través de este proceso de respuesta al BEM y de recepción, actualmente en curso, un gran número de convergencias, más aún de acuerdos expresados en el BEM, fueran confirmadas por las Iglesias y las Comunidades eclesiales, creemos que esto representaría un avance en el movimiento ecuménico.

El BEM es también una etapa a lo largo del camino, una de las "diversas etapas" que las Iglesias tendrán que pasar en "el camino que conduce a su unidad visible" (Prefacio). Sus pretensiones son, pues, limi-

tadas: "Nosotros no hemos llegado todavía completamente a un 'consensus'. Un consensus completo no puede ser proclamado sino después de que las Iglesias hayan llegado al punto en que ellas puedan vivir y obrar juntamente en la unidad". El texto no presenta un tratado completo y sistemático del Bautismo, de la Eucaristía o del Ministerio, sino que se concentra más bien sobre los aspectos en relación con los problemas de reconocimiento mutuo que conduzcan a la unidad. El texto utiliza también un nuevo vocabulario teológico que necesariamente implica un nuevo horizonte de pensamiento. En pasajes importantes del texto, diferencias en las declaraciones y el vocabulario abren el camino a diversas interpretaciones. Los comentarios del texto señalan los puntos controvertidos que piden todavía un trabajo de investigación y de reconciliación. Hay a veces pasajes que sugieren en teología y en práctica opciones que no están conformes por ejemplo a la fe católica.

#### **Contribución a un proceso a continuar**

Así, respondiendo al BEM, queremos constatar y reconocer las adquisiciones, las etapas superadas hasta aquí y al mismo tiempo queremos situarnos como participantes de un proceso que debe continuar hasta el fin de la unidad visible de los cristianos. Los límites del documento limitan también el alcance de nuestra respuesta. Pero queremos reconocer el proceso y queremos ver que continúe desarrollándose. En esta respuesta, tratamos un cierto número de cuestiones que consideramos como especialmente importantes en el texto. Podemos aprobar una gran parte de ellas y debemos construir sobre estos resultados positivos. Criticamos ciertos puntos que serán claramente notados. Hay también algunas conclusiones sobre puntos fundamentales que pensamos deber criticar y cuyo examen debe continuar a fin de alimentar el futuro trabajo en el movimiento ecuménico. Pero no comentaremos todos los puntos del BEM.

#### **Comprensión católica de la eclesiología**

Por otra parte, en esta respuesta, no hablamos de manera exhaustiva o detallada de la eclesiología católica (cfr. por ejemplo *Lumen Gentium*), porque nuestro campo es aquí muy limitado ya que se refiere al contenido mismo muy limitado del BEM. Esto debe comprenderse bien a fin de evitar malentendidos. Esta respuesta está hecha en plena conciencia de la unidad y de la verdad propias de la Iglesia católica y sin negar lo que es esencial a la comprensión que ella tiene de sí misma. Creemos, como *Unitatis redintegratio* 4 lo declara, que "la unidad de una sola y única Iglesia que Cristo ha dado a su Iglesia desde el principio... subsiste de manera inamisible en la Iglesia católica y esperamos que crecerá día con día hasta la consumación de los siglos".

Tenemos la convicción de que el estudio de la eclesiología debe estar más y más en el centro del diálogo ecuménico. La mejor reflexión sobre el BEM no vendrá tal vez sino cuando se ponga una atención más seria a la eclesiología en el diálogo ecuménico. Al mismo tiempo, el estudio

del BEM es ya una manera de tratar de realidades esenciales de la Iglesia. Pero aquí no se encontrará un comentario o una reflexión sobre todos los aspectos importantes de la comprensión católica de la eclesiología. Esto no quiere decir que lo que no ha sido comentado sea menos importante o menos significativo. Eso quiere decir simplemente que el centro de este estudio no es la eclesiología como tal. Pero un estudio de la eclesiología en sí misma permitiría, creemos, poner más atención a los puntos cruciales de la eclesiología católica y comprenderlos mejor. Por ejemplo, no se puede verdaderamente comprender la doctrina católica fundamental según la cual la Iglesia de Cristo "subsiste en la Iglesia católica (*Lumen Gentium*, 8) sino en el cuadro de una eclesiología romana de comunión.

Es claro entonces para nosotros que *Fe y Constitución* debe concentrarse más directamente sobre la eclesiología. Creemos que no poner una atención seria a las cuestiones más amplias de la eclesiología presenta inconvenientes, no sólo para el estudio y la comprensión del contenido del BEM, sino también para nuestro avance ecuménico.

En fin nosotros somos sensibles al hecho de que se debe contemplar el BEM en una perspectiva ecuménica más amplia. La Asamblea general del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nairobi en 1975 describía la unidad que nosotros buscamos como una "comunidad conciliar de Iglesias locales verdaderamente unidas". En este contexto, el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio son algunos de los elementos fundamentales de una Iglesia local verdaderamente unida. El ministerio, por ejemplo, debe ser visto como un factor importante que une las Iglesias locales como también un medio esencial de unidad para la Iglesia local.

## II. La continuación del trabajo de *Fe y Constitución*

A fin de contribuir para construir sobre el trabajo sólido ya realizado por *Fe y Constitución*, como aparece en una grande parte del BEM y que mostraremos en esta respuesta, deseamos enunciar al principio algunos puntos críticos que tienen necesidad, pensamos nosotros, de ser objeto de un trabajo ulterior de *Fe y Constitución*. Al reflexionar sobre el texto, pensamos que la mayor parte de las críticas que se pueden suscitar se refieren a las nociones de sacramento (y sacramentalidad), a la naturaleza exacta de la Tradición apostólica y a la cuestión de la autoridad que tiene poder último de decisión en la Iglesia. Todos estos puntos forman parte de la eclesiología que debe ser una preocupación constante en el movimiento ecuménico. Los presentamos a *Fe y Constitución* como temas que necesitan ser estudiados más todavía. Cuando, en un cuadro ecuménico, la eclesiología haya sido objeto de un trabajo más profundo, esperamos ver aparecer aspectos nuevos sobre el valor de la presentación de los tres sacramentos en el BEM.

### Sacramento y sacramentalidad

Podemos hablar en términos positivos de una grande parte de la exposición sobre el aspecto sacramental del Bautismo, de la Eucaristía y del Ministerio en el BEM. Hay numerosos puntos de convergencia.

Sin embargo, creemos que un concepto claro del sacramento (y de la sacramentalidad) se halla ausente del BEM. Un trabajo ulterior sobre este punto es necesario.

En el texto sobre el Bautismo, por ejemplo, los comentarios de los números 12 y 14 evocan esta dificultad. A pesar de numerosos puntos importantes abordados a propósito de la significación del Bautismo, parece que hay una falta de claridad en cuanto al efecto pleno del Bautismo. El texto no da las razones que muestran claramente por qué el Bautismo es un acto que no se puede repetir. ¿El Bautismo es necesario para la salvación?

Aquí surgen cuestiones sobre el Bautismo y la iniciación en la Iglesia. ¿Cuáles son las plenas dimensiones de la iniciación cristiana? ¿El Bautismo mismo "sacramentaliza", de manera adecuada, toda la realidad de la iniciación cristiana? Nosotros creemos que es necesario un estudio más profundo sobre la confirmación como sacramento. La relación entre el Bautismo y la Eucaristía necesita también ser más explorado (cf. B. comm. 14).

A propósito del texto sobre la Eucaristía, mientras que de nuevo podemos estar de acuerdo sobre una grande parte, notamos también puntos que tienen necesidad, pensamos, de clarificación y de desarrollo. Por ejemplo, a propósito de la presencia real, la descripción del cambio que tiene lugar en la Eucaristía (cfr. E. 15) es ambigua y permite muchas interpretaciones. La terminología empleada en el texto para la Eucaristía como sacrificio suscita cuestiones sobre la manera como ha sido tratado este aspecto.

A propósito del Ministerio, pensamos que se ha alcanzado una convergencia importante porque creemos que la descripción de la ordenación es tal que puede conducir a una comprensión sacramental. Pero la descripción no puede reflejar completamente la fe de los cristianos (comprendidos los católicos) para quienes la ordenación es claramente un sacramento. Así pues, creemos que este punto necesita ser todavía más explorado.

Sobre la noción de sacramento, el BEM muestra que hay muchos aspectos que los cristianos pueden afirmar conjuntamente. Pero, a causa de la importancia de la búsqueda de un acuerdo sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio como una etapa hacia la unidad cristiana (cfr. Relación de Vancouver *Gathered for life* p. 45 y sigs.), creemos que *Fe y Constitución* debe proseguir una exploración ecuménica más detallada y más profunda de la noción de sacramento y de sacramentalidad.

### La Tradición Apostólica

La naturaleza exacta de la Tradición Apostólica y sus implicaciones tienen también necesidad de una mayor atención. Seguramente, en el movimiento ecuménico, la Conferencia mundial de *Fe y Constitución* en Montreal en 1963 fue un acontecimiento importante que ofreció una abertura para ir más allá de las controversias sobre Escritura y Tradición que habían marcado las relaciones católicas/protestantes desde la Reforma.

De muchas maneras, el BEM se ha beneficiado de la Conferencia de Montreal. Sin embargo ciertas consideraciones, en particular en los comentarios del BEM, suscitan cuestiones a propósito de la noción de la Tradición Apostólica como es generalmente comprendida por las diferentes Iglesias y comunidades eclesiales, que sugieren que es preciso trabajar todavía esta cuestión de manera ecuménica.

Según la enseñanza católica (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 7-10), la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia. Ellas están estrechamente ligadas entre sí. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición transmite integralmente la Palabra de Dios confiada a los apóstoles por Cristo —en quien se recapitula toda la Revelación de Dios— y por el Espíritu Santo. Ella la transmite a los sucesores de los apóstoles para que, iluminados por el Espíritu de verdad, ellos la guarden, la expongan y la comuniquen fielmente por su predicación. Al adherir a ella, la Iglesia permanece siempre fiel a la enseñanza de los apóstoles y al Evangelio de Cristo.

Así, a nuestro juicio, es necesario hacer una distinción neta entre la Tradición Apostólica que se impone a nosotros, porque está enraizada en la Revelación, y las diversas tradiciones que pueden desarrollarse en las Iglesias locales.

Para ilustrar esta cuestión, el BEM atrae nuestra atención sobre la práctica de ciertas Iglesias africanas que confieren el Bautismo sin agua (cfr. B. comm. 21). El hace notar que, en ciertas partes del mundo donde el pan y el vino no son ni de uso corriente, ni se obtienen fácilmente, se pretende algunas veces que el alimento y la bebida locales sirven más para enraizar la Eucaristía en la vida de todos los días (E. comm. 28). Tal vez se vea muy claramente la diferencia cuando se evoca las opiniones diversas sobre la ordenación de las mujeres. El comentario 18 del documento sobre el Ministerio hace notar que las comunidades que practican la ordenación de las mujeres lo hacen en razón de su comprensión del Evangelio. Dicen que esta convicción teológica ha sido reforzada por su experiencia a través de los años en que han incluido a mujeres en sus ministerios ordenados. Por otra parte, las Iglesias que no practican la ordenación de las mujeres consideran que “la fuerza de diecinueve siglos de tradición no debe ser puesta de lado”. No es evidente que haya aquí diferentes concepciones de la Tradición Apostólica y de lo que eso implica para una conclusión sobre un tema tal como la ordenación de las mujeres? En tanto que *Fe y Constitución* prosigue su tarea importante, creemos pues que es necesario incluir un estudio para clarificar la naturaleza exacta de la Tradición Apostólica.

#### La autoridad en la Iglesia

También es necesario un estudio más profundo sobre la naturaleza de la autoridad en la Iglesia. En el contexto ecuménico, esta preocupación fue nuevamente evocada en la sexta Asamblea del *Consejo ecuménico de*

las Iglesias en Vancouver en 1983. Además de la proposición de someter el BEM a las Iglesias en vista de una respuesta y de su recepción, Vancouver recomendó otro paso hacia la unidad: apoyar "la investigación común de las Iglesias para llegar a un acuerdo sobre prácticas comunes de tomas de decisión y de enseñanza magisterial" (Relación de Vancouver, *Gathered for life*, p. 50).

