

DOCUMENTOS PASTORALES

La Presencia de Cristo en la Iglesia y el Mundo

Diálogo entre la Alianza Reformada Mundial
y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos 1970-77.

Esta *relación* fue redactada y aprobada definitivamente en marzo 1977 por la Comisión mixta responsable, y presentada a las autoridades respectivas bajo cuyos auspicios se ha desarrollado este diálogo. El comité ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos aceptaron la proposición formulada en la Carta acompañante, firmada por los co-presidentes de la Comisión (véase abajo), y decidieron que la relación fuera enviada para su estudio a las conferencias episcopales, a las Iglesias miembros de la Alianza Reformada Mundial y que fuera publicada con el mismo fin. Las tomas de posición que se suscitarán con estos estudios serán examinadas a continuación por una nueva Comisión creada de común acuerdo. Hay que subrayar el estatuto de este documento: en estos momentos está bajo la responsabilidad exclusiva de la Comisión que la ha preparado y no constituye un documento de las autoridades que han patrocinado el diálogo.

Carta Adjunta

Al Secretariado de la Iglesia católica romana para la Unidad de los Cristianos y la Alianza Reformada Mundial, autoridades de quienes depende la Comisión mixta de estudio católico romano-reformado.

Por la presente carta, nosotros, co-presidentes de la Comisión mixta de estudio, deseáramos fijar aquí, en nombre de todos los miembros de dicha comisión, la paga que devolvemos al favor que se nos hizo de una estrecha colaboración durante estos años de estudio. Ante todo, queremos testimoniar nuestro agradecimiento a Dios, a cuyo servicio nos esforzamos por trabajar, por todo lo que El nos ha dado de su gracia en esta empresa de profundización en común sobre nuestro conocimiento de las cosas de la fe. Ciertamente, subsisten todavía algunas diferencias de naturaleza substancial, pero nuestro trabajo es una prueba de una importante serie de convergencias y acuerdos.

Al someterles esta relación oficial del diálogo reformado-católico romano, rogamos respetuosamente a nuestras autoridades respectivas tomen en consideración los siguientes puntos. Consideramos muy importante:

1) Que, después de haberlo sometido a su propia reflexión, las autoridades respectivas de la Iglesia católica romana y de la Alianza Reformada Mundial, sometan esta relación al estudio lo más profundo posible de las Conferencias Episcopales de la Iglesia católica romana y de las Iglesias miembros de la Alianza Reformada Mundial, lo mismo que de los seminarios y facultades de teología de una y otra pertenencia.

2) Que, en una fecha mutuamente aprobada, se pidan las reacciones de estas instancias respectivas en el término de un tiempo apropiado de estudio y reflexión.

3) Que se prevea el nombramiento de una nueva comisión mixta, manteniendo una cierta continuidad con la comisión cuyo trabajo ahora terminó; el fin de la nueva comisión sería organizar, en común, el balance de las reacciones recibidas de las partes en diálogo.

4) Muchas cuestiones, que surgirán de la misma lectura de la relación, requieren todavía una seria discusión. Además, otras cuestiones se suscitarán durante la marcha de su estudio y a partir de las reacciones de las diversas instancias. Todo este material, junto a los datos teológicos originalmente propuestos en el encuentro preliminar de Vogelenzang (1969) permitirá determinar la agenda de la fase siguiente del diálogo.

5) Que, desde que la presente relación haya sido aceptada por los organismos responsables, se considere una eventual publicación, en común, de su texto en forma de un libro que incluya también una selección de las exposiciones de base que se han utilizado a través de todo el diálogo.

Por lo que concierne a los puntos aquí mencionados, los suscritos declaran estar dispuestos a participar a las consultas eventualmente propuestas.

Terminamos esta carta subrayando la firme convicción de los miembros de la comisión que el crecimiento de la comprensión mutua registrada durante los años pasados en nuestro diálogo es una exigencia para el desarrollo posterior del trabajo. Por eso hemos trazado en los párrafos anteriores algunas etapas aptas para organizar una parte de la fase siguiente de las conversaciones teológicas entre las dos partes. En nombre de la Comisión mixta de estudio, con sumiso respeto. Kilian Mc Donnell, O.S.B., co-presidente católico romano, David Killis, co-presidente reformado.

Introducción

1. "La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo", es el sujeto tratado en una serie de diálogos entre representantes de la Alianza Reformada Mundial y del Secretariado romano para la Unión de los Cristianos.

2. La elección de este sujeto y el camino que ha hecho posible esta serie de diálogos llevados a nivel internacional remontan a las conversaciones oficiales entre miembros de dos cuerpos confesionales presentes en la Asamblea de Upsala del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Las conversaciones fueron lo suficientemente promisorias como para que el Comité ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial se reuniese en junio de 1968 para "emprender una búsqueda de elementos que, en la nueva coyuntura, pudieran hacer juiciosa la puesta en marcha, en este momento, de un diálogo Reformado-Católico romano". El Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo manifestaba que una disposición favorable en vistas a un tal diálogo existía igualmente del lado católico romano. En consecuencia tuvieron lugar dos encuentros preliminares entre delegados de la Alianza Reformada mundial y del Secretariado para la Unidad, el uno en Ginebra, noviembre de 1968, el otro en Vogelenzang (Holanda), abril 1969. Estos encuentros preliminares afirmaron que era deseable y realizable proceder, a un nivel mundial, a conversaciones oficiales Reformadas-Católico romanas.

3. Al hacer esto, ninguno de los dos grupos confesionales pretendía reducir la importancia de las conversaciones análogas, más o menos oficiales, ya

en curso desde hace cierto tiempo a nivel nacional en Holanda, Francia, Suiza, Estados Unidos y otros países. Tales discusiones nacionales tienen la ventaja de poder centrarse en los problemas comunes a la Iglesia en el contexto local. Empeñándose con la intención de que cada una de las partes sea responsable ante las autoridades oficiales respectivas y las comprometa en las cuestiones tratadas, estos diálogos nacionales abordan sujetos cuyas consecuencias son considerables, tales como la importancia del reconocimiento mutuo del bautismo. Sin embargo, las conversaciones nacionales tienen límites que reducen su alcance. En ciertos países y en ciertas regiones no hay diálogo ni se prevee que lo haya: las regiones, por ejemplo, donde los cristianos son perseguidos; igualmente aquellas donde Reformados o Católicos romanos están en minoría: o en aquellas donde los unos y los otros se encuentran en un ambiente social que debilita fuertemente las conversaciones de reconciliación entre grupos cristianos. Aún allá donde existen, los diálogos nacionales a menudo se llevan independientemente de otras conversaciones seguidas por los mismos grupos en otros contextos, lo que lleva a múltiples repeticiones inútiles. Por eso, en vista de las implicaciones de amplitud mundial de algunas de las cuestiones discutidas y en razón también de la necesidad de ejercer una influencia sobre los centros de autoridad y de coordinación universal, se hizo sentir la necesidad de unos diálogos internacionales como medios de investigación para abrir nuevas pistas a las relaciones entre Reformados y Católicos romanos y para una más amplia utilización de los resultados adquiridos en el plan nacional. Se entiende, pues, que los diálogos a diferentes niveles son complementarios.

4. Al decidirse a iniciar estas conversaciones oficiales en plan internacional, tanto las autoridades católicas romanas como las reformadas eran muy conscientes del interés de los intercambios de vista bilaterales que ellos mantenían entonces con otras partes. Con éstos, sin embargo, sus conversaciones no fueron un doble empleo, ya que ciertas tensiones son propias a las relaciones que ellos mantienen entre sí. Ambas partes estaban convencidas de que al interpelar a sus socios, en estos intercambios de vista bilaterales, ellas se descargaban de la responsabilidad que cada una de ellas sabe tener con relación a la otra y de allí sacaban un mutuo enriquecimiento. Ambas partes se sentían igualmente movidas por la necesidad resentida de situar sus discusiones en una perspectiva más amplia: cómo podrían hacer progresar el interés común que muestran por la manifestación de la actualidad de Cristo en el mundo de hoy.

5. El encuentro de Ginebra en 1968, propuso para el de Vogelenzang el tema "La presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo" "...porque este tema parecía tener un alcance no solamente sobre la salvación final del hombre sino también sobre su vida y bienestar hinc et nunc. Se esperaba así de esta discusión sobre la presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo, en particular sobre el sentido de su acción salvífica de la humanidad, que contribuyera a esclarecer las diferencias que distinguen a las dos comunidades y que una evaluación honesta de estas diferencias les ayudara a superar y descubrir en unión lo que deben hacer para hacerse más creíbles a los ojos del mundo" (Relación común, Vogelenzang, 17-19 de abril de 1969).

6. Las esperanzas concernientes a este tema se justifican. Su discusión en Vogelenzang puso a la vista la necesidad de poner la atención sobre tres problemas tradicionales, en conexión con el problema central que es la manera de comprender hoy día el Señorío de Cristo: la cristología, la eclesiología y la actitud del cristiano en el mundo. Aunque tradicionales, la Iglesia afronta hoy

día estos problemas de una manera nueva: las condiciones históricas que inspiraban la formulación precedente han cambiado radicalmente; la evolución operada en el mundo reclama urgentemente la atención; y las adquisiciones de las ciencias históricas y de la exégesis bíblica exigen que las posiciones heredadas del pasado se sitúen en nuevas perspectivas. Los resultados de esta primera exploración del sujeto fueron tan fructuosos y sugerentes de cuestiones que se mantuvo como tema de las conversaciones oficiales subsiguientes que se abrieron en Roma en abril de 1970. Los sub-temas de las sesiones sucesivas fueron: "La relación de Cristo a la Iglesia" (Roma, primavera de 1970); "La autoridad doctrinal en la Iglesia" (Cartigny, Suiza, primavera de 1971); "La presencia de Cristo en el mundo" (Biévres, Francia, invierno de 1972); "La Eucaristía" (Woudschoten-Zeist, Holanda, invierno de 1974, y "El Ministerio" (Roma, marzo de 1975). (Véase en el apéndice, al detalle, los temas, subtemas, autores y participantes).

7. En estas sesiones cada delegación estaba integrada por cinco miembros permanentes, un miembro del secretariado de cada uno de los órganos responsables, y un consultor de cada comunión nombrado en razón de su competencia especial sobre el sujeto tratado en la correspondiente sesión. Los nombres de los equipos permanentes, de los consultores especiales y de los miembros de los secretariados que participaron se enumeran al final de esta relación.