Para nosotros, el texto del BEM suscita un cierto número de cuestiones: ¿cuáles son los elementos constitutivos de la autoridad y del orden en la Iglesia? ¿Cuál es la naturaleza y cuál es el papel de la autoridad que tiene poder de decisión para discernir la voluntad de Dios en cuanto al desarrollo del ministerio en la Iglesia en el pasado y en cuanto a las necesidades actuales de la Iglesia? En relación con esta cuestión, es necesario añadir la comprensión exacta del triple ministerio y de sus funciones tal como es presentado en el BEM. Por ejemplo, según el texto del BEM, el triple ministerio pertenece al ser constitutivo de la Iglesia en cuanto que está enraizado en la voluntad de Dios para la Iglesia, o solamente al "bien-estar" (*bene esse*) ecuménico de la Iglesia? ¿Cómo se puede decidir? ¿Con qué autoridad?

A propósito de la sucesión episcopal, cuando se dice que es un "signo" de continuidad y de unidad en la Iglesia (M 38), ¿cuál es aquí el significado de "signos"? ¿Cuál es el significado eclesiológico de la sucesión episcopal para la ordenación? ¿Cuál es la diferencia precisa y cuál es la relación entre el sacerdocio de todos y el sacerdocio de los ministros ordenados? ¿Cuáles son las dimensiones eclesiológicas de la autoridad del ministro ordenado? Un estudio más profundo debe hacerse sobre los aspectos eclesiológicos fundamentales del reconocimiento del ministerio. El reconocimiento del ministerio ordenado y el carácter eclesial de una comunidad de Iglesia están indisoluble y mutuamente ligados. La cuestión del ministerio universal en la Iglesia, ¿no debería ser explorada? ¿Qué autoridad resuelve tales cuestiones?

Nosotros quisiéramos animar a *Fe y Constitución* a que continúe la sugerencia de la Asamblea de Vancouver presentada poco antes, y a que estudie la cuestión de la autoridad en la Iglesia. La naturaleza de la autoridad en la Iglesia es una cuestión clave para el progreso del ecumenismo.

### III. El BEM y la Fe de la Iglesia

Nos dirigimos hacia una reflexión más particular sobre el texto en relación con "la Fe de la Iglesia a través de los siglos" (Prefacio). Estamos de acuerdo acerca de una buena parte del texto, notando no obstante también algunas dificultades.

#### A. EL BAUTISMO

##### 1. Apreciación general

Encontramos que el texto sobre el Bautismo está fundado sobre la fe apostólica recibida y confesada por la Iglesia católica. Toma del Nuevo



Testamento, de manera equilibrada, buena parte de la enseñanza sobre el Bautismo, da un lugar importante al testimonio de la Iglesia primitiva. Si bien no discute todas las cuestiones doctrinales importantes suscitadas a propósito del Bautismo, el texto es sensible a sus repercusiones sobre el desarrollo de la comprensión de este sacramento y a los valores positivos de las diferentes soluciones que se han derivado; aprecia la fuerza normativa que ciertas formas de celebración litúrgica pueden tener y la significación de la práctica pastoral; en la óptica ecuménica, se sitúa bien; articula el desarrollo de la comprensión cristiana del Bautismo con un método teológico coherente. Tiene muchas afinidades, a la vez por el estilo y el contenido con la manera como la fe de la Iglesia sobre el Bautismo es expuesta en el Concilio Vaticano II y en la liturgia de la iniciación cristiana promulgada por el Papa Pablo VI (cfr. *SC* 6, *LG* 4 y 10, *UR* 22; Iniciación cristiana, introducción general 1-6, Iniciación de los adultos 8, Iniciación de los niños 2-3).

La fe de la Iglesia está bien expresada en los temas siguientes:

a) El Bautismo es reconocido como el don y la obra del Dios trino (1, 7, 17). La fe en la Trinidad permite al texto tratar en profundidad el lugar central de Cristo en el Bautismo y el papel correspondiente del Espíritu Santo (4, 5, 7, 14).

b) La práctica del Bautismo forma parte integrante del plan de Dios de reunir todo en el Reino a través de la Iglesia en la que la misión de Cristo se continúa por el Espíritu (1, 7, 10).

c) El Bautismo es una realidad sacramental. El texto llama al Bautismo un sacramento (23 y comm. 13). Pero trata la cuestión no tanto sirviéndose de la palabra (la cual, por razón de su historia compleja, necesita muchas explicaciones en las conversaciones entre Iglesias) cuanto afirmando los rasgos principales del Bautismo expresados por la palabra "sacramento". Dice:

— El Bautismo es un signo (2, 18), con exigencias rituales precisas (17, 20), celebrado en y por la Iglesia (12, 22, 23); es un signo de la fe de la Iglesia (12), de su fe en Cristo y en la vida nueva que él inauguró en su misterio pascual (2, 3, 4), de su fe en el don del Espíritu Santo, en quien esta vida es participada (5).

— La participación en la muerte de Cristo y el don del Espíritu Santo son a la vez significados y realizados por el Bautismo (14).

— El signo eficaz que es el Bautismo fue inaugurado por Jesús (1).

— El Bautismo es a la vez el don de Dios para nosotros y nuestra respuesta humana a este don (8). El don que significa y realiza es la purificación del pecado y la victoria sobre él (2, 3), la conversión, el perdón y la justificación (3, 4), la incorporación a Cristo (6), la santidad moral (4) de la cual el Espíritu Santo es la fuente y el sello (5). El hace de hombres y mujeres hijos e hijas de Dios en Cristo, el Hijo (5), los cuales finalmente entrarán en posesión de su herencia plena para alabanza de la gloria de Dios (5). Nuestra respuesta es la fe (8), la confesión del

pecado y la conversión (4), el esfuerzo moral de toda la vida bajo el poder transformante de la gracia, para crecer en la semejanza de Cristo (9) y trabajar por la venida del Reino de Dios sobre la tierra como en el cielo (7, 10).

— El Bautismo, al unirnos con Cristo, nos une unos con otros y “con la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares” (96); es el signo y el sello de nuestro compromiso en la comunidad de los discípulos (6) y es un acto que no puede repetirse (13).

## 2. Comentarios particulares

### *La institución del Bautismo*

El texto es una exposición fiel de la verdad fundamental que se afirma cuando se dice que el Bautismo fue instituido por Cristo. La realidad simbolizada en el rito del Bautismo es la realidad de Cristo mismo, entregándose en su muerte y su resurrección, y recibido, como él lo ordenó, por aquellos que son llamados a entrar en la Nueva Alianza. El Bautismo tal como Cristo lo ordenó es conocido por el testimonio apostólico que se encuentra en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

### *El significado del Bautismo*

El Bautismo incorpora a los cristianos al Cuerpo de Cristo, los conduce a la unión de “unos con otros y con la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares” (6). El texto es muy claro sobre este punto. Sin embargo, el documento no pone bastante atención a las implicaciones del hecho que una persona es bautizada en el seno de una comunidad eclesial particular en un cristianismo dividido. Puesto que el texto se dirige a Iglesias y a Comunidades que no están en completa comunión unas con otras, hace resaltar con razón que, al unir a los cristianos con Cristo, el Bautismo establece entre ellos un lazo que es más fuerte que aquello que los divide. Atrae la atención sobre la contradicción entre un único Bautismo y comunidades cristianas divididas e invita a las comunidades a superar sus divisiones y a manifestar visiblemente su comunión bautismal (6).

Cuando el texto habla de la “dinámica del Bautismo que abarca toda la vida, se extiende a todas las naciones y anticipa el día en que toda lengua confesará que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre” (7), toca la cuestión de la relación entre el Bautismo y la salvación de toda la humanidad - cuestión que está también ligada a la necesidad de la Iglesia para la salvación. Ya que el texto trata del significado del Bautismo y no de la totalidad del plan de salvación, es tal vez comprensible que no diga nada de aquellos que no están bautizados. Pero el texto tampoco trata explícitamente de la necesidad del Bautismo para la salvación, lo cual exige claramente continuar un estudio común.

La cuestión de la necesidad del Bautismo para la salvación se liga, sin depender totalmente, al desarrollo de la doctrina del pecado original. Sobre esta doctrina, el texto parece referirse a la realidad expresada en

el n. 3 "Por el Bautismo, los cristianos... pero libres". Aquí, como en otros pasajes, el texto dice claramente que el Bautismo quita el pecado pero no aborda la cuestión de saber si o por qué todos son pecadores como lo mira la doctrina del pecado original.

Se comprende que, en un texto de convergencia como éste, *Fe y Constitución* haya preferido evitar el uso del término "pecado original". Sin embargo, en la base de la doctrina del pecado original, hay una comprensión, en la fe, de la condición pecadora universal, de la necesidad universal de salvación, de Cristo como el Salvador universal y de la necesidad del Bautismo para la salvación. Es una doctrina que puede reclamar sólidas raíces en las Escrituras( por ejemplo Ro 5) y que tomó forma en la edad patristica. Ella tiene una profunda influencia sobre la doctrina del Bautismo y su práctica. La fe de la Iglesia que esta doctrina expresa permanece oscura en el texto. Por tanto, pensamos que convendría que la doctrina del pecado original, tanto en la expresión como en el contenido, fuera explícitamente incorporada a la discusión sobre el significado y los efectos del Bautismo.

Al tratar de "la incorporación en el Cuerpo de Cristo" (6), el texto dice: el "Bautismo es un signo y un sello de nuestro compromiso común de discípulos". En el n. 5 igualmente, habla del sello con el cual son marcados los bautizados. Pensamos que convendría clarificar aquí lo que significa el "sello". ¿Cuál es su significado pleno? En vista de esta clarificación, hacemos las observaciones siguientes.

La imagen del "sello", especialmente cuando se pone en relación con la práctica litúrgica de marcar con su signo y una unción en forma de cruz a los que han sido bautizados, se desarrolló especialmente en el período patristico. No es claro si el texto, en los pasajes citados, hace alusión a estos desarrollos patristicos. Estos han tenido ciertamente un lugar importante en la reflexión de la Iglesia, especialmente en la tradición latina, sobre la sacramentalidad del Bautismo. Han contribuido a explicar los puntos siguientes: por qué el Bautismo no se reitera; cómo puede existir un sacramento real aun cuando, a causa de la falta de disposición requerida, un bautizado no parece vivir como santificado; cómo el Bautismo incorpora los cristianos en la Iglesia y cómo el Bautismo, en una comunidad que es considerada fuera de la comunión plena con la Iglesia, puede sin embargo ser reconocido como un verdadero Bautismo.

Todos estos puntos permanecen verdaderas cuestiones en relación con el Bautismo. No han sido abordados en el texto. Una teología del carácter bautismal, a partir de la reflexión de Agustín sobre el sello, desarrollaría y trataría seguramente estos diversos puntos. En la medida en que una teología tal representa una parte importante de la tradición patristica, podría ser objeto de un redescubrimiento ecuménico y enriquecería, creemos, el texto de Lima sobre el Bautismo.

### *El Bautismo y la fe*

Hay una rica doctrina de la gracia implicada en la explicación dada en los n.n. 8-10 sobre la manera como la respuesta humana se encuentra

con la gracia de Dios en el Bautismo. El texto invita a una espiritualidad bautismal profunda.

Por una parte, se afirma que es el don de la salvación de Dios que se encierra (contenido) y se expone (significado) en el Bautismo. Por otra parte, se afirma que esta gracia dada en el Bautismo hace un llamado a la fe y es recibida en la fe, en el compromiso a crecer en la santidad y en la responsabilidad respecto del mundo. Esta gracia es obra del Espíritu Santo. Es dada y crea entre los bautizados una comunión en la fe, en el amor, "en la esperanza de la manifestación de la creación nueva de Dios y del tiempo en que Dios será todo en todos" (9). Las referencias a la Iglesia en estos párrafos y en particular el empleo de la palabra "contexto" para describir su papel (10) parecen menos que suficientes para expresar la dimensión eclesiológica de la gracia bautismal.