8. Cada sesión duraba cinco días dentro de un marco regular. Cuatro exposiciones de posición, dos por cada equipo, siendo distribuidas de antemano. Cada una de ellas se discutía en sesión plenaria y se nombraban unas subcomisiones encargadas de presentar a la plenaria una relación resumiendo esta primera discusión de estas exposiciones. La asamblea entera examinaba entonces estas relaciones, discutía de nuevo las cuestiones que suscitaban y de allí se partía a una declaración común que resumía los resultados de la sesión considerada.

9. Un primer paso en estas conversaciones fue, en muchas cuestiones, escucharnos cuidadosamente los unos a los otros para discernir lo que se escondía debajo de las terminologías diferentes a las que nos ha acostumbrado el tiempo. A sabiendas el objetivo de estas sesiones no era el de llegar a recomendaciones específicas sobre los temas asignados. Su tarea constituía más bien en situar las convergencias presentes, las tensiones persistentes y las cuestiones abiertas para el proceso que acabamos de describir. Las diversas relaciones sobre cada sesión eran por consiguiente más descriptivas que preceptivas. Las discusiones partían de las tomas de posición tratando deliberadamente de roturar el terreno para los temas respectivos: mientras que las discusiones llevaban claramente el sello de discusiones teológicas que superan las alineaciones confesionales previsibles, al mismo tiempo se comprendía que algunas eventuales recomendaciones concretas que se desprendían de la relación final serían simplemente el resultado de este proceso de encuesta crítica y de discusión.

10. Al final de cada sesión se redactaba un comunicado de prensa sobre cuyos términos las dos delegaciones estaban de acuerdo. Se juzgó, sin embargo preferible que antes de publicar en sus detalles el resultado de estas diversas discusiones, se esperara que estuviera acabada la relación final que cubriera el conjunto de las sesiones. Al final de la quinta sesión se nombró un comité de redacción, encargado de preparar un pre-proyecto de esta relación final; sometido de nuevo a los miembros permanentes de la comisión reunida en Roma

los días 21-26 de marzo de 1977, fue aprobado y remitido a la Alianza Reformada Mundial y al Secretariado para la Unidad.

11. La relación final que presentamos aquí renuncia deliberadamente a todo ensayo de síntesis; ofrece más bien la elaboración común de las cinco relaciones parciales con las que hemos terminado cada una de nuestras sesiones. En su fórmula final, expresa el pensamiento común de los que han estado comprometidos en las diferentes etapas de su formulación y de su aceptación. No se ha podido, sin embargo, evitar toda la diversidad de estilos, la pluralidad de método teológico, el calor de convicción y la novedad de percepción contenidos en las tomas de posición respectivas y en su discusión.

12. Se constatará que durante sus conversaciones la Comisión se ha dejado guiar metódicamente entre otras cosas por el deseo de llegar, para cada complejo temático, a dar una vista global de la medida respectiva de asentimiento, de disentimiento, y de las cuestiones que quedan abiertas. Según nosotros, sin embargo, el valor de estas conversaciones no radica solamente en sus "resultados", necesariamente provisorios. Los relatores esperan, más bien, que los lectores se dejen arrastrar por esa fuerza interior que nos impulsó desde nuestros primeros encuentros y que todavía después nos ha lanzado más. El camino ha sido largo, penoso y a veces aparentemente sin salida. Si en estas páginas se notan en algunas ocasiones rugosidades, obstáculos, fracasos y sorpresas, nosotros no nos hemos creído autorizados para eliminar esos trazos realistas. Pero la intercesión de muchos, nuestra plegaria común en nombre de Jesús, la confianza creciente, la paciencia fraterna, la seriedad científica y el ánimo tenaz para continuar escuchándonos mutuamente —a veces también un acceso de franca alegría—, todo esto hace parte de la experiencia con que hemos sido gratificados en nuestros descubrimientos y que solo imperfectamente se pueden reflejar en una relación verbal.

I. *La relación de Cristo a la Iglesia*

Respuesta a la acción unificadora de Cristo:

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

Las riquezas de Cristo y la multitud de testimonios:

14. Como en Cristo "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col. 2,9), se necesita una abundancia de testimonios para mostrar, al menos en cierta medida, las "inagotables riquezas" (Ef. 3,8) de Cristo. Así, la misión y la tarea de Jesús, que sirven de norma para la Iglesia de toda época y de toda cultura, y para nuestro tiempo también, se reflejan dentro de un testimonio caracterizado, desde los orígenes apostólicos, por una determinada elección y por la pluralidad.

Algunos rasgos esenciales de la Iglesia según el Nuevo Testamento:

15. No es solamente en los textos-pruebas aislados o en los modelos primitivos claramente discernidos donde hay que ir a buscar las normas de la fe y

de la práctica de la Iglesia, sino en el Nuevo Testamento tomado en su conjunto y como testimonio del designio y de la misión de Dios hacia Israel, la Iglesia y toda la humanidad. Desde este punto de vista, la teología del Nuevo Testamento debe tener presente la promesa contenida en la historia de las Alianzas pactadas por Dios con su pueblo del Antiguo Testamento.

16. Ha reinado un acuerdo sobre una eclesiología presentada en una perspectiva netamente cristológica y pneumatológica en la cual la Iglesia es el objeto del Credo y no puede ser comprendida completamente por una descripción histórica y sociológica.

El acuerdo ha reinado también sobre la presentación de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo" (cfr. 1Co 12,12s. 27; Ef 5,30). Lo que afirma el apóstol Pablo sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo supone la experiencia de la muerte y de la exaltación del Señor. Como el mismo Cristo glorificado, así la Iglesia, como Cuerpo de Cristo glorificado, no existe sino en el Espíritu Santo. Para poner en guardia contra una identificación absoluta de la Iglesia con Cristo, se insistió sobre le carácter complementario de otras imágenes, en particular la de Esposa (cfr. Ef. 5,25-32).

17. El lenguaje teológico es metafórico en una gran medida, porque la metáfora es un medio indispensable para comprender y expresar unas realidades que de otra forma no podrían ser comprendidas ni expresadas. Pero se puso en guardia para no dar la impresión que el lenguaje teológico debe tomarse por exclusivamente metafórico. Que no se pueda hablar de identidad en sentido absoluto, lo muestran otros pasajes que ven en el Cuerpo de Cristo una imagen de la Iglesia unida al Nombre de Cristo (Rm 12,5). Para sorpresa nuestra, tenemos que subrayar que las decisiones ante las que nos situamos hoy día están muy lejos de coincidir siempre con las fronteras confesionales.

La forma variante de un tiempo a otro:

18. Fuera de los rasgos esenciales que acabamos de exponer y que se imponen en todo tiempo y en toda cultura, la Iglesia toma formas diversas según la herencia histórica que conlleva y según la situación social y cultural en que se encuentra y crece. Ya en el Nuevo Testamento se pueden constatar rasgos de una cierta evolución. Se estuvo de acuerdo en que, ya en el Nuevo Testamento, los rasgos esenciales de la Iglesia-una se concretizan según modelos diferentes. Se convino en que es un buen método buscar en la Biblia las teologías de la naturaleza de la Iglesia a partir de las cuales se puedan deducir las grandes líneas de una constitución de la Iglesia y examinar si las estructuras eclesiales actuales corresponden a ellas. Esto se aplica, por ejemplo, a la significación de la expresión "Iglesia local". En la época del Nuevo Testamento un distrito local era un espacio geográfico bien restringido, mientras que en una sociedad técnicamente muy desarrollada lo que se llama "local" se entiende mucho más ampliamente. Pero los Católicos romanos y los Reformados están de acuerdo en que la Iglesia universal está realmente representada y existe en la Iglesia local.

19. Cuando se llega al uso correcto del Nuevo Testamento en la búsqueda de materiales para las doctrinas contemporáneas sobre la Iglesia y sobre el ministerio, hay que reconocer que no se pueden resolver fácilmente las dificultades tomando por normativas solo ciertas partes del Nuevo Testamento y relegando otras a un rango secundario. Cristo se manifiesta en las condiciones de la relatividad histórica. La teología debe emprender la difícil tarea de distin-

guir lo normativo en el interior de lo relativo y de aplicar los resultados de esta investigación a la realización concreta de la Iglesia en diferentes situaciones históricas.

20. La teología, sea reformada o católica romana, no puede acomodarse a un corte entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. Habida cuenta, sin embargo, de una cuestión tal como la de la relación entre los resultados de la crítica histórica sobre el papel directo de Jesús en los orígenes de la Iglesia, por una parte, y la aceptación no obstante de un tal papel por los creyentes, por otra parte, no todos admitieron que el problema sea únicamente el del corte entre la exégesis y la doctrina de la Iglesia. Algunos afirmaban que, en este caso, más bien tenemos que hacer una distinción entre el uso del Nuevo Testamento como fuente histórica y su aceptación como testimonio. Esto no quiere decir que para los fieles la investigación sobre el Jesús de la historia sea superflua por la preocupación de un Jesús de la fe supuesto diferente; esto quiere decir solamente que el mismo testimonio del Nuevo Testamento está constituido por una pluralidad de testimonios sobre el único hecho de Cristo y contiene diversas interpretaciones del mismo.

Al servicio de Cristo por el mundo:

21. En la comunidad de los cristianos, todos los miembros están personalmente ligados a Cristo y están, por consiguiente, obligados a servirle. Miembros igualmente del Cuerpo son aquellos que llevan una carga (cfr., más abajo, el capítulo sobre el "Ministerio") y que sirven a la vez a Cristo y a la comunidad para cumplir la misión de esta última en el mundo.

22. La Iglesia no se mantiene al margen del mundo; es más bien una parte de ella. Como tal, da testimonio de la eficacia de la palabra y de la obra de su Señor. Al mismo tiempo ella es una manifestación anticipada de lo que Jesús destina a todos los hombres. En este sentido la Iglesia existe enteramente para el mundo y, aún en sus debilidades, es la sal de la tierra (cfr. Mt 5,13).

23. Estuvieron todos de acuerdo en que las consecuencias éticas que resultan del mensaje del Reino de Dios y de su aceptación por la fe se extienden también al campo de la política. Con relación a esto, se esbozaron, en las dos confesiones, algunas corrientes que ponían el acento sobre todo en la necesidad de una cierta reserva, así como otras insistían en la necesidad y posibilidad de leer en el mensaje neotestamentario algunas tomas de posición políticas concretas.