### *La práctica del Bautismo*

En lo que concierne a la sección sobre el "Bautismo de los creyentes y de los niños", nos damos cuenta de la dificultad para formular un texto que encierra las convicciones de quienes están convencidos de la importancia del Bautismo de los niños y de quienes creen que el Bautismo no se justifica sino cuando se administra a un adulto creyente. Teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente sobre el pecado original, la gracia, etc., apreciamos los esfuerzos de *Fe y Constitución* que ha buscado en el BEM clarificar el fondo común de estas diversas posiciones. Pero pensamos que sobre este punto es necesario todavía un estudio más profundo.

Este punto se trata a nivel de la práctica. En la vida sacramental de la Iglesia, la práctica expresa la fe, pero también la fe se profundiza a partir de la reflexión sobre la práctica. La práctica constante de la Iglesia es un dato fundamental que justifica el Bautismo de los niños. Al mismo tiempo la fe de la Iglesia ha estado, desde los primeros tiempos, presta a responder a las dificultades suscitadas por esta práctica y a dar razones para mantenerla.

La doctrina según la cual una profesión de fe se pide en el Bautismo está fundada también sobre la práctica pastoral y litúrgica, principalmente para el Bautismo de los adultos pero también para el Bautismo de los niños. Todo esto está bien presentado en el texto. Apreciamos en particular todo lo que sigue: cómo la realidad del Bautismo queda asegurada, por una parte por la "fidelidad de Cristo hasta la muerte" (12) y por la "fidelidad de Dios, fundamento de toda vida en la fe" (*ibid*); y, por otra parte, por la respuesta de fe que es siempre la fe de la comunidad (12). El texto muestra cómo se realiza este modelo a la vez en el Bautismo de quienes hacen una profesión de fe personal en el momento del Bautismo y de quienes son llevados a esta profesión de fe en el curso de una educación cristiana. La fe de estos últimos es considerada como una respuesta a "la promesa y al llamamiento del Evangelio" que han sido puestos en ellos (com. 12).

Pero la terminología empleada en el texto "Bautismo de los creyentes y de los niños" exige un comentario. Los niños bautizados son

incorporados a Cristo y son miembros de la Comunidad creyente. De allí se sigue que la distinción que el texto parece hacer entre "niños" y "creyentes" puede conducir a confusión. Hubiera sido preferible hablar del Bautismo de adultos y de niños.

La práctica y la creencia católica acerca de la importancia del Bautismo de los niños vienen de algunas convicciones de fe fundamentales a propósito del Bautismo, ya mencionadas en el texto. El Bautismo es ante todo un don de Dios (cfr. & 1). Es también un don por el cual se puede participar en los misterios salvíficos de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, en donde el poder del pecado queda roto y donde comienza una vida nueva en Cristo. Los niños son tocados por el pecado original. Pero, por el Bautismo, ellos toman parte en la vida nueva en Cristo. Pero deben ser llevados, por la educación cristiana, a esta profesión de fe. Esto también es muy importante. Puede ser que la inquietud ante un Bautismo dado aparentemente "sin reflexión previa" (& 16) venga de la impresión, de parte de algunos que no lo practican, que el Bautismo de los niños se practica de una manera que parece "mágica" o "automática", como si no hubiera preocupación alguna más allá del acto del Bautismo mismo. De hecho, la Iglesia tiene una seria responsabilidad pastoral, no solamente para la preparación del Bautismo de un niño sino también para su educación cristiana. Los padres o los tutores tienen la seria responsabilidad de vigilar por la educación de los niños bautizados para conducirlos a un compromiso reflexivo con Cristo. Ser fiel a esta responsabilidad puede también contribuir a superar las diferencias entre las Iglesias y las Comunidades que incorporan a los niños a la Comunidad de los creyentes por el Bautismo y las que practican solamente el Bautismo de los adultos creyentes.

A propósito de la discusión concerniente al "Bautismo —crismación— confirmación", el n. 14 es una buena exposición de la fe de la Iglesia sobre el don del Espíritu Santo en la iniciación cristiana, tal como se ha desarrollado en el curso de los siglos. Es un desarrollo teológico complejo como dan testimonio de ello los esfuerzos e investigaciones en nuestra propia Iglesia desde el Vaticano II para renovar la liturgia, la teología y la práctica pastoral de la confirmación.

Creemos sin embargo que la emergencia de un rito sacramental distinto llamado crismación o confirmación es un desarrollo normativo de la fe de la Iglesia. Mientras que el don del Espíritu Santo es dado en el Bautismo, ciertos aspectos del don de Pentecostés han venido a ser efectivamente simbolizados por la unción con el óleo perfumado y por una oración con imposición de manos. Entre estos aspectos, está el poder de testimoniar y de mantenerse firme en las pruebas y la manifestación pública como miembro de la Iglesia. Algunos de estos aspectos han sido ya mencionados en el n. 5 de este texto. Su evocación aquí hubiera abierto el camino a una mejor comprensión teológica de las razones por las cuales la Iglesia católica cree que la crismación-confirmación es un sacramento distinto del Bautismo en el cual se da un don único y especial del Espíritu Santo. Es una parte del proceso litúrgico de la iniciación cristiana que

puede presentarse en sí misma como una celebración sacramental de la Iglesia.

Estamos de acuerdo con esta declaración que "el Bautismo, como incorporación a Cristo, tiende por su misma naturaleza, a la comunión eucarística con el cuerpo y con la sangre de Cristo" (com. 14 b; cfr. UR 22). Se hubiera podido desarrollar más esta verdad en el texto principal. Esto hubiera ayudado a clarificar ciertos aspectos del Bautismo, en particular su dimensión eclesiológica. La iniciación cristiana, comenzada en el Bautismo, se completa por la participación en la Eucaristía que es el sacramento que compromete y manifiesta la plena realidad de la Iglesia.

Estamos de acuerdo con el comentario 14 c: el Bautismo debe ser constantemente reasumido. Nosotros lo hacemos en nuestra liturgia según formas propuestas. Al reasumir el Bautismo, la Eucaristía naturalmente lo completa, pues ella es la plenitud de esa vida hacia la cual se orienta el Bautismo. Vemos la confirmación como otra etapa después del Bautismo en el proceso de la iniciación y tiene por tanto su lugar propio en el desarrollo de la vida que encuentra su plenitud en la Eucaristía.

### *La celebración del Bautismo*

Lo que se dice en esta sección del texto sobre la celebración del Bautismo es rico litúrgicamente y comprende todos los elementos clásicos en relación con esta celebración. Su aceptación por las comunidades eclesiales contribuiría ciertamente en gran parte al proceso de reconocimiento mutuo del Bautismo.

Estamos de acuerdo con la preocupación expresada en el com. 21 a: es importante enraizar cuanto sea posible la celebración del Bautismo en la cultura de aquellos a quienes se evangeliza. En cuanto a la práctica mencionada en el com. 21 c, notamos simplemente que nosotros consideramos el uso del agua como esencial para el Bautismo. Sobre una cuestión de hecho, nos preguntamos sobre qué clase de prueba reposa la opinión expresada en el com. 21 b que "en muchas Iglesias multitudinistas europeas y norte-americanas, se practica a menudo el Bautismo de niños aparentemente sin ninguna discriminación".

Así, en el texto sobre el Bautismo, podemos estar de acuerdo sobre un buen número de puntos, como también encontramos puntos que deben ser estudiados aún más en el trabajo ulterior de *Fe y Constitución*.

## **B. LA EUCARISTIA**

### **1. Apreciación general**

Los católicos pueden reconocer en la exposición sobre la Eucaristía muchos puntos que están en correspondencia con la comprensión y la práctica de la fe apostólica o, como se dice en el documento, con la fe de la Iglesia en el curso de los siglos.

Retenemos especialmente los elementos siguientes:

a) Las fuentes invocadas para interpretar el significado de la Eucaristía y la forma de la celebración son la Escritura y la Tradición. Las liturgias clásicas del primer milenio y la teología patristica son puntos importantes de referencia en este texto.

b) La Eucaristía se describe como perteneciente al contenido de la fe. El texto presenta una fuerte dimensión cristológica que identifica de muchas maneras el misterio de la Eucaristía con la presencia real del Señor resucitado y su sacrificio en la Cruz.

c) La estructura y la articulación de los aspectos fundamentales del documento, al igual que su relación entre ellos, están en conformidad con la enseñanza católica, en particular sobre los siguientes puntos:

— La presentación del misterio de la Eucaristía sigue el desarrollo de las liturgias eucarísticas clásicas, con la teología eucarística que insiste fuertemente en el contenido de la oración tradicional y en las acciones simbólicas de esas liturgias. El texto saca de las fuentes patristicas una explicación suplementaria del misterio de la Eucaristía.

— Hay un fuerte acento sobre la dimensión trinitaria. Se reconoce que la fuente y el fin de la Eucaristía es la Trinidad.

— La explicación del contenido del acto de la Iglesia en la oración eucarística comprende los elementos fundamentales exigidos también por la doctrina católica: la acción de gracias al Padre; el memorial de la institución de la Eucaristía y del sacrificio de la Cruz; la intercesión en unión con Cristo por el mundo; la invocación al Espíritu Santo para que venga sobre el pan y el vino y sobre la comunidad, a fin de que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo y que la comunidad sea santificada; el banquete de la Nueva Alianza.

d) Hay una fuerte dimensión escatológica. La Eucaristía es contemplada como una pre-gustación de la parusía de Cristo y del Reino eterno (6) dado por el Espíritu (18). Ella se abre a la visión del Reino (22) y a la renovación del mundo (23).

e) La Eucaristía es presentada como el acto central de la liturgia de la Iglesia (1). Por eso el texto recomienda celebrarla frecuentemente (30).

f) El texto tiene dimensiones eclesiológicas importantes (8) e implicaciones para la misión.

## 2. Comentarios particulares

### *La institución de la Eucaristía*

La explicación de la institución de la Eucaristía encuentra su fundamento histórico en la vida y la muerte de Jesús de Nazaret y la pone también en relación con el Señor resucitado. De esta manera, aparece claramente que la Eucaristía no es simplemente un memorial subjetivo de

lo que Cristo hizo en el pasado sino que está en relación con el misterio salvífico de Cristo en la vida de la Iglesia hoy: el Señor resucitado, sobre el fundamento de su presencia (si se la comprende correctamente), de las palabras de la institución y del poder del Espíritu Santo, es el huésped y el banquete de la Iglesia.

El texto esclarece grandemente el lazo entre la última Cena y la Eucaristía. La descripción de la Eucaristía como “don del Señor”, “banquete sacramental” dado a la Iglesia como un medio de “hacer memoria de él y de encontrarlo” y “banquete sacramental” que por medio de signos visibles nos comunica el amor de Dios en Jesucristo: todo esto es igualmente enseñado por la Iglesia católica.

### *El significado de la Eucaristía*

La definición de la Eucaristía como “sacramento del don que Dios nos hace en Cristo por el poder del Espíritu” reúne los dos aspectos del misterio de la Eucaristía: la presencia real de Cristo realizada por el Espíritu, y el don significado por ella. Este don es reconocido como la “salvación” recibida por la comunión “del cuerpo y de la sangre de Cristo”. Al declarar que, “en el acto de comer el pan y de beber el vino, Cristo da la comunión con él”, el texto muestra que Cristo es el huésped verdadero del banquete, el autor del don. Pero puesto que el don es él mismo, el lenguaje bíblico que habla sin ninguna ambigüedad de la participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo (cfr. 1 Co 10,16; Jn 6,52-56) debería ser empleado aquí.

El lazo entre Eucaristía y perdón de los pecados está fundado sobre Mt 26,28, pero “la seguridad de la remisión de los pecados” por la Eucaristía tiene como condición previa el estado de reconciliación con Dios en la Iglesia.

Esto muestra la necesidad de una reconciliación previa de los pecadores (cfr. 1 Co 11,28). En nuestra interpretación, la reconciliación previa tendría lugar en el sacramento de penitencia.