II. *La Autoridad doctrinal en la Iglesia.*

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

En la historia de la Iglesia la diferencia entre Católicos y Reformados se ha centrado siempre en la oposición entre "Escritura y Tradición" y "Escritura sola". Los Católicos mantienen el acento sobre la necesidad y la autoridad del magisterio eclesiástico en la interpretación de la Escritura, mientras que los Reformados declaran que la Escritura se interpreta ella misma y que, como palabra de Dios, debe distinguirse estrictamente de toda tradición humana, haciendo resaltar así, además de la doctrina de la justificación, la totalidad del mensaje vetero y neotestamentario.

Sagrada Escritura:

25. Hoy día, lo mismo del lado católico que del lado reformado, el problema no se sitúa ya según las líneas de la polémica post-tridentina. La investigación histórica ha mostrado cómo los escritos neotestamentarios son ya resultado y testimonio de tradiciones y cómo, por otra parte, la formación del Canon del Nuevo Testamento está así mismo incluida en un proceso de tradición.

Después del Concilio Vaticano II, la doctrina católica subraya la ligación estrecha que existe entre la Escritura y la Tradición: "Ambas manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin" (*Dei Verbum*, 9). Por eso, la Escritura y la Tradición "constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia" (*Dei Verbum*, 10), donde la Escritura recibe una nueva y particular dignidad porque es en ella donde la predicación apostólica ha encontrado una expresión particularmente clara (cfr. *Dei Verbum*, 8).

De este hecho resulta ya imposible la distinción habitualmente hecha entre Escritura y Tradición como entre dos fuentes diferentes que, en su formación normativa, se comportan sea como alternativas, sea como paralelas.

26. Estamos de acuerdo en que la Iglesia, como creatura Verbi, con su tradición, está subordinada a la palabra de Dios y que los predicadores y los doctores de la palabra se deben considerar como los servidores de ella (cfr. Lc 1, 2) no enseñando sino lo que el Espíritu Santo les enseña en la Escritura; esta escucha y esta enseñanza se hacen en relación viviente con la fe, la vida y, notablemente, el culto de la comunidad de Cristo.

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

27. Siendo así que nuestra manera de abordar la Escritura es tributaria del raigambre de cada uno en su tradición respectiva, tenemos la tendencia a entender la palabra de Dios diferentemente: comprendemos diferentemente incluso algunas afirmaciones centrales y las acentuamos de maneras diversas.

La Escritura ha sido redactada en la lengua y en las categorías de pensamiento del mundo antiguo. Ella no se refiere directamente, pues, a nuestros problemas. Por consiguiente, todas las Iglesias deben sobrepasar obligatoriamente el texto escriturístico en su inmediatez literal.

Además, nosotros discernimos hoy día más claramente la verdad interna de la Sagrada Escritura.

Por estas razones, la Iglesia se siente forzada y obligada a proceder a una interpretación constantemente renovada del mensaje bíblico.

28. Dentro de esta interpretación es como se han desarrollado precisamente diferentes formas de la tradición, a lo cual ha contribuido también, de paso, la tendencia a legitimar su propia práctica. En general, los Reformados buscan pruebas inmediatas de su doctrina en el testimonio apostólico, mientras que la Iglesia católica romana entiende el testimonio apostólico principalmente en la vida de la fe de la Iglesia universal, por más que a través de los siglos tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina (*Dei Verbum*, 8).

Una concepción pneumatológica diferente se encuentra probablemente en el origen de esta disparidad: el pensamiento católico reposa sobre todo sobre la confianza en la presencia permanente del Espíritu Santo, mientras que la

Iglesia reformada hace la experiencia de la presencia del Espíritu como de un don regalado siempre de nuevo por el Señor glorificado.

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

30. La Iglesia católica coloca el acento, en el interior de la comunidad, sobre el servicio particular de aquellos que, con la asistencia del Espíritu Santo, cargan la responsabilidad pastoral y que, en consecuencia, deben también proveer a la interpretación exacta y a la justa predicación de la palabra de Dios.

Canon:

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

32. Estos escritos fueron recibidos por la Iglesia antigua porque ellos atestiguan el Evangelio en su transmisión viviente (resumido en lo que se llama la *regula fidei*), porque han sido escritos por los apóstoles como testigos oculares o por sus discípulos; porque han sido transmitidos por la Iglesia, también ella de origen apostólico. Tanto en la tradición católica como en la reformada, la Iglesia ha jugado un papel en el génesis del Canon, aunque permanezca abierta la cuestión de definir este papel con más precisión.

A partir de esta comprensión común, la alternativa polémica tradicional, a saber, si la fijación del Canon ha sido un acto de decisión de una Iglesia ya posesora o la aceptación agraciada de una Iglesia obediente, está sobrepasada:

33. La Iglesia primitiva era de la opinión que los diferentes autores que se encuentran en los Escritos del Canon, pueden y deben tener, el uno al lado del otro, el derecho de palabra en la Iglesia, porque remiten, a pesar de sus diferencias, al mismo centro, es decir, la salvación en Jesucristo. El testimonio apostólico tiene, pues, un valor prioritario. Dilucidar y valorar no solamente la prioridad histórica sino también la preeminencia teológica de la época apostólica queda como una tarea permanente de las dos Iglesias.

Confesiones:

34. Al ponernos la cuestión de saber si el establecimiento de confesiones de fe es para la Iglesia una actividad creadora o un progreso en la percepción de la plenitud ya dada, hemos constatado una vez más que el diálogo resultaba más difícil por algunas cuestiones de terminología, la expresión "confesión de fe" situándose en nuestras dos tradiciones en una perspectiva diferente, y nos hemos dado cuenta que es importante tener presentes en el espíritu las funciones diversas que pueden llenar las confesiones de fe en la Iglesia y en la sociedad.

35. Hemos tratado, sin embargo, de destacar algunos puntos de convergencia y señalar también las posiciones diversas y contrastadas.

Para su testimonio en el mundo, la Iglesia debe expresar siempre su fe a través de confesiones donde ella interprete en el lenguaje actual la Palabra

de Dios, tarea que nunca jamás se acaba. Una tal confesión de fe es siempre la expresión de una experiencia de salvación, tal como es vivida en la Iglesia en un momento dado de la historia.

36. La historia de las doctrinas cristianas nos pone en presencia de un proceso de constantes marchas interpretativas con etapas discontinuas de estructuración que representan cada una el esfuerzo de la Iglesia por formular su fe en una época y en un medio cultural determinados. Sin embargo, esta discontinuidad de estructuración no se opone a una homogeneidad del sentido: la trascendencia de este sentido se encuentra también subrayada por la relación a estas formulaciones. De ahí resulta que ninguna de las formulaciones propuestas es definitiva en el sentido de que no habrá ya necesidad de una nueva interpretación en una nueva situación socio-cultural. Tanto más que la riqueza inagotable de la revelación consignada en las Escrituras obliga a retornar siempre al acontecimiento fundador para descubrir en él, sin fin, nuevos aspectos insospechados por las generaciones anteriores.

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

Respecto a la enseñanza, para los reformadores la comunidad en su conjunto es la responsable y quien delega en hombres cualificados; mientras que para los católicos existe una responsabilidad propia del ministerio pastoral: éste tiene sus raíces en la comunidad creyente, pero no recibe su autoridad de una delegación de ella.

38. La práctica, sin embargo, es a menudo muy diferente de las afirmaciones teóricas, sea porque éstas se endurecen abusivamente, sea que algunos elementos compensadores intervienen de hecho. Entre los reformados hay personas, investidas o no de una autoridad oficial, que de hecho juegan un gran papel. Entre los católicos se subraya la importancia del "sentido de la fe", común al conjunto de los fieles, por el cual discernen la Palabra de Dios y se adhieren a ella (cfr. *Lumen Gentium*, 12) y que se concretiza entre otras cosas en el hecho de una "aceptación" siempre renovada de los Concilios y de las decisiones del Magisterio.

Infalibilidad:

39. Mientras que los reformadores constatan que la expresión "infalibilidad de la Iglesia" casi nunca se emplea en su tradición, los católicos constatan por su parte que la palabra es relativamente reciente en el vocabulario teológico y que no resulta muy feliz a causa de las interpretaciones exageradas a las que frecuentemente da lugar. En cuanto a la teología de la infalibilidad, a parte el hecho de que muy frecuentemente se ha tendido a reducir la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia al problema particular de la infalibilidad del Papa, es decir, a un cierto estilo de su ejercicio, se debe constatar que se ha desarrollado dentro de una problemática de tipo unilateralmente jurídico que le hace por ello más inadmisibles al pensamiento reformado. Somos, no obstante, capaces de expresar una cierta visión común.

40. La promesa hecha por Dios a la Iglesia es esta: Dios permanece fiel a su alianza y, a pesar de las debilidades y los errores de los creyentes, hay que escuchar su Palabra en la Iglesia.

Los católicos piensan que la fidelidad de Dios a su Iglesia tiene como con-

secuencia que, cuando el Pueblo de Dios unánime profesa que una doctrina está revelada por Dios y exige por ello un asentimiento de fe, no puede caer en el error. Y más en particular, que aquellos que están encargados de la misión de enseñar están protegidos por un carisma especial cuando se trata de presentar un mensaje revelado. "Aunque cada uno de los obispos no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, conviene en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe" (*Lumen Gentium*, 25). Igualmente sucede cuando el obispo de Roma, en los casos raros precisados por el Vaticano I, se expresa *ex cathedra*. Sin embargo, lo que se acaba de decir no implica que todas las expresiones elegidas sean necesariamente las mejores posibles, ni mucho menos que las autoridades eclesiales gocen de este carisma de manera permanente y que no se puedan engañar en un cierto número de afirmaciones sobre las cuales no se comprometen a fondo.

42. El rechazo opuesto por los Reformadores a la idea de una infalibilidad a los hombres proviene de una repugnancia a ligar a Dios con la Iglesia a causa de la soberanía de Cristo sobre la Iglesia y de la libertad del Espíritu, repugnancia reforzada por la experiencia de las frecuentes resistencias de la Iglesia a la Palabra y de sus errores. A esto se añade el carácter personal de la fe al Cristo viviente; en otras palabras, el hecho de que muchos Reformados tomaban hoy día de tal forma sería la resistencia del hombre al Espíritu de Dios, les hace imposible hablar de infalibilidad de la Iglesia. A parte todo esto, toda pretensión de infalibilidad constituye para la mentalidad reformada un obstáculo a la credibilidad de la predicación en el mundo moderno.

Los malentendidos concernientes a la idea de infalibilidad eclesial no quitan nada a la importancia decisiva, aunque subordinada, que se da en la tradición reformada a los primeros concilios ecuménicos en la transmisión y la interpretación del Evangelio. Para los Reformados, sin embargo, la única cosa que, propiamente hablando, es infalible, es la fidelidad de Dios a su alianza, fidelidad en virtud de la cual, por el Espíritu, corrige y preserva a su Iglesia hasta el acontecimiento definitivo de su Reino.

III. *La presencia de Cristo en el mundo.*

Creación y redención:

43. Dios está presente en el mundo como su Creador, que le hace subsistir, como Señor de la historia que dirige todas las cosas como un Padre lleno de amor. Frecuentemente, y hoy también, en la historia del pensamiento cristiano se parte de un punto de vista eclesiológico para hablar de la presencia de Cristo en el mundo: Cristo está presente en la Iglesia y, por su señorío sobre ella, ejerce su señorío sobre el mundo. Esta posición lleva a concluir que la presencia de Cristo se limita a una presencia a la que la Iglesia sirve de mediadora, que no actúa sino en la Iglesia, que su señorío sobre el mundo no se ejerce más que por la misión de la Iglesia y que, cuando la Iglesia y el mundo están en conflicto, Cristo está siempre del lado de la Iglesia. Ciertamente la Iglesia

es la Esposa amada de Cristo, por la cual se ha entregado (cfr. Ef 5,25ss.). Pero esto no impide —es incluso una razón más— que el juicio comience por la casa de Dios (cfr. 1Ptr 4,17). Hay que guardarse también de suponer que, cuando el mundo y la Iglesia están en conflicto, Cristo está preferente y automáticamente del lado del mundo.

44. Aunque sea verdad que hay una presencia de Cristo en la Iglesia que le sitúa a ésta en una relación especial frente al mundo, un monopolio eclesiológico de la presencia de Cristo y las conclusiones que de ahí se derivan son exegéticamente insostenibles. La presencia de Cristo en el mundo es una consecuencia de la continuidad de la acción de Dios en la creación y en la redención. Esta doble continuidad de Dios que actúa en la creación y en la redención está incluida en la Alianza pactada por Dios con Israel en el Antiguo Testamento, renovada y transformada en el Nuevo Testamento con toda la humanidad. La continuidad ha puesto un acento sobre las implicaciones políticas y sociales de la obra salvífica de Cristo lo mismo que sobre la fe como compromiso personal. En el Nuevo Testamento la “nueva creación” (cfr. 2Co 5,17) y la redención se consideran como la restauración y acabamiento del designio del Creador. Cristo es el redentor del mundo en su totalidad; en El Dios ha reconciliado al mundo (cfr. 2Co 5,19). Las dimensiones universales del señorío del único y mismo Cristo (cfr. Ef 1,21) de quien testimonian las Sagradas Escrituras, interpelan hoy con fuerza a un mundo profundamente fragmentado y en búsqueda de su unidad.

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

46. El Padre es el principio absolutamente primero de todo, porque “todo es de El, y por El, y para El” (Rm 1,33; cfr. 1Col 8,6). Por eso hemos sido elegidos y predestinados en Cristo “para ser alabanza de la gloria de Dios” y de su gracia (Ef 1, 12. 6). El objetivo del misterio de Cristo está en manifestar a los principados y poderes la sabiduría infinita de Dios (cfr. Ef 3, 10). Desde la caída, la humanidad se ha alejado cada vez más del Dios único. Uno de los frutos de la era mesiánica será que toda rodilla se doblará ante Dios (cfr. Is 45. 23), que todos los pueblos le adorarán (Cfr. Sal 22,30). Es lo que se afirma en el Evangelio de Juan: “La gloria de mi Padre está en que déis muchos frutos y entonces seréis mis discípulos” (Jn 15,8).

47. Como respuesta a la revelación de este Dios Trino y Uno, los cristianos afirman que la historia se desarrolla según un designio bien determinado y que es dentro de este cuadro como deben entenderse las diferentes realidades de todas las actividades humanas. Sobre esta base, podemos admitir que el proceso de secularización, con su rechazo de toda calificación clerical y teológica, ha dado a todos los aspectos de la vida una autonomía cuya validez ha llegado a reconocer la teología y esto nos ha llevado a buscar nuevas formas de expresar la implicación de Cristo en el mundo. Esto resulta verdad aunque nosotros no estemos de acuerdo con el rechazo de trascendencia que frecuentemente ha acompañado a este proceso y aunque nosotros detectemos el secularismo que de ahí se deriva, lo mismo que la fuga a diversas religiones o pseudoreligiones.

48. Estamos de acuerdo en que hay una presencia del Espíritu de Cristo en el mundo. ¿Cómo y dónde podemos discernir esta presencia eficaz? Este

problema nos sitúa ante una serie de cuestiones que se ponen hoy día a todas las Iglesias, y que pueden formularse de la siguiente manera:

Buscamos su presencia en el plan o designio cuya realización prosigue Dios a través de toda la complejidad de la historia.

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

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

49. Al ponernos estas cuestiones, tenemos, sin embargo, ante nuestros ojos las convicciones siguientes:

— En la Cruz el mismo Cristo se ha identificado con los hombres en el pecado de ellos (cfr. Is 53,4s. 11s; Jn 1,29; 2Co 5,21) y con sus necesidades a fin de que ellos puedan identificarse con él en la nueva vida victoriosa de su resurrección (cfr. Rm 6,4s; Col 3,1-4). La primera identificación permanece verdadera y eficaz aún en los casos en que no es reconocida. Cristo está presente en el pobre y en el sin-apoyo que claman por la liberación.

— El reto y llamamiento a un socorro que el mundo lanza a la Iglesia pueden ser a la vez un reto y un llamamiento de Cristo que, de esta manera, juzga a su Iglesia, le pide obediencia y le invita a la reforma.

— El cristiano que reflexiona sobre su propia vida dirá que allí está actuando Cristo, invitándole al arrepentimiento, a la conversión y a la fe, incluso antes de que él haya tenido conciencia y le haya respondido deliberadamente. Por consiguiente, estamos obligados a pensar de la misma manera que Cristo actúa en la vida de aquellos para quienes la fe todavía se sitúa en el futuro.

50. El cristianismo que reconoce bajo estas formas la presencia y la actividad de Cristo se goza por ello y se dispondrá a trabajar con ellos. Esto no quiere decir que la salvación de los individuos o la transformación de la sociedad estén completas mientras la obra de Cristo no sea objeto de un reconocimiento consciente gracias a la capacidad que tiene el Espíritu de interpretar y convencer. Los hombres no podrán liberarse de los peligros demoníacos de una autonomía absoluta más que por un reconocimiento firme del hecho que este mundo que ellos tratan de transformar es una creatura y que pasa. Impulsar a este mundo a someterse al gobierno de Dios no quiere decir que nosotros tengamos en él una ciudad permanente (cfr. Hbr 13,14). No hay dicotomía entre la respuesta personal de los cristianos al Cristo que encuentran en la Iglesia y su respuesta colectiva que con los otros, cristianos o no, dan al Cristo que les enfrenta al mundo. Participar en el amor de Dios hacia el mundo que él creó y que continúa re-creando con el concurso de un pueblo consciente de su deber y sensible a este amor.

Iglesia y mundo:

51. El creador del mundo no quiere que la humanidad se destruya a sí misma por falta de libertad, de paz y de justicia (cfr. Ez 18,32). Más bien, por la revelación de su voluntad, conduce a la humanidad por el camino de la salvación y le ofrece, en Jesucristo, una redención definitiva de todos los lazos impíos y la participación de su vida divina, y así de su libertad.

Este caminar hacia la libertad comienza con la elección del antiguo pueblo de la alianza, un pueblo al que sin cesar invita a que le sirva libremente.

52. En Jesucristo tuvo lugar la reconciliación definitiva y, con ella, el llamamiento dirigido al mundo entero (cfr. 2Co 5,18-21). La Iglesia, que Cristo ha enviado al mundo, tiene que llevar este mensaje de liberación (cfr. Lc 4,18s; Jn 8,31-36; Rm 6, 18-22) a los pueblos del mundo y, con este mensaje, el llamamiento también a esta libertad que es don de Dios a los hombres en gracia con él; y todo esto para llevar a su perfección la paz y la libertad que desea establecer definitivamente (cfr. Rm 8, 19-21). Todo eso es ya mostrar claramente que la relación fundamental que existe entre la Iglesia y el mundo reside en Jesucristo, a la vez Cabeza de la Iglesia y Señor del mundo (cfr. Hbr 1,2s; Ap. 17, 14; 19,15s).

53. La Iglesia profesa que el mismo Cristo es el portador del mensaje del imperio de Dios sobre la humanidad y su liberación. Si la Iglesia va hacia el mundo, si lleva el Evangelio a los hombres y se esfuerza por realizar cada vez más la justicia, el espíritu de conciliación y de paz, Ella no hace con esto más que seguir a su Señor en los campos que le pertenecen aún sin saberlo los hombres y donde, anónimamente, ya está actuando.

54. Cristo estableció la Iglesia para comulgar con la vida del Padre y la envió para conducir el mundo en Jesucristo a su plena madurez para la gloria y la alabanza del Padre. Por consiguiente está llamada a ser el testigo y el signo visible de la voluntad liberadora, de la redención otorgada en Jesucristo, así como del Reino de Paz por llegar. La Iglesia desempeña esta tarea por lo que hace y por lo que dice, pero también, simplemente, siendo lo que es, ya que pertenece a su misma naturaleza proclamar la palabra de juicio y de gracia, y servir a Cristo en el pobre, el oprimido y el desesperado (cfr. Mt 25,31-40). Más particularmente, sin embargo, ella se congrega para adorar y orar, para recibir sin cesar instrucción y consuelo, y para celebrar la presencia de Cristo en el sacramento; al rededor de este centro y gracias a la multiplicidad de dones otorgados por el Espíritu (cfr. 1Co 12,4-11. 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11) vive en la "koinonía" de los que tienen necesidad unos de otros y se ayudan mutuamente. Por ello estamos seguros de que en la Iglesia hay una presencia especial de Cristo que la sitúa en una forma particular frente al mundo, y de que ella es también objeto de una asistencia particular del Espíritu Santo, ante todo en su servicio de la Palabra de Dios y de los Sacramentos (cfr. Jn 14,16. 25s; 15,16; 26,7-14).

55. La Iglesia solo puede responder a su vocación cuando su estructura y su vida están selladas por el amor y la libertad. En consecuencia, lo que quiere la Iglesia no es, por una propaganda, ganar los hombres para un programa secular de salvación, sino convertirlos a Cristo y, así, servirles. En su proclamación del Evangelio hay a la vez una fuerza poderosa de creación cultural.