En la sección sobre la “Eucaristía como acción de gracias al Padre”, estimamos que la descripción de la anchura y de la profundidad de la acción de gracias en la oración eucarística refleja fielmente la riqueza de la tradición litúrgica clásica. Pero, cualesquiera que sean los lazos históricos entre la forma de la oración judía (*berajah*) que se menciona<sup>1</sup> y la oración eucarística, ésta tiene un carácter único que se expresa bien en la Eucaristía: acción de gracias por lo que Dios ha hecho en la economía de la salvación marcada por el memorial del acontecimiento-Cristo y fundada sobre él.

La acción de gracias de la Iglesia se funda sobre el único Sumo Sacerdote: “Este sacrificio de alabanza no es posible sino por Cristo, con

<sup>1</sup> ¿Conviene ver la Eucaristía como *berajah* o aun explicar, como se hace en III, 27, que ella tiene su origen “en la tradición judía de la *berajah*”? En el estadio actual de las investigaciones sobre la historia de la *berajah* y su relación con las oraciones eucarísticas, muchas cuestiones permanecen abiertas.



El, en El" (4). Esta declaración recuerda la conclusión del cánón romano que afirma que la oración eucarística es en primer lugar y ante todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre. La relación entre el acto de la Iglesia y el acto de Cristo podría ser más claramente expresado declarando que la Iglesia recibe la acción de gracias de Jesucristo en la Eucaristía y se asocia a ella como esposa de Cristo a fin de expresar la acción de gracias agradable por todos los beneficios de Dios. En la interpretación católica, la Eucaristía como acciones de gracias significa sobre todo la acción de gracias de Jesucristo al Padre con la ofrenda de su cuerpo y de su sangre para la remisión de los pecados y la salvación del mundo.

El texto, en el 4, habla del pan y del vino como lugar de la presencia del mundo en la Eucaristía y como de los "frutos de la tierra" "presentados al Padre en la fe y la acción de gracias". Pero la identidad entre el don que hace Jesucristo de su vida y el gesto sacramental de la Iglesia pide que se diga más claramente que los dones del pan y del vino, expresión visible de lo que se celebra aquí y ahora, son los signos sacramentales de la presencia de Cristo.

La presentación de la "Eucaristía como anámnesis o memorial de Cristo" es muy buena. El concepto bíblico de memorial es utilizado de manera exacta. La Eucaristía no es un simple recuerdo de un acontecimiento pasado. Seguramente, anámnesis es empleada para expresar la idea de la presencia activa, eficaz, del sacrificio de la Cruz en y por la celebración eucarística para el bien "de toda la humanidad". La analogía implicada entre la Eucaristía y las liturgias de la Antigua Alianza se funda sobre "esta eficacia actual de la obra de Dios cuando es celebrada por su pueblo en una liturgia". Nosotros encontramos aceptable la presentación que insiste sobre la analogía entre la celebración del memorial para Israel y la Eucaristía. La diferencia entre los dos se expresa en los nn. 5-8.

La relación establecida entre el sacrificio de la Cruz y la Eucaristía es conforme a la interpretación católica. El sacrificio de la Eucaristía es aquel en el cual se representa el sacrificio de la Cruz a fin de que su poder salvífico se aplique aquí y ahora por la salvación del mundo.

La eficacia actual del sacrificio de la Cruz en la Eucaristía se funda sobre la presencia de Cristo resucitado que no puede separarse de su obra salvífica (§ 6). El está presente "en la anámnesis" (presencia personal y conmemorativa) como anticipación para conceder la comunión con él "en anticipo de su regreso y del Reino eterno". La creencia tradicional de que Cristo es el huésped del banquete desde el comienzo, como de que también es el don en este banquete, es puesta en evidencia, y al mismo tiempo se mencionan aspectos eclesiológicos importantes de la Eucaristía. La relación entre la Eucaristía y la economía de la salvación, ya plenamente realizada en la ascensión de Cristo y en aquellos que son santificados en él, está bien establecida.

La relación íntima entre el contenido del misterio de la Eucaristía y la actividad de la Iglesia está formulada sucintamente (§ 7). Recuerda la presentación de la teología católica de la triple dimensión de las celebraciones sacramentales. Puesto que "Cristo actúa a través de la celebración

gozosa de su Iglesia", la Eucaristía no es "solamente un recuerdo del pasado", sino "la proclamación eficaz de la grande obra de Dios" (participación real ahora) y de sus promesas (pre-gustación real de la gloria futura).

La dimensión eclesiológica de la doctrina eucarística se expresa en el texto por la teología de la intercesión: "La Eucaristía es el sacramento del sacrificio único de Cristo, siempre vivo para interceder en nuestro favor... La Iglesia ofrece su intercesión en la comunión con Cristo, nuestro Sumo Sacerdote" (8). Aquí, se mira la Iglesia unida espiritual y sacramentalmente a la presencia activa y conmemorativa del sacrificio de Cristo. En su intercesión, la Iglesia hace suya la intercesión misma de Cristo (cfr. com. 8). En otra parte se dice: "Es en la Eucaristía donde se manifiesta plenamente la comunidad del Pueblo de Dios. Las celebraciones eucarísticas están siempre en relación con la Iglesia entera, y toda la Iglesia está implicada en cada celebración eucarística" (19). Esta declaración supone una interpretación del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía que corresponde a la eclesiología eucarística tradicional de la Iglesia católica.

La Eucaristía concretiza el movimiento de la Iglesia en Cristo hacia el Padre. Se afirma el valor de la acción de gracias y de la intercesión de la Iglesia porque está unida a la intercesión de Cristo (8). Esto está en relación con la doctrina católica que expresa la creencia de que la Eucaristía es una ofrenda hecha al Padre por Cristo entero, cabeza y cuerpo, en el poder del Espíritu Santo.

Pero en muchos puntos (§ 8, com. 8,9) la noción de intercesión se emplea de una manera que podría parecer insuficiente para explicar la naturaleza sacrificial de la Eucaristía en el sentido católico. La declaración que la Eucaristía es "el sacramento del sacrificio único de Cristo" (§ 8) se refiere a la relación entre el sacrificio histórico de la Cruz y la celebración eucarística. El lazo entre el acontecimiento histórico de la Cruz y la eficacia actual de este acontecimiento es el Señor crucificado y resucitado establecido como Sumo Sacerdote e "intercesor". En esta perspectiva es correcto decir que los "acontecimientos" de la vida de Cristo, como acontecimientos históricos, han sido llevados en la ola del tiempo y no se pueden ni repetir ni prolongar. Pero, puesto que el Sumo Sacerdote es el Señor crucificado y resucitado, se puede decir que la ofrenda de sí mismo sobre la Cruz se ha hecho "eterna". Su cuerpo glorificado es el cuerpo del Señor ofrecido una vez para siempre. En consecuencia, no parece que se haga justicia a la realidad del sacrificio de Cristo al describir la continuidad de la obra de salvación de Cristo solamente en términos de simple "intercesión".

Igualmente, la descripción de la actividad de la Iglesia en la Eucaristía como acción de gracias e intercesión tiene que ser completada con alguna referencia a la ofrenda personal de los participantes en la Eucaristía hecha en unión con la ofrenda eterna de Cristo. Se puede leer la sección V, 9-10-11 de una manera tal que esta noción quede allí comprendida.

Se sugiere (com. 8) que las referencias de la doctrina católica a la Eucaristía como sacrificio propiciatorio sean comprendidas en términos

de intercesión. Pero los católicos quisieran preguntar: ¿Es suficiente describir el papel de Cristo —en “la aplicación de los efectos propiciatorios de la Cruz como el de un “Intercesor”?”

La oración tradicional, ofrenda-anámnesis, expresa la idea de que hay una ofrenda del único sacrificio agradable hecha por la Iglesia en unión con Cristo. Para los católicos, esta oración expresa la creencia de que, por la Eucaristía, nos hacemos capaces de asociarnos al paso de Cristo a su Padre. Se puede encontrar una referencia discreta a este aspecto en el § 9: “En la Eucaristía, Cristo nos da la fuerza de vivir con él, de sufrir con él... como pecadores justificados”.

Pero la teología católica prefiere declarar más clara y más directamente, en referencia a la Eucaristía, lo que se dice (en el § 10) del culto espiritual ofrecido a Dios en la vida cotidiana. Pero, nuevamente, el poder de Cristo se explica solamente en términos de intercesión (9). En la perspectiva católica, hubiera sido bueno tener más cuenta del papel de Cristo como santificador (cfr. notas precedentes sobre el § 8).

La formulación de la relación de la proclamación de la Palabra con la celebración de la Eucaristía (§ 12), es buena; no confunde la proclamación de la Palabra con la Eucaristía y, al mismo tiempo, afirma la relación íntima entre las dos.

Apreciamos la presentación en el texto de la presencia real de Cristo. Los pasajes que tratan de la relación del Señor resucitado con los elementos de la Eucaristía contienen una llamada que no se limita al testimonio de la Escritura (cfr. 13 “Las palabras y los gestos de Cristo en la institución de la Eucaristía están en el corazón de la celebración”), sino también a la epiclesis de la liturgia que pide la venida del Espíritu Santo sobre los elementos (14-15). Si esto pudiera ser interpretado a la luz de las implicaciones de la teología de la epiclesis del Espíritu, como se la encuentra en la enseñanza de los Padres, la presentación satisfecería las exigencias de la fe católica. La tradición y la práctica católicas, agregaríamos aquí, ponen el acento sobre la importancia de las palabras de la institución en la celebración eucarística.

La importancia del recuerdo hecho por la Iglesia “de las palabras y de los gestos de Cristo en la institución de la Eucaristía (§ 13) es conforme a la doctrina auténtica. “En el corazón de la celebración”, la Iglesia proclama lo que Cristo hizo una vez por todas. El Señor resucitado mismo está en relación con esta acción. El coloca los elementos del pan y del vino en relación entre sí mismo y la comunidad. Estos elementos se convierten en signos que realizan su presencia salvífica, a saber “el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre”. Así, Cristo realiza una de las formas de su presencia entre nosotros según su promesa de estar “con los suyos”.

La exposición sobre el hecho y el modo de “la única” presencia de Cristo, que “no depende de la fe de los individuos”, es buena. Pero la fe católica une el aspecto sacrificial de la Eucaristía al sacramento del Cuerpo y de la Sangre más estrechamente de lo que lo hace el texto. Jesús no dijo simplemente: “Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre”. Según el

Nuevo Testamento, él añade: "...cuerpo entregado por vosotros; ...sangre derramada por la multitud". Cristo ante todo se ofrece sacramentalmente al Padre en la Eucaristía, en un sacrificio que actualiza la redención de la humanidad. Si él se ofrece ahora como un medio de comunión sacramental a los fieles, es para permitirles asociarse a su ofrenda personal al Padre. Solamente en la medida en que Cristo se ofrece al Padre en el acto sacrificial de la liturgia de la Iglesia, los elementos vienen a ser verdaderamente el sacramento de la ofrenda de sí mismo a los comulgantes. Pero, a nuestro juicio, aun cuando el texto habla de "la eficacia actual" (5) "del sacrificio de Cristo" (5), y del "signo viviente y eficaz de su sacrificio" (5) y de la Eucaristía como "el sacramento del sacrificio único de Cristo" (8), no dice netamente que la Eucaristía es en sí misma un sacrificio real, el memorial del sacrificio de Cristo en la Cruz.

En el com. 13 se hace una distinción entre las Iglesias que "creen" en la *transformación* de los elementos y las que no unen la presencia de Cristo "de manera tan definida a los signos de pan y del vino". Pero la última frase parece relativizar la palabra "creer". Se pregunta si esta "diferencia puede coexistir con la convergencia formulada en el texto mismo". Por una parte, acogemos bien la convergencia que se desprende. Por otra parte, debemos notar que, para la doctrina católica, la transformación de los elementos es objeto de fe y no está abierta a nuevas explicaciones teológicas eventuales sino es para el "cómo" del cambio intrínseco. El contenido de la palabra "transubstanciación" debe expresarse sin ambigüedad. Para los católicos, es un misterio central de la fe, y no pueden aceptar expresiones que sean ambiguas. Así, parecería que las diferencias, tal como son explicadas aquí, no pueden coexistir con la convergencia formulada en el texto mismo. Se debe proseguir un trabajo sobre este tema.