56. En cuanto *communio* así articulada, la Iglesia está en oposición con las estructuras de diversos sectores de vida de la sociedad secular moderna: en oposición a la explotación, a la opresión, a la manipulación y a las imposiciones espirituales y políticas de toda clase. Rehacer las comunidades cristianas para que sean formas auténticas de vida, tendría igualmente una influencia en otros sectores de la vida social y política.

57. Por otra parte, algunos cristianos conscientes de sus responsabilidades han dado frecuentemente a su compromiso cristiano la forma de partidos políticos, de asociaciones profesionales, de sindicatos y otras cosas parecidas, bajo la dirección o no de las autoridades eclesíásticas oficiales.

Estas actividades pasan ahora por una crisis. La solución de los problemas

concretos que se reencuentran exige hoy día una gran competencia técnica. Además, puede suceder que al querer tomar posición como cristianos, como los hacen ciertos partidos o grupos de interés, se puede obstaculizar el testimonio cristiano presentado ante los hombres. En estos casos, es distinta la decisión a tomar según los países y las circunstancias.

58. Las autoridades eclesiásticas oficiales, consideradas a menudo como representando a sus comunidades, deben preguntarse en conciencia si y cuándo el Señor les impone el deber de intervenir por una palabra profética y pastoral. Un tal deber les incumbirá sobre todo cuando nadie levante la voz contra las injusticias o abusos determinados.

59. Sobre el camino, y en cada época, al caminar a través del mundo, solidaria con los hombres de su tiempo tal como le mandó Cristo, la Iglesia no tiene el derecho a amarrarse a sus propios programas; tiene que permanecer abierta a las indicaciones continuamente renovadas que le ha prometido dar el Espíritu Santo. A pesar de la imperfección y de la precariedad de su comportamiento social e incluso cristiano, el Espíritu Santo la mantiene en la fidelidad a su Redentor y en la obediencia a Aquel que ha creado y mantiene el mundo. El mismo Espíritu es la prenda (cfr. Ef 1,14; 2Co 1,22) de que la esperanza que ella ha puesto en el cumplimiento final de la nueva creación del mundo no será confundida (cfr. Rm 8,11. 19-21; 2Ptr 3,13).

La Iglesia - signo eficaz de la presencia de Cristo en el mundo:

60. Por la forma como vive es como la Iglesia manifiesta sus orientaciones fundamentales y los compromisos que determinan sus actividad, por más que ella pueda decir lo contrario. Cuando se repliega sobre sí misma y se amarra a estructuras caducas, da la impresión de que Cristo es un monopolio y no el Señor que la precede y la conduce. Cuando es verdaderamente un pueblo peregrino caminante por el mundo (cfr. Hbr 13,14; Filp 3,20; Gal 4,26; 1Ptr 2,11), la Iglesia da testimonio de que Cristo es Señor lo mismo del mundo que de ella misma. Cuando la Iglesia se vuelve hacia afuera para llevar el testimonio de la presencia de Cristo en el mundo, se da el efecto de la presencia convergente de Cristo en su Iglesia. La Iglesia es una comunidad de adoración cuyas plegarias son inseparables de su servicio profético y diaconal. Por su adoración y su testimonio celebra el acontecimiento central de la unidad de Cristo con su pueblo. Unida a Cristo en su muerte y resurrección, la Iglesia recibe del Espíritu la fuerza de caminar en novedad de vida y ser, por eso mismo, en el mundo de Cristo, una presencia convertidora. Viviendo como un pueblo nuevo persuadido de ser aceptado por Dios en Cristo, la Iglesia es un signo eficaz del amor de Dios para con toda su creación y de su designio liberador con relación a todos los hombres.

61. En un mundo en transformación profunda, la Iglesia no puede fijarse en el inmovilismo a título de su inmutabilidad, sino que ante todo debe ponerse a la escucha de la Palabra de Dios en la que discernirá, más allá de todo "conservatismo" y de todo "progresismo", las transformaciones que se le imponen precisamente en virtud de su fidelidad a esta Palabra.

62. Primeramente, no hay que perder de vista, a la vez, el carácter local y la catolicidad de la Iglesia. Solamente participando en la comunidad local tenemos parte en la vida de la Iglesia universal; pero la comunidad local sin universalidad (en particular las pequeñas comunidades de base, como también

las Iglesias locales a nivel regional) corre el peligro de reducirse a un ghetto o de sufrir el poder arbitrario de ciertas personalidades.

63. En segundo lugar, los cambios prácticos deben prestar atención a la gran variedad de situaciones a las que la Iglesia debe hacer frente y estos cambios presuponen a la vez una descentralización de la Iglesia y una participación más amplia de todos los niveles, muy particularmente de aquel que comunmente se llama (tal vez de una forma ambigua), el laicado. La participación es esencial, puesto que deriva de la misma vocación cristiana; porque, además, un gran número de campos a penas son accesibles a la Iglesia más que por sus miembros laicos que allí viven y operan. Todavía más, esta participación es importante porque el testimonio eficaz de la Iglesia depende, en gran medida, de la competencia de los laicos en diversos campos, competencia que el clero no tiene, ni ha tenido, pero que muy a menudo ha tenido la presunción de tener. Sin embargo, la participación de los laicos en la vida de la Iglesia, no hay que mirarla solamente bajo el ángulo de su competencia profesional. También ellos tienen un ministerio espiritual específico que ejercen a través de todas sus actividades, incluida su competencia técnica. La Iglesia es ministerial en todos sus miembros.

64. En tercer lugar, hoy día la Iglesia debe poner mucho cuidado en no actuar prematuramente como lo ha hecho muy a menudo en el pasado, suprimiendo por error nuevas expresiones de vida espiritual y formas espontáneas de comunidad, no viendo en ellas más que puras expresiones del espíritu humano y no igualmente del Espíritu Santo.

65. En cuarto lugar, el cambio de la Iglesia en la fidelidad debe reconocerse como correspondiente al carácter histórico de la misma. Esto quiere decir que la continuidad apostólica, definida tal vez de una manera completamente diferente, hace parte integrante de la permanencia de la identidad de la Iglesia a través del cambio. Por eso cuando la Iglesia ha cambiado en la obediencia, ha tenido siempre cuenta de los diversos contextos socio-políticos y culturales en los que la presencia de Cristo era reconocida y confesada. Aquí se presenta la cuestión de saber qué es lo que pertenece al "establishment" de la Iglesia y qué proviene de las estructuras que Cristo ha tenido intención de dar a su Iglesia.

66. Entrelazando entre sí estos rasgos característicos de cambio —y aún otros— hemos discutido sobre su repercusión en la nueva manera de manifestar la unidad de la Iglesia que comienza a sentirse. El slogan "unitas in necessariis" (unidad en lo que es necesario), ha sido bien recibido, pero todavía no hemos especificado qué es necesario. Un "ecumenismo de convergencia" focalizado sobre lo que es necesario no exigirá ni uniformidad ni muerte del pluralismo.

IV. La Eucaristía

El fundamento bíblico:

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

- de la celebración de la cena del Señor en la comunidad primitiva,
- de la celebración de la última Cena por Jesús,
- del trasfondo anticotestamentario y especialmente la cena pascual judía.

68. Cuando la comunidad se reunía para orar “con alegría y sencillez de corazón” (Act 2,46), celebraba el memorial de la muerte y de la resurrección de Jesús y experimentaba su presencia como Señor glorificado en su Espíritu, y, con un deseo ardiente, esperaba su retorno en la gloria. De esta forma se comprendía como el pueblo peregrino de Dios.

69. Las palabras que Jesús pronunció en la última Cena —cualquiera que sea la diversidad de su transmisión— recuerdan que la nueva alianza de Dios con su pueblo ha nacido del don que Jesús ha hecho de sí mismo en una muerte por la multitud. Que la antigua alianza sea relevada por la nueva no quiere decir que Israel haya sido rechazado (cfr. Rm 11,1s. 11s), sino más bien que las promesas de Dios permanecen siempre vivas, hechas eficaces por el nuevo don gratuito de las fuerzas reconciliadoras de la muerte de Jesús.

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

— El acento se sitúa sobre el hecho de la presencia personal del Señor vivo en el acontecimiento conmemorativo y comunitario de la comida y no sobre la forma como se produzca o pueda ser explicada esta presencia real, este “est”. El comer y el beber, así como el carácter de memorial de la comida pasual que el Nuevo Testamento da a la última comida de Jesús, proclaman el advenimiento de la Nueva Alianza.

— Cuando Cristo ordena a los apóstoles “Haced esto en memoria mía” (Lc 22,19; cfr. 1Co 11,25), la palabra “memoria” dice mucho más que una simple evocación mental.

— El concepto de “cuerpo” designa toda la persona de Jesús cuya presencia salvífica se experimenta en la comida.

71. Por estas reflexiones sobre los orígenes bíblicos, se podría relativizar las alternativas tradicionales que dependen de una antropología y de una cosmología dualistas que entorpecen el diálogo entre las confesiones (como por ejemplo: realismo-simbolismo; sacramentalismo-espiritualismo; substancia-forma; sujeto-objeto). En contraste con una objetivación esclerótica, un acercamiento bíblico original ayuda a comprender mejor el carácter de acontecimiento de la eucaristía.

72. El cuerpo glorificado del Señor con quien la comunidad neotestamentaria entraba en comunión en la Comida del Señor hay que entenderlo en la perspectiva de Cristo resucitado como nuevo Adán, que es a la vez cuerpo espiritual (soma pneumatikón; 1Co 15,44) y espíritu vivificante (pneuma zoopoion; 1Co 15,45).

73. La noción de “koinonía” no pone el acento solamente sobre una comunión con el Señor Jesucristo glorificado sino, más allá y precisamente por eso, sobre una comunión entre todos aquellos que participan a la comida y son invitados a formar la comunidad del Señor (cfr 1Co 10,17).

74. La reflexión sobre la comida de la comunidad primitiva no debe llevar retrospectivamente sobre el pasado con la intención de tratar de restaurarlo; sino que más bien libera hacia un nuevo ministerio sacerdotal (cfr. 1Ptr 2,9) que la comunidad debe ejercer en relación al mundo de hoy.