Cuando se concentra más sobre el elemento pneumatológico, esta sección sobre "la Eucaristía como invocación del Espíritu" (14-18) subraya la relación íntima entre el misterio de la Eucaristía y el misterio de Dios Trinidad. Se desarrolla el papel del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Eucaristía de una manera que es conforme a la enseñanza católica. La declaración de que toda la celebración de la Eucaristía tiene un carácter "epiclético" porque depende de la acción del Espíritu Santo (16) es justa y subraya el hecho de que la Eucaristía es una obra santa desde el principio.

Según el texto, se dice que el pan y el vino "vienen a ser los signos sacramentales del cuerpo y de la sangre de Cristo" (15) en virtud de la palabra de Cristo y del poder del Espíritu. Esto corresponde a la enseñanza católica que se refiere también al pan y al vino como signos sacramentales ("sacramentum tantum", i.e. por cuanto significan). Pero el pensamiento de que ellos vienen a ser signos sacramentales está ligado al cambio intrínseco. Es así como se realiza la unidad entre la realidad significante y la realidad significada. La referencia a la acción santificante del Espíritu hace inclinar el texto en el sentido de un cambio intrínseco. Pero el texto está también abierto a la idea que los dones sufren un cambio de significación, lo cual no va más allá de establecer una relación extrínseca entre

la cosa significativa y la cosa significada. Esto sería insuficiente. Puesto que este tema tiene relación a la importante cuestión de la presencia real, es necesaria una explicación más desarrollada en la perspectiva de la fe católica<sup>2</sup>.

La presentación de "la Eucaristía como comunión de los fieles" expresa un aspecto eclesiológico importante: "La comunión eucarística con Cristo presente, que nutre la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia" (19). Y en este contexto se desprenden implicaciones éticas de la participación en la Eucaristía que convergen a la necesidad de mirar de frente y de superar las divisiones en la Iglesia y en el mundo.

Al mismo tiempo, el com. 19 suscita una cuestión, a saber que "la catolicidad de la Iglesia es menos manifiesta" cuando, "en una Iglesia el derecho de los fieles y de sus ministros de participar en la celebración eucarística y de presidirla, es impugnado por ministros y miembros de otras Iglesias".

Pero la catolicidad de la Eucaristía no es una cosa diferente de la catolicidad de la Iglesia. La catolicidad supone la apertura pero una apertura condicionada por la aceptación del misterio entero de la salvación de Cristo y de sus consecuencias. Pero los puntos señalados (en el com. 19) que se refieren a esta cuestión deben situarse finalmente en una eclesiología para que se les pueda dar una respuesta conveniente.

La explicación de "la Eucaristía como un banquete del Reino" pide un comentario importante sobre el nexo entre el Bautismo y la Eucaristía. Por el Bautismo se recibe la justificación y se es incorporado a Cristo y se tiende hacia la Eucaristía (cfr. UR 22) que es la representación del misterio salvador de Cristo bajo el aspecto de la participación en el banquete gozoso del fin de los tiempos con Cristo y los bienaventurados en el Reino, para la gloria del Padre.

El texto recuerda cómo la dimensión escatológica de la Eucaristía es el fundamento de la misión de la Iglesia. El nexo entre la Eucaristía y la misión forma parte integrante de la explicación católica de la relación entre la Eucaristía y la vida. La moral cristiana tiene un fundamento sacramental. Por la Eucaristía, la Iglesia no sólo recibe su nombre (Cuerpo de Cristo § 24) sino también su misión de extender la salvación de Cristo al mundo.

<sup>2</sup>Un poco en relación con esto, las diversas tentativas para comprender el misterio de la presencia eucarística de Cristo son situadas (com. 15) en tres niveles: 1. Algunos se limitan a la afirmación pura y simple del hecho; 2. Otros consideran como necesaria la afirmación "de un cambio del pan y del vino"; 3. Otros han elaborado explicaciones teológicas. La teología católica, que incluye estos tres niveles, requiere una reformulación de la descripción de su interpretación en el segundo nivel. Nuestra fe en la presencia real supone que nosotros creamos que el pan y el vino se convierten realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo. La expresión "consideran como necesaria la afirmación" no es suficiente para afirmar esto. Considerando necesario confesar sería más exacto.

### *La celebración de la Eucaristía*

En general, la descripción de los elementos de la celebración litúrgica clásica de la Eucaristía es satisfactoria. La lista de los elementos comprende una "*lex orandi*" que puede tender hacia una "*lex credendi*" de la Iglesia. Pero hay algunas reservas o cuestiones del punto de vista de la doctrina católica. Desde luego, en lugar de "declaración del perdón", preferiríamos una expresión que muestre con más precisión el elemento de verdadero perdón del pecado en la vida del cristiano. En segundo lugar, la expresión de la intención de la Iglesia de ofrecer el sacrificio de Cristo es importante. ¿Está comprendida en la enumeración bajo la expresión "la anámnesis o memorial... etc."? Esto debería ser más claro. En tercer lugar, la expresión "comer y beber en comunión con Cristo y con cada miembro de la Iglesia" es débil. No expresa suficientemente la distinción entre la participación sacramental con el cuerpo y con la sangre de Cristo y la comunión con Cristo a través de la comunión con aquellos que están en Cristo.

Saber si los elementos (pan y vino) pueden o no ser modificados para la celebración de la Eucaristía (com. 28) es una cuestión remitida con justa razón a la responsabilidad de la Iglesia. Es la Iglesia, y no el individuo como tal, a la que el Espíritu guiará en tales materias. La descripción de Cristo en obra en la Eucaristía está bien expuesta (29).

Pero la cuestión del presidente de la Eucaristía podría tal vez ser mejor tratada en el texto sobre el Ministerio. La posición católica es que quien preside debe ser un sacerdote sacramentalmente ordenado en la sucesión apostólica.

Se hace una distinción (32) entre Iglesias que insisten "en la duración de la presencia de Cristo en los elementos consagrados, después de la celebración" y otras que ponen "el acento mayor en el acto de la celebración misma y la consumación de los elementos en la comunión". La Iglesia católica está de acuerdo con la primera posición y también con lo que se dice positivamente en la segunda. Está en desacuerdo solamente con quienes niegan la duración de la presencia real después de la celebración. Y quisiéramos preguntar: si se niega la duración de la presencia real después de la celebración, ¿qué es lo que eso significa para la comprensión de la presencia real y la realidad del cambio? Así pues, hubiera sido útil mostrar las bases eclesiológicas, escatológicas y sacramentales de la práctica antigua de la reserva de las especies consagradas. En tanto que el texto declara que "la mejor manera de testificar el respeto debido a los elementos... es su consumación sin excluir su uso para la comunión de los enfermos", agregaríamos que las diversas formas del culto eucarístico, correctamente realizadas, son también formas legítimas y laudables de reconocer la presencia durable de Cristo en la Eucaristía.

En fin, las disciplinas de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales difieren en lo concerniente a la participación eucarística. A nuestro juicio, el problema de la participación eucarística (§ 33) tiene una dimensión eclesial y no puede ser resuelto aislandola de la inteligencia del misterio de la Iglesia como también del Ministerio. Bajo este punto de vista, para los católicos, es la unidad de la profesión de fe lo que constituye el corazón

de la comunión eclesial. Ya que la celebración de la Eucaristía es, por su misma naturaleza, una profesión de fe de la Iglesia, es imposible para la Iglesia católica, actualmente, contemplar de una manera general la acogida a la Eucaristía. Porque, a nuestro juicio, no podemos participar en la Eucaristía si no participamos enteramente de la misma fe.

En este texto sobre la Eucaristía, encontramos numerosos puntos de acuerdo y hemos hecho notar las cuestiones que exigen un estudio más profundo de parte de *Fe y Constitución*.

## C. MINISTERIO

### 1. **Apreciación general**

La exposición sobre el Ministerio trata de uno de los temas más complejos en el centro de las conversaciones ecuménicas. Tenemos fuerte conciencia que tal vez ninguna de las Iglesias o Comunidades eclesiales, representadas en la Comisión de *Fe y Constitución*, puede encontrar su fe y su práctica, en lo que toca al Ministerio, plenamente reflejadas y expuestas en este documento en la manera precisa como ella lo ha comprendido y vivido. Esta exposición está necesariamente influenciada por la diversidad de maneras de ver y de las prácticas representadas en la Comisión *Fe y Constitución*. Además, las estructuras ministeriales de las Iglesias y Comunidades separadas unas de otras no están marcadas solamente por teologías diferentes sino que están afectadas también por diversos desarrollos históricos y sociológicos en las Iglesias, los cuales contribuyen profundamente a modelar su identidad. Bien conscientes de la complejidad del diálogo ecuménico sobre el Ministerio, reconocemos el trabajo realizado sobre este tema por la Comisión y apreciamos especialmente el hecho que su presentación sigue las líneas principales que lo reconocemos "como la Fe de la Iglesia a través de los siglos".

A esta luz, quisiéramos especialmente subrayar:

a) El empleo, en un horizonte ecuménico más amplio, de una terminología que refleje la teología cristiana tradicional;

b) Los aspectos trinitario, cristológico y eclesiológico significativos del texto;

c) La incorporación del Ministerio ordenado en el horizonte eclesiológico y teológico más amplio de la obra salvífica de Dios, por Cristo y su Iglesia en quien dones variados y complementarios son concedidos a la comunidad e individualmente a los miembros del pueblo entero (sección I);

d) El nexo continuo del Ministerio ordenado con la misión de los Doce y la apostolicidad fundamental de la Iglesia;

e) La descripción bien equilibrada del Ministerio ordenado como consecuencia de la iniciativa gratuita de Dios y de una delegación por la Iglesia para una responsabilidad en la Iglesia en nombre de Cristo;

f) La descripción positiva de la ordenación que, aunque abierta a diversas interpretaciones, permanece también abierta a una comprensión sacramental;

g) La presentación significativa del triple Ministerio de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos, aun cuando se le considere más bien como una tarea funcional que puede existir concretamente de diferentes maneras (§ 22);

h) La responsabilidad del Ministerio está suficientemente descrita como "la proclamación y la enseñanza de la Palabra de Dios, la celebración de los sacramentos y la dirección de la vida de la comunidad en su culto, su misión y su diaconía (§ 13);

i) La declaración es más que una exposición teológica, ella tiene también una perspectiva pastoral que puede tanto inspirar a los ministros en el ejercicio de su ministerio cuanto ayudar a la comunidad a aceptarlos como "heraldos y embajadores de Jesucristo" (§ 11).

Apreciamos el hecho que el Ministerio ordenado no ha sido tratado aisladamente sino más bien en su contexto eclesiológico más amplio, en su relación con la Iglesia como Pueblo de Dios, a su unidad, su apostolicidad y su catolicidad y a su existencia como comunidad local. Pero será necesaria una reflexión más profunda sobre la eclesiología en la Comisión *Fe y Constitución* a fin de situar el Ministerio ordenado en una perspectiva clara. A título de ejemplo, una dimensión esencial de la Iglesia que permanece oscura, aun cuando es de la más grande importancia para la comprensión y apreciación del Ministerio ordenado, es el aspecto sacramental de toda la Iglesia de una manera particular en el Ministerio, en su papel de enseñanza, en la administración de los sacramentos y en su gobierno. En un sentido real y efectivo, la Iglesia es un icono de la presencia de Dios y de su Reino en el mundo. Es siempre a causa de la fidelidad verdadera y constante de Dios a su promesa en Jesucristo. Las estructuras ministeriales fundamentales participan de esta dimensión sacramental. El diálogo ecuménico en el porvenir deberá tratar de manera más completa esta dimensión sacramental y espiritual de la Iglesia y de su Ministerio.