El misterio pascual de Cristo y la Eucaristía:

75. Cristo nos envía al mundo como portadores de un mensaje de vida nueva y de vida de comunidad en comunión con El. En nuestras palabras y en nuestros actos, es El mismo quien se manifiesta presente. Su Evangelio congrega, protege y mantiene la "koinonía" de sus discípulos como un signo y un comienzo de su Reino. Es El mismo quien, regularmente, convoca a esta comunidad para que conmemore su muerte; El mismo quien, por su Palabra, viene en medio de ella como el Viviente, y da a su Palabra una forma concreta en la celebración de la Cena en la cual profundiza y sella su comunión con nosotros, (cfr. Jn 15,4s; 6,56; 1Co 10,16), y en la cual la nueva comunión de vida de la cristiandad se presenta ante el mundo (cfr. 1Co 10,17; 1Jn 1,3). En la celebración de la comida, la presidencia del ministro mandado de la Iglesia hace resaltar este papel, de carácter único, de Cristo como Señor y como aquel que invita. El ministro mandado tiene que hacer ver a la comunidad reunida que ella no puede disponer de la eucaristía sino rehacer solamente, en la obediencia, lo que Cristo ha ordenado a la Iglesia.

76. La comunión y el testimonio de la Iglesia viven por el hecho mismo que Dios llena a ésta de su Espíritu (cfr. Lc 24,49; Act 1,8; Tt 3,6).

Desde la vuelta de Jesús a su Padre, el camino de los discípulos por el mundo está caracterizado por el hecho de que permanece oculto (cfr. 1Jn 3,1s; 1Co 4,9-13; Jn 15,18-21). Ellos esperan su retorno (cfr. Ef 3,20s; Col 3,4; 1Jn 2,28), confiando en la promesa que les hizo de no dejarles solos (cfr. Jn 14,18; Mt 28,20). En la comida eucarística ellos experimentan de que El mantiene su promesa.

Esta presencia del Señor, don libre y gratuito, se realiza en el Espíritu Santo (cfr. 1Co 2,10-13; Jn 14,16-20; 16,13-15), es decir: es Cristo mismo quien pone su fundamento, quien crea en ella y en nosotros la posibilidad de reconocerle y recibirle, y santifica los medios por los cuales grava su presencia en nuestra memoria, nos transmite sus dones y nos equipa para su servicio.

Así viene el Señor mismo a nosotros en su Eucaristía (cfr. Rm 8,9; Jn 7,38), por su Palabra, que da testimonio de sí mismo en los signos sagrados y, alimentando y abrevando espiritualmente a su Iglesia, camina con ella hacia el futuro del Reino, cumplimiento final del plan de Dios.

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

Cristo no ha buscado su propio honor sino el honor de quien le envió (cfr. Jn 8,50; 7,18). En este sentido dijo: "Mi alimento es hacer la voluntad de quien me ha enviado y cumplir su obra" (Jn 4,34).

78. El que fue elevado a la derecha del Padre venció y murió por nosotros. Compartió nuestra existencia espacio-temporal; a pesar de nuestro pecado, estuvo con nosotros, hombre entre los hombres. En su exaltación permanece lo que era: el hijo obediente (cfr. Hbr 5,8s; Filp 2,8) y nuestro hermano (cfr. Jn 20,17; Hbr 2,11). Por los lazos que nos unen al glorificado participamos de la realidad a que nos dió acceso por su vida y por su muerte.

79. Esto es lo que la comunidad experimenta, confiesa y representa en la comida que celebra con El. Unida a Cristo por el Espíritu Santo, incorporada a El por el bautismo (cfr. 1Co 12,12s), recibe siempre de una forma nueva a su humanidad en la que por nosotros venció, murió y fue glorificado, y que constituye el lazo real con Dios mismo (cfr. Jn 6,57).

80. En su persona, en su vida, en su muerte y en su resurrección ha fundado Cristo la nueva alianza.

En El, persona y obra no pueden separarse. Lo que El hizo tiene su poder salvífico de lo que es. Es nuestra salvación por lo mismo que hizo. Cristo mediador (cfr. 1Tim 2,5; Hbr 8,6; 9,15) no es un ser intermediario, El es la mediación en persona. En El y por El se culmina el don que Dios hizo de sí mismo a nosotros los hombres; en El y por El se completa el don que la humanidad hace de sí misma a Dios.

El sacrificio ofrecido por Jesucristo es su misma vida y su muerte, ambas aceptadas por obediencia (cfr. Hbr 10, 5-10; Filp 2,8). En virtud de su resurrección, continúa presentando al Padre durante la eternidad su propio don que bajo Poncio Pilato ofreció de una vez por todas. De esta forma es nuestro único intercesor en el cielo (cfr. Hbr 9,11s. 24; 10,13s. 19-21; 7,24; 1Jn 2,1; Rm 8,34). El nos envía su Espíritu a fin de que también nosotros, hombres débiles, podamos invocar al Padre e interceder por el mundo (cfr Gal 4,5; Rm 8,15s. 26).

81. En la "Eucaristía", esa alegre oración de acción de gracias, mientras la comunidad cristiana rememora la muerte que Cristo sufrió por los pecados de ella y por los del mundo, se hace presente el mismo Cristo, quien "se entregó por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de olor agradable" (Ef 5,2). Santificada por su Espíritu, la misma Iglesia se ofrece al Padre por, con y en su Hijo Jesucristo, llegando a ser un sacrificio vivo de acción de gracias por el cual se rinde a Dios públicamente un culto de alabanza (cfr. Rm 12,1; 1Ptr 2,5).

La validez, la fuerza y la eficacia de la Cena residen en la Cruz del Señor y en su presencia viva en el Espíritu Santo. Todo esto no queda sin efecto en nosotros, sino que en nuestra fe, nuestra vida y nuestro servicio encuentran su plenitud.

El testimonio, la celebración y el futuro de la eucaristía son concretizaciones de la predicación y de la comunión de la Iglesia, llevada en este movimiento por el cual el Padre eterno, por el amor de Cristo y por sí mismo, acoje y recrea en el Espíritu Santo al mundo caído.

La presencia de Cristo en la comida del Señor:

82. Cada vez que nos congregamos en la Iglesia para obedecer el mandamiento del Señor "Haced esto en *anamnesis* mía", El está en medio de nosotros. Es la presencia del Hijo de Dios que, por nosotros los hombres y por nuestra salvación, se hizo hombre y carne. Por la ofrenda de su cuerpo hemos sido santificados y partícipes de Dios. Ahí está el gran misterio (*Sacramentum*) de Cristo por el cual se incorporó a nuestra humanidad; al participar de él la Iglesia se construye como cuerpo de Cristo. Este mismo misterio se nos dispensa en la celebración eucarística, porque "la copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1Co 10,16). Hacer presente a Cristo, unirnos e incorporarnos a El es obra del Espíritu Santo que se opera cuando la Iglesia invoca al Padre para que envíe su Espíritu Santo para santificar al pueblo en adoración a la vez que el pan y el vino. Cómo esté Cristo presente en la eucaristía, podemos entenderlo en una cierta medida al considerar la acción de este mismo Espíritu Santo por ejemplo en la concepción de Jesús de la Virgen María y en su resurrección corporal del sepulcro, por más que,

como acciones divinas, estos hechos no sean explicables más que desde el ángulo de Dios y no desde el lado de los hombres.

83. A la luz de éste podemos comprender algo sobre la presencia específica, a la vez sacramental y personal, de Jesucristo en la Eucaristía. Nos llega revestido de su Evangelio y de su pasión salvífica, de suerte que nuestra participación con él es comunión con su cuerpo y con su sangre, (cfr. Jn 6,47-56; 1Co 10,17). Esta presencia es sacramental en el sentido de que en la comunión eucarística con su cuerpo y sangre toma una forma concreta el misterio de Cristo. También es una presencia personal porque Jesucristo en persona está directamente presente, comunicándonos en su doble realidad y verdadero Dios y verdadero hombre. En la eucaristía se nos comunica en la plena realidad de su divinidad y humanidad, su cuerpo, su espíritu y su voluntad, permaneciendo siempre el Hijo que está en el Padre como el Padre está en El.

84. Reformados y Católicos están convencidos de la importancia central de esta confesión común cristológica. El modo específico de la presencia real de Cristo en la eucaristía debe entenderse, por consiguiente, como la presencia del Hijo que, a la vez, nos es consubstancial en nuestra existencia humana y corporal, mientras es también consubstancial eternamente con el Padre y el Espíritu Santo en la divinidad (cfr. Jn 17,21-23).

Aquí pensamos que es importante tener en cuenta el hecho de que la cristología de Calvino estuvo principalmente inspirada por la teología de S. Cirilo de Alejandría y de S. Atanasio. Podría engañarse fácilmente por la expresión "extra calvinisticum" que se origina por las controversias entre protestantes de comienzo del siglo diecisiete; sin embargo, aún entonces, la doctrina calvinista era que, después de la encarnación, el Verbo eterno, plenamente unido a la humanidad en la unión hipostática, no se había reducido a la carne ni se había contenido en ella, sino que existe "*etiam extra carnem*". Esta doctrina según la cual el Logos está, al mismo tiempo, encarnado y presente en el mundo entero no es privativa del calvinismo; es una posición común de la cristología de la ortodoxia pre-calcedoniense, como de la post-calcedoniense, del Oriente y del Occidente. Queda claro que lo que importa es el contexto integralmente trinitario asegurado por esta doctrina así como los presupuestos cristológicos sobre los cuales no hay desacuerdo fundamental entre las tradiciones católica romana y reformada.

85. Celebramos la eucaristía confiadamente porque en Jesucristo nos beneficiamos de "esta vía que El inaugura para nosotros, nueva y viva, a través de su carne" (Hbr 10,19-20). El es a la vez apóstol enviado de Dios y nuestro Sumo Sacerdote (cfr. Hbr 3,1) que nos ha consagrado en la unidad consigo mismo, de tal suerte que en la ofrenda que hace de sí mismo al Padre por el Espíritu eterno (cfr. Hbr 9,14) nos ofrece también en él; así por nuestra unión con él participamos de esta ofrenda de él mismo hecha en nuestro nombre. El Espíritu que grita en El "Abbá, Padre" (cfr. Mc 14,36) es el mismo que grita en nosotros "Abbá, Padre" cuando, en la eucaristía, ponemos en nuestros propios labios la plegaria del Señor (cfr. Rm 8,15s. 26s).