#### *Autoridad de la Tradición*

El texto recurre a las Sagradas Escrituras y especialmente al Nuevo Testamento como fundamento de su argumentación, mostrando el carácter único de la autoridad de Cristo, el papel particular de los apóstoles y el espíritu en el que debe ser ejercido el Ministerio.

Al declarar que la Iglesia nunca ha existido sin personas que detienen una autoridad y una responsabilidad específicas (9), el texto no podía ignorar las dificultades que se suscitarían al querer exponer el origen del verdadero modelo en la Biblia (cfr. com. 17, n.n. 19, 22, com. 40) y debía tratar de evitar el fundamentalismo bíblico.

El texto debía necesariamente tratar de la evolución histórica del Ministerio en la Iglesia primitiva, por ejemplo, la evolución de las formas



del Ministerio ordenado (19-21), la sucesión del Ministerio apostólico (35-36 y com. 36) y la comprensión del sacerdocio. Con frecuencia, da un peso especial a un argumento tomado de la antigüedad<sup>3</sup>. Un objetivo de este enfoque es contribuir a la ayuda de las comunidades que no han conservado el episcopado, a estimar el episcopado como signo de la continuidad y de la unidad de la Iglesia (38) y tal vez a redescubrir el signo (53 b). Desarrollos más recientes a propósito de las estructuras, puesto que tienen lugar en momentos de crisis en la historia, no parecen tener el mismo peso en el documento como los de los primeros siglos (19-22). Estas referencias a los tiempos apostólicos y a los primeros siglos del cristianismo no se deben solamente a la honestidad de la crítica histórica sino que también tienen un neto peso teológico. Esta evolución es considerada como la acción del Espíritu Santo que guía a la Iglesia (19).

La atención prestada a los orígenes y a "la antigüedad" va de acuerdo ciertamente con la preocupación de numerosas Iglesias. Pero este enfoque del documento permanece todavía incompleto porque muy a menudo lleva consigo una exposición de hecho y no está suficientemente sostenido por la reflexión teológica sobre el carácter normativo de tal antigüedad. En otros términos, debe ser completado también por una reflexión sobre el papel de la autoridad que tiene el poder de decisión en la apreciación de tales desarrollos en el pasado, como también en relación a las necesidades actuales de la Iglesia y a la situación ecuménica de hoy día.

## 2. Comentarios particulares

### *La vocación de todo el Pueblo de Dios*

En la línea de numerosos textos que han brotado de diálogos bilaterales pero también de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del Concilio Vaticano II, es bueno ver que el texto mira el problema del Ministerio ordenado bajo un ángulo más amplio. Comienza por una breve reflexión teológica y eclesiológica sobre la vocación de todo el Pueblo de Dios.

Muestra cómo se debe considerar esta vocación en la perspectiva del designio trinitario de Dios para la humanidad en su conjunto: el llamado de Dios, la mediación de Jesucristo y el poder de liberación y de renovación del Espíritu Santo. Bajo esta luz es como el documento describe ciertos rasgos de la vocación de la Iglesia, que expresa especialmente su misión de testimonio y de servicio. Como parte de esta vocación, el Espíritu

<sup>3</sup> "El ministerio de... personas (responsables de poner en evidencia la dependencia fundamental de la Iglesia en relación a Jesucristo) que desde tiempos muy antiguos han sido ordenadas. (8); "La Iglesia no ha existido jamás sin personas que tienen una autoridad y una responsabilidad específicas" (9); "...desde el principio había papeles diferenciados en la comunidad" (9); "La realidad fundamental de un ministerio ordenado existía desde el principio" (com. 11); "Históricamente... el triple ministerio llegó a ser el modelo generalmente aceptado en la Iglesia de los primeros siglos"; en razón de las circunstancias históricas particulares de la Iglesia que crecía en los primeros siglos, la sucesión de los obispos llegó a ser uno de los modos... según los cuales la tradición apostólica... se expresó (36).

Santo otorga a la comunidad dones diversos y complementarios (5) y carismas que constituyen el trasfondo de todos los ministerios en la Iglesia. Estamos de acuerdo con la interpretación global de la vocación del Pueblo de Dios, como está expuesta en la primera sección.

La pregunta "¿Cómo, según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo, debe concebirse y estructurarse la vida de la Iglesia de manera que el Evangelio pueda extenderse y la comunidad pueda construirse en el amor?" es una buena pregunta. La referencia a la voluntad de Dios y a la guía del Espíritu Santo muestra justamente la conciencia de que la estructura de la Iglesia, al menos en su constitución fundamental, no es el resultado de desarrollos históricos y de organización humana. Pero no se puede responder a la pregunta de una manera concluyente mientras otras preguntas: ¿quién debe decidir?, ¿quién discernirá la voluntad de Dios en los diversos desarrollos y mediante qué autoridad? quedan abiertas. Creemos de hecho que ciertas personas están encargadas en la Iglesia, con una autoridad dada por Dios, de ejercer este ministerio de decisión. La cuestión de la autoridad en la Iglesia debe ser estudiada en relación con el Ministerio.

### *La Iglesia y el Ministerio ordenado*

Uno de los medios por los cuales se construye la Iglesia según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo pasa por la existencia de un Ministerio ordenado. En la descripción de la responsabilidad principal del Ministerio ordenado, expuesta en el n. 13, reconocemos la estructura de la interpretación católica de la misión del Ministerio ordenado. Aprobamos la manera como este Ministerio ha sido ya vinculado a la misión de los Doce. Quisiéramos proponer que esta misión sea puesta más en relación con la propia misión de Cristo enviado por el Padre: "Como el Padre me envió, así yo os envió" (Jn 20,21). Nos regocijamos al ver que el documento menciona las dos formas complementarias de "representación" de los ministros ordenados; la representación del Pueblo de Dios y la representación de Jesucristo como heraldos, embajadores, guías, maestros, pastores (11).

En el comentario del § 13, cuando se menciona la especificidad del Ministerio ordenado, a propósito de la participación de la comunidad en el cumplimiento de dichas funciones, se declara que "el Ministerio ordenado cumple sus funciones de una manera representativa, constituyendo el foco de unidad de la vida y del testimonio de la comunidad" (com. 13). El concepto de "representación" es un concepto importante que tiene sus raíces en la interpretación teológica de las Iglesias. Pero tiene que ser calificado de manera más precisa en el contexto del acuerdo, a fin de que, a través de su relación con el Arquetipo, Cristo, el Ministerio ordenado sea, en y para la Iglesia, una realidad sacramental y eficaz por la cual un ministro actúa *in persona Christi*. Esta consideración ayudaría también a explicar de manera más completa por qué, según la fe católica, la Eucaristía debe ser presidida por un ministro ordenado que represente a Cristo de una manera sacramental y personal (14). De esta manera, también, la imagen del Ministerio ordenado como "foco de su unidad" (8, com. 13 y 14

en relación con la Eucaristía) se podría profundizar. Al insistir sobre el aspecto sacramental que marca a una persona ante Dios y ante la Comunidad, no queremos separar al ministro de la Comunidad, ni elevarlo sobre ella, ya que estamos totalmente de acuerdo con la relación estrecha que el documento establece entre el Ministerio ordenado y la Comunidad (cfr. 12). Sin embargo, existe un papel especial para el Ministerio ordenado. No dudaríamos en ver, a la luz de la Tradición, algo de la presencia sacramental y real de Cristo en el Ministerio ordenado: un signo particular entre otros.

La sección sobre "Ministerio ordenado y autoridad" contiene dos buenos párrafos sobre la manera y el espíritu en los cuales los ministros ordenados deben ejercer su autoridad con la cooperación de toda la Comunidad, se centran sobre el modelo del mismo Cristo y sobre la manera como él ha revelado la autoridad de Dios al mundo (16). Estamos de acuerdo con dichos párrafos. Pero al mismo tiempo, permanece la tarea de reflexionar sobre la dimensión eclesiológica y la naturaleza particular de esta autoridad. Tiene sus raíces, como el documento lo dice con justicia, de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, en la relación entre la ordenación y la función, en Jesucristo "que la ha recibido del Padre y que la confiere en el Espíritu Santo, a través del acto de ordenación" (15).

Al considerar el "Ministerio ordenado y el sacerdocio", el comentario del § 17 muestra con razón las diferentes aplicaciones de los términos "sacerdote" y "sacerdocio", en el Nuevo Testamento y en la Iglesia, evitando así una confusión entre el único sacerdocio de Cristo, el sacerdocio profético y real de todos los bautizados y el sacerdocio de ciertos ministros ordenados: pertenecen a diversas evoluciones de los términos "sacerdocio/sacerdote". De esta manera, el texto muestra al mismo tiempo la analogía y la diferencia esencial entre ellas.

Esto es importante pero tiene tal vez que ser clarificado. En la enseñanza de la Iglesia católica, aunque el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico estén estrechamente ligados, siendo cada uno a su manera propia una participación del sacerdocio único de Cristo, tienen entre sí una diferencia de esencia y no solamente de grado (cfr. *Lumen Gentium*, 10). Creemos que *Fe y Constitución* debe hacer un estudio más profundo sobre este punto. Hacemos notar por ejemplo en el § 17 que en las razones apropiadas para "llamar al ministro sacerdote", la realidad del "sacrificio", mencionada explícitamente para Cristo y el sacerdocio de los bautizados, está ausente, aun cuando pertenezca de manera inherente al concepto de sacerdocio ordenado. Ciertos ministros son llamados sacerdotes a causa de su papel específico en la presidencia de la Eucaristía, como "heraldos y embajadores" de Cristo que se entrega a sí mismo en sacrificio por todos. La referencia a la Eucaristía que se hace en el comentario del § 17 hubiera podido hacerse en el párrafo mismo.

Aprobamos la manera matizada como se trata "el Ministerio de los hombres y de las mujeres en la Iglesia" (II D). Reconocemos bien que la experiencia de las Iglesias que practican la ordenación de las mujeres constituye inevitablemente una interpelación a nuestra propia posición. Al mismo tiempo, creemos que hay puntos teológicos enraizados no sólo

en la interpretación de la Tradición, sino también de las Escrituras, en relación a la cristología, que están en el corazón de nuestras convicciones y de nuestra comprensión a propósito de la admisión de las mujeres al Ministerio ordenado (com. 18). Sobre este último tema, el texto declara (18) que "muchas Iglesias afirman que la Tradición de la Iglesia a este respecto no debe cambiarse". A nuestro juicio, sería más exacto decir que nosotros no tenemos ninguna autoridad para cambiarla, pues creemos que pertenece a la Tradición apostólica de la Iglesia. Tal vez este matiz muestre un concepto de la Tradición apostólica en el texto del BEM diferente al que los católicos aceptan. Aun cuando las diferencias sobre estos puntos pueden suscitar obstáculos para el reconocimiento de ciertos ministerios, no deberían jamás ser perjudiciales para una reflexión más profunda sobre el Ministerio ordenado en el contexto ecuménico. "La apertura mutua lleva la posibilidad de que el Espíritu hable a una Iglesia a través de los esclarecimientos de otra" (54).

### *Las formas del Ministerio ordenado*

Es importante para el porvenir del movimiento ecuménico que el texto, después de haber reconocido plenamente la evolución histórica de la forma del Ministerio en la Iglesia, pueda estar tan explícitamente de acuerdo sobre la significación particular del triple ministerio del obispo, del presbítero y del diácono como "la forma generalmente aceptada en la Iglesia desde los primeros siglos" y "conservada todavía hoy en muchas Iglesias" (22).

Esta evolución en la Iglesia es considerada como algo más que el simple resultado de acontecimientos fortuitos. Es mirada en relación con la guía del Espíritu (§ 19 y 22). Y estamos seguramente de acuerdo con la esperanza expresada que "el triple Ministerio pueda servir hoy de expresión a la unidad que buscamos y también de medio para llegar a ella" (22). Esta declaración concuerda bien con la Fe y la Constitución de la Iglesia a través de los siglos. Pero debería profundizarse eclesiológicamente examinando si el texto quiere decir que tal Ministerio pertenece solamente al "bien-estar" (*benese*) ecuménico de la Iglesia o más bien a su ser constitutivo, enraizado en la voluntad de Dios para la Iglesia como ha sido discernida por la autoridad de la Iglesia. Se debe, pues, distinguir entre el núcleo fundamental y constitutivo del triple Ministerio, como la expresión institucional en el mensaje del Nuevo Testamento, y la forma, el estilo y la organización históricas que inevitablemente ha tomado y que tomará en el futuro. Se requiere un discernimiento ecuménico para ver lo que pertenece a la estructura constitutiva de la Iglesia y lo que pertenece a la organización social que es contingente. La invitación a reformar buen número de aspectos exteriores de la triple forma del Ministerio (24), en la apertura de unos con otros y a las necesidades del contexto, debe tomarse en cuenta.

La descripción de los principios directores para el ejercicio del Ministerio ordenado (26-27), de las funciones de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos (28-31) y de la variedad de los carismas (32-33) reúne diversos elementos cuyo origen puede encontrarse en diversos desarrollos

y en la evolución histórica de la Iglesia, en la que se reconoce la práctica de la Iglesia a través de los tiempos.

El episcopado se reconoce con derecho como "un foco de unidad" (20), como necesario para expresar y salvaguardar la unidad del cuerpo (23) y como un servicio de unidad a nivel regional (27), "como los ministros pastorales y representativos de la supervisión, de la continuidad y de la unidad en la Iglesia" (29). Aunque el texto reconozca el hecho de "que ellos ponen en relación la comunidad cristiana en su región con la Iglesia en sentido más amplio y la Iglesia universal con su comunidad" (29), la descripción apenas menciona el aspecto tradicional y esencialmente colegial del episcopado. De manera única, en comparación con los otros ministerios ordenados, los obispos representan y simbolizan en su persona a su Iglesia local y la unen, en comunión con las otras Iglesias, a la Iglesia universal. El Concilio ecuménico viene a ser así una imagen representativa de la Iglesia universal porque se trata de una asamblea del Colegio de los obispos en torno al obispo de Roma que, según la Iglesia católica, es la cabeza de este Colegio. Mientras que todo esto es importante, nos falta aquí la expresión clara de la función magisterial de los obispos, su magisterio, que es un aspecto importante que también debe ser tomado en cuenta, aquí y en el trabajo futuro de *Fe y Constitución*.

Comprendemos que el objetivo actual de *Fe y Constitución* puede no ser el de reflexionar sobre la expresión personal de "un foco de unidad" en la Iglesia universal, pero podemos preguntarnos si no sería un resultado lógico de las reflexiones comenzadas a propósito de un servicio representativo de la supervisión, de la continuidad y de la unidad en la Iglesia.

#### *La sucesión en la Tradición apostólica*

En el contexto de las prácticas divergentes entre las Iglesias, el documento trata de la relación entre la apostolicidad de la Iglesia y la Tradición apostólica por una parte, y por otra de la transmisión regular del Ministerio ordenado (35), y más especialmente de la sucesión episcopal como una de sus formas (36). Al hacer esto, da al problema un valor eclesiológico más amplio y aporta una comprensión mutua para prácticas que podrían parecer inaceptables cuando están aisladas.

La relación entre la sucesión apostólica y la Tradición apostólica comprendida como "la continuidad en la permanencia de las características de la Iglesia de los apóstoles", en su testimonio, la proclamación, la celebración, el servicio, etc. (34), es legítima. Aun se puede decir como en el § 36: "La sucesión de los obispos vino a ser uno de los modos, con la transmisión del Evangelio y la vida en comunidad, según los cuales se expresó la Tradición apostólica de la Iglesia. Pero ¿no habrá aquí la tendencia a satisfacerse con una enumeración y una juxtaposición de elementos, que tienen que ver todos con la Tradición apostólica, sin mostrar suficientemente cómo tienen su propia función en el conjunto y cómo se unen entre sí?"

Según el texto, la sucesión episcopal fue comprendida en los primeros siglos en cuanto "servía, simbolizaba y guardaba la continuidad de la fe

y de la comunión apostólica" (36, con referencia a Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía en el comentario). Y hoy, aun Iglesias que no han conservado el episcopado, pueden estimar la sucesión episcopal "como un signo, aun cuando no sea una garantía de continuidad y de unidad de la Iglesia" (§ 38). Se dice que ellas expresan una buena voluntad "de aceptar la sucesión episcopal como un signo de apostolicidad de toda la Iglesia" (38). El texto habla después de una necesidad "de redescubrir el signo de la sucesión episcopal", signo "que fortalecerá y profundizará esta continuidad" con la Iglesia de los apóstoles (53 b).

Estamos de acuerdo en decir que la "sucesión episcopal" es del orden del signo que puede significar, a través de la imagen de la transmisión histórica, el hecho de que la Iglesia está enraizada en la Iglesia apostólica en torno a Cristo y muestra por tanto su apostolicidad fundamental. Sin embargo, la significación de "signo/expresión" necesita ser clara. En la versión precedente, *un solo Bautismo, una sola Eucaristía y un Ministerio mutuamente reconocido* (§ 34), el texto hablaba de un "signo eficaz". Esto muestra mejor la importancia única de la sucesión episcopal para la edificación de la Iglesia a través de los siglos. Esto está inmediatamente en relación con la significación que tiene el Ministerio del obispo en una eclesiología católica: es más que una función de supervisión, cercana a otras funciones y ministerios. En su mismo Ministerio personal, el obispo representa a la Iglesia local que se le ha confiado. El es su portavoz calificado en la comunión de las Iglesias. Al mismo tiempo, es el primer representante de Cristo en la comunidad. Por su ordenación en el episcopado, tiene la misión de conducir la comunidad, de enseñar con autoridad y de juzgar. Todos los demás ministerios están ligados al suyo y obran en unión con él. Así su Ministerio es un signo sacramental de integración y un hogar de comunión. Por la sucesión episcopal, el obispo encarna y realiza la catolicidad en el tiempo, esto es, la continuidad de la Iglesia a través de las generaciones. La comunidad presente queda así unida mediante un signo personal con los orígenes apostólicos; también lo son su enseñanza y su manera de vivir.

En esta perspectiva, la sucesión episcopal puede, con razón, ser llamada una *garantía* (cfr. 38) de la continuidad y de la unidad de la Iglesia, si se reconoce en ella la expresión de la fidelidad de Cristo a la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Al mismo tiempo, ella pone sobre cada uno de los que desempeñan esta función la responsabilidad de ser con diligencia y fidelidad el "fiador" de esta continuidad y unidad de la Iglesia.

### *La ordenación*

Cuando declara que "la Iglesia ordena a algunos de sus miembros para el Ministerio en nombre de Cristo, por la invocación del Espíritu y la imposición de las manos" (39; también 7c, 41, 52), el texto describe el acto de ordenación de una manera que concuerda con la fe y la práctica de la Iglesia católica. El documento precisa tres dimensiones esenciales de la ordenación: 1. Es "una invocación dirigida a Dios para que el nuevo ministro reciba el poder del Espíritu Santo" (42); 2. Es un signo de que el Señor escucha esta oración y concede el don del Ministerio ordenado

(43); 3. Es “un reconocimiento por parte de la Iglesia de los dones del Espíritu a aquél que es ordenado, y un compromiso a la vez de la Iglesia y de aquél que recibe la ordenación en su nueva relación” (44).

Esta evaluación positiva coincide en muchas maneras con el concepto católico de la ordenación como sacramento: la realidad concedida es el poder del Espíritu Santo (42); el Ministerio ordenado como don concedido por el Señor, signo signficante de una relación espiritual (43) para “una nueva relación establecida entre el ministro y la comunidad cristiana local” (42, 44). Y esto se reconoce y se da en un signo, la ceremonia de ordenación (42). “La ordenación es un signo realizado en la fe de que la relación espiritual significada está presente en, con y a través de las palabras expresadas, los gestos realizados y las formas empleadas” (43). En el sentido amplio y global, en el cual se hacen las referencias históricas y espirituales, la institución del gesto de ordenación está ligada a “Jesucristo y al testimonio apostólico” (39); “La imposición de las manos es el signo del don del Espíritu que hace visible que el Ministerio ha sido instituido en la revelación realizada en Cristo y que recuerda a la Iglesia que cuente con El como fuente de su misión” (39). Aun cuando esto parece implicado en los pasajes citados, los católicos quisieran que se expusiera claramente que la ordenación no es solamente un signo sino un signo eficaz.

En la descripción de la ordenación, se enumeran los elementos esenciales para el sacramento, aun cuando no se haya pronunciado la palabra. El empleo de esta palabra dos veces en un sentido más amplio pero significativo —una vez como adjetivo (41) y otra vez como adverbio (43)— orienta en la dirección de una interpretación sacramental. Entre las Iglesias y Comunidades representadas en *Fe y Constitución*, la ordenación se describe como un sacramento para algunas, pero no para otras. Esto explica tal vez por qué no se emplea la palabra. Al mismo tiempo, en la línea de la fe, lo esencial de la interpretación sacramental puede reconocerse en el amplio desarrollo que le otorga este texto.

Además, mencionamos de paso tres elementos que atañen a preocupaciones católicas: 1. La intención precisa de la ordenación (39); 2. El contexto eucarístico de la ordenación (41); y 3. La declaración de que la ordenación no se reitera jamás, reconociendo el carisma del Ministerio dado por Dios. Todo esto muestra que el BEM ha llegado a una convergencia importante sobre la ordenación. Sin embargo, la convicción católica de que la ordenación es verdaderamente un sacramento no se ha expresado claramente.

Un punto no ha sido tratado de manera suficiente para la fe católica, a saber el problema del ministro competente de la ordenación. Esto es importante porque, de hecho, es mediante la epiclesis realizada por el ministro competente, que se confiere el don del Espíritu a la persona ordenada (cfr. §43). Comprendemos la dificultad que surge en una exposición que expresa las maneras de ver de Iglesias y de Comunidades eclesiales que difieren acerca del Ministerio cualificado. Apreciamos la declaración según la cual aun las Iglesias que no han conservado la forma del episco-

pado quieren expresar la continuidad en el plan de la fe apostólica, del culto y de la misión en el hecho de que "la ordenación es llevada a cabo siempre por personas en quienes la Iglesia reconoce la autoridad de transmitir el oficio del Ministerio" (37).

Nuestro parecer, sin embargo, es que la ordenación es un sacramento. El ministro competente de este sacramento es un obispo que se sitúa en la sucesión auténtica apostólica y que actúa "*in persona Christi*". Suplícamos pues a la Comisión *Fe y Constitución* que reflexione sobre la significación eclesiológica de la sucesión episcopal para la ordenación. Creemos que su necesidad se debe al hecho de que la sucesión episcopal significa y actualiza el nexo sacramental del Ministerio —en primer lugar del Ministerio episcopal mismo— con el origen apostólico. Está enraizada en la naturaleza sacramental de la Iglesia. Solamente cuando se resuelva la cuestión del ministro de la ordenación de manera satisfactoria, se hará posible un avance serio hacia el reconocimiento del Ministerio.

### *Hacia el reconocimiento mutuo de los Ministerios ordenados*

La manera poco satisfactoria como *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* tratan el problema del reconocimiento mutuo de los Ministerios ordenados muestra que tocamos aquí un punto crucial en los esfuerzos hacia la unidad cristiana. En el centro de esto se encuentra la cuestión muy específica de la ordenación sacramental ligada a la de la sucesión episcopal en la historia. Muchas cuestiones particulares sin embargo no pueden resolverse antes de que comiencen negociaciones concretas en vista de la unión. Parece que se abre un camino cuando crece el respeto mutuo y recíproco de las Iglesias y Comunidades eclesiales.