86. En esta unión de la Iglesia sobre la tierra con Cristo resucitado y elevado al cielo, unión que ejerce por su comunión eucarística con nosotros, la Iglesia es capaz, por gracia, de participar en su misión de reconciliación ante el mundo. Cristo y la Iglesia tienen parte en esta misión de manera diferente: Cristo, a título de mediador y redentor; la Iglesia, como comunidad de redimidos a la que ha confiado el ministerio de la reconciliación (cfr. 2Co 5,18) y la administración de los misterios (cfr. 1Co 4,1). "Cada vez que coméis de

este pan y bebéis de esta copa, proclamad la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Co 11,26). Así, pues, precisamente porque la misión de la Iglesia está fundada sobre la comunión eucarística con Cristo y alimentada por ella, por eso él la envía a todas las naciones y a todos los siglos para el servicio del Evangelio, confiado en la promesa de Cristo: "Yo estoy con vosotros siempre, hasta el fin del mundo" (Mt 28, 18-20).

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

87. "Este hombre acoge a los pecadores y come con ellos" (Lc 15,2). Esta frase es característica de la obra de Cristo. El poderío y eficacia de su muerte y resurrección afrontan el poder de la muerte y del pecado y lo derrotan. La institución de la eucaristía hace de la Iglesia la comunidad de amor donde este poderío de la muerte y de la resurrección se comunica por la mediación del Único Intercesor entre Dios y el pecador. Nuestro Señor ha instituido la eucaristía como una comida sacrificial para el tiempo que va desde su primera a su segunda venida. Los pecadores, hombres y mujeres, ricos y pobres, clérigos y laicos, unidos en la mesa del Señor, son las primicias de esta comunión, de esta paz y de esta alegría que se han prometido a todos los que tienen hambre y sed de justicia (cfr. Mt 5,6).

La Eucaristía y la renovación de la Iglesia:

88. La eucaristía es fuente y criterio de renovación para la Iglesia. La forma nueva de entender la eucaristía puede conducir a la Iglesia a una forma también nueva de celebrarla, manifestando más claramente que la Iglesia es esencialmente "la comunidad eucarística".

La renovación de la Iglesia por la eucaristía implica un llamamiento incansante a la unidad de la Iglesia. La división de las Iglesias, sobre el punto donde precisamente la Iglesia debería manifestar su verdadera naturaleza de Iglesia una, santa, católica y apostólica, invita con urgencia a un consenso ecuménico sobre la significación de la eucaristía y su relación con la Iglesia.

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

La eucaristía, la liturgia y el dogma:

89. La eucaristía es una expresión de la fe de la Iglesia. En la vida litúrgica es donde se expresa en parte esta fe, según el adagio "lex orandi, lex credendi". Una de las funciones esenciales de la liturgia es transmitir el Evangelio por sus fórmulas de oración así como las formas de sus prácticas rituales.

A través de la historia se adoptaron ciertas formulaciones en el uso dogmático y litúrgico ante todo como medios para defender la fe contra falsas interpretaciones. De ordinario estas formulaciones nacieron en un contexto de controversia de la que ha querido librarlas la marcha del tiempo. Hay necesidad de reexaminar tales formulaciones para ver si todavía son auténtica salvaguarda contra los malentendidos o si más bien han terminado ellas mismas sien-

do la fuente de los malentendidos, muy particularmente en la coyuntura ecuménica.

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

La eucaristía y la organización de la Iglesia:

90. En cuanto a los aspectos visibles de la Iglesia, la eucaristía debería revelar al mundo la auténtica realidad de ella. Debería, por lo mismo, permitir a la Iglesia ponerse continuamente frente a la visión de esta realidad. Por consiguiente, la eucaristía pone a la Iglesia en medida, a la vez, de revelar al mundo esta realidad y de buscar la forma que corresponde a esta realidad.

Como comunidad de hombres y de mujeres que viven en el mundo, la Iglesia se organiza de diversas maneras a través de la historia. Esta organización de su forma de vivir no debería obscurecer su auténtico rostro, sino permitirle ser percibida en su verdadero ser. La eucaristía es la fuente de un examen permanente de la organización y de la vida de la Iglesia.

En particular, el derecho eclesiástico debería ser el reflejo de la ley del amor y la libertad que es la ley de Cristo. El derecho eclesiástico no es algo absoluto: siempre está al servicio de un pueblo peregrino. Una de sus funciones está en promover la constante renovación de la Iglesia en su anuncio del Evangelio y en su servicio a la humanidad. El derecho eclesiástico debe estar en armonía con la ley del Reino revelado en la eucaristía.

Comentario general:

91. Aun siendo conscientes de la profunda diferencia entre nuestra afirmación de poseer una concepción teológica común y nuestro comportamiento de hecho, contamos con agradecimiento que el camino de nuestras investigaciones y discusiones nos ha llevado a una mejor apreciación de la riqueza de nuestras doctrinas y de nuestras prácticas respectivas. Creemos haber llegado a una concepción común de la significación, la finalidad y la doctrina fundamental de la eucaristía, concepción que está conforme con la Palabra de Dios y la tradición universal de la Iglesia. Creemos también que ahora la vía está claramente abierta ante nosotros por la cual pueden disiparse los malentendidos y superarse las divergencias que quedan. Ciertamente el vocabulario nacido en climas polémicos del pasado a penas se presta para dar adecuada cuenta de todo lo que es común en las concepciones teológicas de nuestras Iglesias respectivas. Así es como con gratitud reconocemos que nuestras dos tradiciones, reformada y católica romana, están una y otra ligadas a la fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía y que ambas mantienen, al menos, que la eucaristía es, entre otras cosas:

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

Pistas de búsqueda:

92. Nuestro diálogo nos ha convecido de la necesidad urgente de estudiar las cuestiones siguientes:

— cuáles son los elementos constitutivos de una celebración eucarística, habida cuenta, particularmente, de la relación de ésta con ciertas formas de asambleas cristianas llamadas, en algunos países, "ágape-celebración";

— cuál es el uso de la eucaristía hoy resultante de una reflexión fiel sobre la tradición y sobre las mutaciones considerables que caracterizan la vida de hoy;

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

El estudio de estas cuestiones debería tener presente:

— las ricas connotaciones de la noción de memorial (anamnesis);

— las categorías bíblicas y patrísticas "no dualistas";

— las falsas antimonias que puede corregir el estudio de temas tales como "cuerpo, persona, presencia, espiritual";

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

V. *Sobre el Ministerio*

93. La Iglesia fundamenta su vida en la misión de Cristo al mundo y en la misión del Espíritu Santo con la finalidad de que hombres y mujeres puedan asociarse a Cristo en su servicio. La autoridad de la Iglesia es inseparable del servicio que debe cumplir en el mundo, objeto del amor creador y reconciliador del mundo. Servidores de su Señor-servidor, los ministros de la Iglesia deben servir al mundo con sabiduría y paciencia. Ningún oficio puede ejercerse de una manera creíble si no es en un espíritu personal y viviente de discípulo. Al mismo tiempo, los encargados de un oficio en la Iglesia deben apoyarse sobre la seguridad dada por el Señor de que su designio es edificar su comunidad con la ayuda de servidores, aunque sean imperfectos. Nuestro esfuerzo común con vistas a una comprensión común más profunda de la naturaleza del ministerio en la Iglesia debe también motivarse por el servicio de la Iglesia en el mundo.

94. Toda la Iglesia es apostólica. Ser apóstol quiere decir ser enviado, tener una misión particular. La noción de misión es esencial para comprender el ministerio de la Iglesia. Como Cristo es enviado por el Padre, así la Iglesia es enviada por Cristo. Pero esta misión de la Iglesia no tiene sino una referencia cristológica: el envío que le hizo Cristo y todo aquello con que está equipada la Iglesia para su servicio es también obra del Espíritu Santo. La misión del Espíritu Santo hace parte de la construcción de la Iglesia y de su ministerio y no solamente de la seguridad para un funcionamiento eficaz. Muy frecuentemente los desequilibrios en la teología del ministerio son la consecuencia y el signo de una insuficiente teología trinitaria. Por el poder del Espíritu es como el Señor sostiene a su pueblo en el cumplimiento de su vocación apostólica. Este poder se manifiesta por diversos medios que son los carismas, dones gratuitos de un solo y mismo Espíritu (cfr. 1Co 12,4-11). Guiada por la obra de Dios en este mundo, y siendo instrumento de Dios, la Iglesia es de naturaleza carismática.

95. La Iglesia es apostólica porque vive la fe de los apóstoles, continúa la misión que Cristo les dió y permanece fiel al servicio y al estilo de vivir que testimoniaron los apóstoles. Las Estructuras canónicas son la expresión normativa de esta apostolicidad. En la expresión normativa de esta apostolicidad, contenida en el Nuevo Testamento, es donde se da el testimonio del ministerio especial confiado por Cristo a los Doce, y, entre los Doce, a Pedro.

96. Toca a todos los miembros del Cuerpo de Cristo prolongar su ministerio, incluido su oficio sacerdotal (cfr. 1Ptr 2,5-9). Cada miembro contribuye de

forma diferente a este ministerio global; se reparten dones diversos (cfr. 1Co 12,4-11) y cada creyente bautizado ejerce de forma diferente la parte que él o ella toma en este sacerdocio total. El hecho de que todos los que, por el bautismo, participan del cuerpo de Cristo estén llamados al sacerdocio no quiere decir que no haya, en el cuerpo de Cristo, ciertas funciones particulares propias de un ministerio especial.

Ministerio especial:

97. En el cuadro general de la apostolicidad existe un ministerio especial al cual está confiada la administración de la Palabra y del Sacramento. Este ministerio especial es uno de los carismas otorgados para el ejercicio de servicios particulares en el seno del conjunto del cuerpo. La ordenación, que segrega para el cumplimiento de estos servicios especiales se realiza en presencia de la comunidad de los fieles. De ahí que la consulta que se hace ante la comunidad, la profesión de fe pronunciada ante ella y la parte que la comunidad toma en la ceremonia litúrgica hacen parte del rito de la ordenación. Es importante subrayar esto porque nos hace superar una concepción de la ordenación que deja suponer que aquellos que son consagrados a este ministerio especial están dotados de una *potestas* y revestidos de una dignidad por Cristo sin referencia a la comunidad de los fieles.

98. La validez litúrgica del acto de la ordenación incluye la invocación del Espíritu Santo (epiclesis) y la imposición de las manos por parte de otros ministros ordenados. La invocación del Espíritu Santo es un recuerdo del papel esencial que debe jugar la doctrina trinitaria en toda concepción equilibrada del ministerio. Esta invocación da su justo lugar sea a la acción histórica y actual de Jesucristo, sea a la incesante operación del Espíritu Santo. La imposición de las manos es un signo eficaz que introduce y confirma al fiel en el ministerio conferido. No es de la comunidad de donde proviene el ministerio otorgado ni el sujeto recibe de ella autoridad para ejercerlo, sino más bien del Cristo viviente que le hace el don a la comunidad y le insiere en su vida.