Podemos reconocer las numerosas maneras como se han conservado la continuidad en la fe apostólica, el culto y la misión en las comunidades que no han conservado la forma del episcopado histórico. Como lo dice el Concilio Vaticano II: "La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe en Cristo. Se fortifica por la gracia del Bautismo y de la escucha de la palabra de Dios. Se expresa en la oración privada, la meditación de las Escrituras, en la vida de la familia cristiana y en el culto de la comunidad reunida para la alabanza de Dios" (*UR 23; cfr. LG 15*). Pero creemos que el Ministerio ordenado exige la ordenación sacramental hecha por un obispo que se sitúa en la sucesión apostólica. Esperamos que una solidaridad fraterna creciente de colaboración, de reflexión común, de oración y de servicio entre las Iglesias y Comunidades eclesiales y en particular sus ministros, pueda alcanzar el punto en que se vea si llegue a ser posible, dónde y en qué términos, que todos reconozcan un Ministerio ordenado.

Por esa razón, proponemos de nuevo que se profundice la reflexión teológica sobre la significación de la sucesión episcopal para la comprensión de la Iglesia y de su Ministerio. No es un "redescubrimiento" oportunista "del signo de la sucesión episcopal" lo que resolverá el problema; la solución vendrá cuando, a la luz del Espíritu Santo, se adquieran nuevas convicciones sobre la voluntad de Dios en cuanto a los caracteres constitutivos de la organización de la Iglesia, la sucesión episcopal y su papel en la organización.



Debe quedar claro que el reconocimiento del Ministerio ordenado no puede estar aislado de su contexto eclesiológico. El reconocimiento del Ministerio ordenado y el reconocimiento del carácter eclesial de una comunidad cristiana están indisoluble y mutuamente unidos. En la medida en que se puede reconocer que existe ahora una comunión entre Iglesias y Comunidades eclesiales, por imperfecta que sea dicha comunión, hay implicado un cierto reconocimiento mutuo de la realidad eclesial. La cuestión que de aquí brota es la siguiente: ¿qué es lo que esta comunión implica para la manera como percibimos el Ministerio de la otra (Iglesia)? Es tal vez una cuestión que debería abordarse cuando exista la preocupación de la dimensión eclesiológica fundamental del problema del reconocimiento del Ministerio ordenado.

Puesto que, a nuestro juicio, el Ministerio ordenado exige la ordenación sacramental en la sucesión apostólica, es prematuro pronunciarse sobre la forma que tendría un acto público de reconocimiento mutuo de las Iglesias y de sus ministros (55). Es más bien necesario trabajar por la unidad en la fe sobre este punto eclesiológico central.

#### **IV. Consecuencias del BEM para las relaciones y el Diálogo Ecuménicos**

##### **1. Consecuencias para el ecumenismo en general**

El texto del BEM hace proposiciones importantes sobre las relaciones ecuménicas en general.

##### *Un enfoque global del ecumenismo*

El texto sugiere de diversas maneras un enfoque global del ecumenismo. En primer lugar, los cuatro campos de investigación pedidos a las Iglesias por *Fe y Constitución*, en relación con el BEM, animan a las Iglesias a reflexionar sobre la correlación de los diferentes aspectos del movimiento ecuménico. El diálogo teológico no debe estar aislado de los otros esfuerzos ecuménicos para derribar las barreras entre cristianos. Más bien, cada aspecto del ecumenismo debe alimentar a los otros y alimentarse de ellos. Igualmente, así como debe continuar el diálogo teológico, también debe proseguirse el diálogo de caridad que favorezca el desarrollo de los contactos personales a todos los niveles de la Iglesia, comprendidos los más elevados. Estos contactos aportan comprensión. Debe haber también esfuerzos de testimonio común entre nuestras Iglesias y Comunidades por medio de una organización común en materia de evangelización, de caridad y de justicia. De esta manera, podemos superar las barreras que nos separan y forjar lazos que nos unan en Cristo, en nuestro servicio al mundo.

En segundo lugar, el BEM nos recuerda la importancia del compromiso ecuménico multilateral. Las conversaciones bilaterales como las conversaciones multilaterales son instrumentos importantes en el movimiento ecuménico. En la evolución de los documentos ecuménicos sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio, ha habido una influencia recíproca

en la manera de tratar estos puntos entre el BEM y los acuerdos bilaterales, y una convergencia metodológica y teológica (ver el *Informe para el 4º Foro sobre las conversaciones bilaterales..* Fe y Const. doc. n. 125).

Además, el contexto multilateral proporciona una estructura que permite a una grande diversidad de Iglesias y de Comunidades encontrarse sobre una base continua. Algunas no encuentran a otras sino en un marco multilateral. Cuando ellas se encuentran de manera bilateral y de manera multilateral, el marco multilateral ayuda también a verificar que la comprensión creciente con un compañero en un diálogo bilateral no lleva a separarse de las demás.

### *El objetivo de la unidad visible*

Otra lección o consecuencia del BEM, es que mantiene a los cristianos interesados por el objetivo de la unidad visible a la cual deben aspirar. Habla de este objetivo en el Prefacio. El texto de cada una de las tres partes se concentra sobre dichos aspectos del tema que tienen relación de cierta manera con los problemas de reconocimiento mutuo que conduce a la unidad. Así, el desarrollo del texto conduce a la necesidad de trabajar por "un reconocimiento mutuo del Bautismo" (B 15) y hacia "la unidad en la celebración eucarística y la comunión (E 28) y por "un mutuo reconocimiento de los ministerios ordenados" (F 15). Aun cuando la noción de unidad visible tenga todavía que ser clarificada de un punto de vista ecuménico, el BEM nos recuerda que el movimiento ecuménico tiende no sólo a renovar las actitudes de los cristianos sino también a repensar las relaciones entre las comunidades cristianas divididas.

### *Hacia la próxima etapa*

Creemos que el BEM indica un nivel importante de convergencia sobre esos puntos. Hay puntos que requieren un desarrollo más amplio y otros no han sido abordados todavía. Pero lo que se ha realizado, como se puede ver en el BEM, nos permite medir la convergencia y los acercamientos que se desarrollan, aun en aquellos que han estado más lejos de nosotros bajo el punto de vista doctrinal. Esto es, en sí mismo, estimulante para continuar el diálogo hacia una nueva etapa por el camino hacia la unidad en la fe y la unidad visible de los cristianos.

## **2. Consecuencias particulares que se desprenden de cada texto**

Por lo que toca al Bautismo, el BEM puede ayudarnos a reflexionar nuevamente sobre el Bautismo como base de la unidad cristiana. La Iglesia católica —y cada comunidad cristiana— debería profundizar su conocimiento acerca de los nexos reales de la fe y de la vida en Cristo que existen entre las comunidades que celebran un Bautismo auténtico y debería encontrar los medios para expresar ese re-conocimiento. El BEM presenta reflexiones importantes para ver la base común entre las comunidades que practican el Bautismo de niños y las que practican sólo el Bautismo de adultos. Aun cuando, como lo hemos ya notado, el texto no sea comple-

tamente satisfactorio a nuestro juicio sobre ciertos puntos a propósito del Bautismo, es una contribución importante al movimiento ecuménico. Es sobre la base del Bautismo como podemos decir que, a pesar de nuestras divisiones que continúan, existe ya entre los cristianos separados una comunión real, aunque imperfecta. El texto del BEM explica la base bautismal de esta comunión que ya existe.

Por lo que toca a la Eucaristía, la recepción que haga una Iglesia del texto de Lima sobre la Eucaristía no permitiría inmediatamente la participación eucarística recíproca, porque para la Iglesia católica la noción de participación eucarística está íntimamente unida a otros factores fundamentales como la unidad en toda la fe de la Iglesia y en particular la fe en relación con la Iglesia y el Ministerio.

Como ya se ha notado, no estamos plenamente satisfechos con todos los aspectos del texto del BEM sobre la Eucaristía. Sobre algunos puntos esenciales, no va bastante lejos para representar la plenitud de la fe cristiana. Sin embargo, reconocemos el alcance de la convergencia y aun de acuerdos sobre numerosos puntos de la reflexión eucarística que representa el texto. Así, nosotros diríamos que, si todas las Iglesias y Comunidades eclesiales pueden aceptar al menos la interpretación teológica y la descripción de la celebración de la Eucaristía como la hace el BEM y si ellas pueden ponerla por obra en su vida ordinaria, creemos entonces que esto sería un progreso importante y que los cristianos separados alcanzarían un nuevo grado hacia una fe común en la Eucaristía.

A propósito del *Ministerio*, lo que dice el BEM es importante, aun cuando hayamos mostrado puntos sobre los cuales es necesario continuar el estudio. Por lo que toca al reconocimiento del Ministerio, para nosotros no se trata solamente de un acuerdo sobre la cuestión de la sucesión apostólica, sino que es necesario situarse en esta sucesión para llegar al reconocimiento de la ordenación.

Pero si algunas de las proposiciones del BEM sobre el Ministerio fueran generalmente aceptadas, eso constituiría un paso importante hacia la unidad cristiana. Por ejemplo, si el triple ministerio del obispo, del presbítero y del diácono, tal como lo explica el BEM, fuera generalmente adoptado por las comunidades cristianas, eso colocaría a las Iglesias y a las Comunidades eclesiales en un nuevo grado de relación, aun cuando el significado exacto del triple Ministerio tenga necesidad de ser afinado todavía más.

El BEM hace notar puntos sobre los cuales debe desarrollarse el respeto mutuo por los ministerios. Declara que "las Iglesias que tienen la sucesión por el episcopado reconocen más y más que en las Iglesias que no han guardado la forma del episcopado histórico se ha conservado una continuidad en la fe apostólica, en el culto y la misión" (37). Hace notar sin embargo que "estas consideraciones no disminuyen la importancia del ministerio episcopal" (38) y un buen número de Iglesias "expresan la voluntad de aceptar la sucesión episcopal como un signo de apostolicidad de toda la Iglesia". Estas consideraciones nos recuerdan las enseñanzas del Concilio Vaticano II que dice que "entre nuestros hermanos separados

se realizan muchas acciones sagradas de la religión cristiana que, de maneras diferentes, según la situación diversa de cada Iglesia o Comunidad, pueden ciertamente producir la vida de la gracia efectivamente, y se debe reconocer que dan acceso a la comunión de la salvación". De aquí se sigue que dichas Iglesias y Comunidades separadas en cuanto tales "no están en manera alguna desprovistas de significado y de valor en el misterio de la salvación" (UR 3).

Existen ya materias sobre las cuales se puede desarrollar el respeto mutuo, y pueden construirse dimensiones de comunión entre nuestras comunidades, que reflejen el grado de comunión que existe actualmente. Pero esto no es todavía suficiente. Necesitamos continuar el diálogo en favor de la unidad de la fe en lo que concierne al Ministerio como también a otros temas a medida que avanzamos hacia la comunión plena.

## V. Conclusión

El estudio del BEM ha sido para muchos católicos una experiencia enriquecedora. Pueden estar de acuerdo con buena parte de lo que se dijo. Al mismo tiempo, puntos importantes sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio requieren netamente un estudio continuado en el contexto ecuménico que proporciona la Comisión *Fe y Constitución*. Nos alegramos de la convergencia a la que se ha llegado y esperamos que se desarrolle todavía más el avance hacia la unidad.

Para la Iglesia católica, las verdades de la fe no están separadas unas de otras. Ellas constituyen un todo único y orgánico. El pleno acuerdo sobre los sacramentos está pues en relación con el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia. Los sacramentos, incluido el Bautismo, reciben su plena significación y su eficacia de la extensión de la realidad eclesial global de que dependen y que manifiestan. El objetivo de la unidad de los cristianos separados no puede alcanzarse sin el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia.

El BEM es un resultado significativo y una continuidad importante del movimiento ecuménico. Muestra claramente que se hace un progreso serio en la búsqueda de la unidad cristiana visible.

Con esta respuesta, la Iglesia católica desea animar a *Fe y Constitución* para que continúe su importante trabajo de búsqueda de la unidad en la fe común fundamento de la unidad visible. Nos comprometemos de nuevo en este proceso con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales en esta tarea importante a la cual Cristo nos llama a todos.

21 de julio de 1987

(Traducción del P. Salvador Carrillo, M.Sp.S.)