99. La continuidad de este ministerio especial de la Palabra y del Sacramento hace parte integrante de esta dimensión de la presencia soberana y graciosa de Cristo a la que la Iglesia sirve de mediadora. El perdón de los pecados y el llamamiento a la conversión son el ejercicio del poder de las llaves en la edificación de la Iglesia. Este poder Cristo lo confió a los apóstoles al darles la seguridad de su continua presencia hasta el fin de los tiempos. La continuidad apostólica depende no solamente del mandato original que de ella dió Cristo, sino también de su continuo llamamiento y de su acción continua.

Sucesión apostólica:

100. La expresión "sucesión apostólica" tiene diversos sentidos; pero en el sentido que habitualmente se le da y que la refiere a la continuidad del ministerio especial, está claro que se sitúa al interior de la apostolicidad que pertenece a toda la Iglesia. Unos y otros, Reformados y Católicos romanos, piensan que hay una sucesión apostólica que es esencial a la Iglesia, aunque sitúen diferentemente esta sucesión (cfr. más abajo). Estamos de acuerdo en que nadie asume un ministerio especial por su propia iniciativa personal, sino que es por el llamamiento de la comunidad y el acto de la ordenación realizado por otros ministerios como se entra en el ministerio especial permanente de la Palabra y del Sacramento.

101. La sucesión apostólica consiste, por lo menos, en la continuidad de la doctrina apostólica; pero esto no se opone a una sucesión sin la continuidad de un ministerio ordenado. La continuidad de la doctrina auténtica está asegurada por la asiduidad en recurrir a la Sagrada Escritura y está transmitida por la continuidad de la función de enseñanza del ministerio especial. Del caso particular de la sucesión apostólica como de todos los otros aspectos del ministerio de la Iglesia, se puede afirmar: esta sucesión exige a la vez una continuidad con los primeros apóstoles y una acción contemporánea gratuitamente renovada del Espíritu Santo. La Iglesia vive de la continuidad del libre don del Espíritu en conformidad con las promesas de Cristo, lo que excluye a la vez una concepción ritualista de la sucesión, la concepción de una continuidad mecánica y una sucesión aislada de la comunidad histórica.

Episcopado y colegialidad:

102. Estamos de acuerdo sobre el hecho de que la estructura fundamental de la Iglesia y de su ministerio es colegial. Cuando un sujeto es ordenado al ministerio especial, acepta como regla ser introducido por ello en una función colegial que implica someterse a los otros en el Señor, y asegurar el sostén y las amonestaciones de los ministros, sus hermanos.

Esta "colegialidad" toma la forma, del lado reformado, de un régimen sinodal, y del lado católico romano de un colegio de obispos cuya concepción está en vía de evolución progresiva. En el sistema de gobierno reformado, el sínodo funciona como un episcopado colectivo ejerciendo una vigilancia sobre los pastores y las asambleas. Nos parece que merecería la pena investigar de qué forma, sobre el camino de la Iglesia, las funciones multiformes del oficio de los Presbíteros, entre los Reformados, podrían ampliarse y hacerse más fecundas en una forma moderna.

Estamos de acuerdo en que la estructura colegial debe tomar diferentes formas según las diferentes épocas y sensibilizarse a la pluriformidad de los carismas. El principio de la colegialidad no puede limitarse al nivel de los sínodos o, en la Iglesia católica, al colegio episcopal ni al solo clero: debe realizarse a todos los niveles de la Iglesia. La noción de "sobornost" puede ayudar en esto.

Acentos diferentes en el seno de cada una de nuestras dos tradiciones

103. Sobre el ministerio hay posiciones teológicas que no coinciden con las fidelidades confesionales; en nuestras dos tradiciones hay acentos diferentes que no deben situarse precisamente según las líneas confesionales como se ha pensado comunmente. Algunos subrayan la oposición entre el Espíritu y la estructura; otros subrayan la obra del Espíritu que da forma a la estructura y la anima. Una forma de ver deplora más o menos la reducción de la sucesión apostólica, por ejemplo, a una institucionalización que lleva a tomarla por la simple continuidad de la imposición de las manos. Otra, se alegra más o menos de esta institucionalización como de un ejemplo más sobre el uso hecho por Cristo de los instrumentos terrestres como intermediarios de su presencia de gracia. Otros sitúan la sucesión apostólica casi enteramente en la sucesión de la predicación apostólica, mientras que otros la sitúan en la continuidad ininterrumpida, incluyendo también como elemento indispensable la imposición de las manos.

104. Para ciertos reformados, la fidelidad de Dios se manifiesta principalmente en que sobrepasa la infidelidad de la Iglesia: la tradición se conside-

ra tanto como una traición como una transmisión. Otros, entre los cuales algunos reformados y algunos católicos romanos, confían más en una aptitud de la Iglesia para asegurar, gracias a la fidelidad de Dios, una fiel transmisión de lo que una vez recibió. Algunos consideran que aplicar a la eclesiología la analogía de la Encarnación es sub-valorar la obra del Espíritu y el Señorío de Cristo sobre la Iglesia. Según otros, las analogías tomadas de la Encarnación se aplican apropiadamente a la Iglesia cuando se hacen en un contexto trinitario que tiene cuenta del dinamismo de la obra de Cristo que opera por el Espíritu Santo. Esto puede querer decir que un punto de convergencia es que nadie pretende hacer de la Iglesia una "prolongación de la Encarnación"; sino que una real divergencia aparece entre nosotros en cuanto a la manera de hablar de la Iglesia en términos de analogía encarnacional.

Acentos diferentes entre nuestras tradiciones:

105. Las divergencias que existen entre la doctrina católica romana y la doctrina reformada sobre el ministerio provienen frecuentemente menos de concepciones objetivamente diferentes que de mentalidades diversas que llevan a acentuar diversamente los elementos que hacen parte de una tradición común. En todo caso, existen diferencias doctrinales subyacentes a las maneras diversas como se trata del oficio ministerial en las perspectivas reformada y católica romana. No pretendemos minimizar el papel que han jugado, en parte, en la formación de las diferencias doctrinales los factores culturales, sociológicos, económicos así como diversos matices de espiritualidad.

106. La teología católica romana y la teología reformada son, la una y la otra, particularmente conscientes de la importancia de las estructuras para que la Iglesia pueda desempeñar su mandato. Desde este punto de vista, la Iglesia católica romana del Señorío de Cristo ha deducido una estructura predominantemente jerárquica, mientras que, a partir del mismo Señorío de Cristo, la Iglesia reformada ha elegido una organización con predominación presbiterial-sinodal. Hoy día, la una y la otra presentan una visión nueva sobre la significación que toma la Iglesia vista en las imágenes que le da la Iglesia primitiva.

107. Existe una diferencia en la forma en que cada tradición aborda la cuestión de saber en qué medida y de qué manera la existencia de la comunidad de los fieles, su unión con Cristo y, en particular, la celebración de la eucaristía, tienen necesidad de que haya en la Iglesia miembros portadores de un oficio conferido por la ordenación. ¿En qué medida es necesario estar en unión institucional con el oficio de Pedro y el oficio de un obispo para tener un ministerio regularmente instalado en la Iglesia? Para los católicos romanos, la unión con el obispo de Roma juega un papel decisivo en la experiencia de la catolicidad. Cuando se trata de la relación entre ministerio y sacramento, los Católicos romanos creen que los Reformados minimizan la medida en la cual, en su plan de salvación, Dios se ha ligado a sí mismo a la Iglesia, al ministerio y a los sacramentos. Los reformados creen que, muy a menudo, la teología católica romana minimiza la manera como la Iglesia, el ministerio y los sacramentos dependen de la libertad y de la gracia del Espíritu Santo.

Cuestiones abiertas:

108. Como sucedió en el caso de nuestro diálogo sobre la eucaristía, nuestro diálogo sobre el ministerio nos ha hecho constatar algunas cuestiones permanentes que nos son comunes. Estas cuestiones interpelan a las dos tradicio-

nes y, los unos y los otros, en el futuro debemos llegar a una comprensión todavía más completa del ministerio.

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

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

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

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

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

— ¿Cómo entender el principio de dirección colegial de la comunidad desarrollado en la tradición reformada y cómo se debe organizar la relación entre el pastor y los presbíteros?

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

— ¿En qué medida la imposición de las manos acompañada de la invocación del Espíritu Santo puede ser llamada "sacramento"?

— ¿Qué datos de fondo y de forma hay que presuponer para un reconocimiento recíproco de los ministerios?

— ¿Cómo entender la noción de "defectus"? ¿Un "defectus" de forma puede poner en cuestión o invalidar el ministerio como tal, o bien puede ser remediado por referencia a la fe de la Iglesia?

— ¿Hasta qué punto se puede, por las medidas institucionales, detenerse en los inconvenientes de los ministerios eclesiásticos, tales como: herejía de los jefes o de la mayoría, triunfalismo, concepción mecánica de la ordenación, culto de la personalidad en la Iglesia, dominación del aparato? Posibilidades de corrección por aplicación del principio de colegialidad (dependencia del uno en relación a los otros - unión entre el principio jerárquico y el principio sinodal).

Consideramos particularmente urgente la cuestión siguiente: ¿En qué medida nuestras reflexiones sobre el ministerio no están determinadas por nuestras estructuras mentales occidentales particulares y por la historia que hemos vivido? ¿En qué medida la importancia que prestamos al pasado no es un obstáculo más que un estímulo para realizar una nueva forma de ministerio? ¿Cómo ser fiel al mismo tiempo a las maneras de ver la tradición cristiana y a lo que hay de nuevo en la experiencia vital del pueblo de Dios?

Estas cuestiones invitan a proseguir el esfuerzo de clarificación de la naturaleza del ministerio global que llega a todo el pueblo de Dios y, en su marco, de la naturaleza del ministerio especial. La prosecución de un esfuerzo tal de clarificación es necesaria para la continua reforma de la Iglesia y para su difusión a fin de que sea un instrumento excelente del servicio de Cristo en el mundo.

— o — — o —

Al final de nuestro diálogo, queremos resaltar la declaración siguiente: Nuestras conversaciones nos han abierto perspectivas insospechadas sobre las percepciones y las tareas comunes hasta ahora enterradas bajo oposiciones

seculares. Nuestro diálogo ha proseguido, penetrado de un sentimiento constante de arrepentimiento por las divisiones de los cristianos que infligen un men-tís al mensaje de reconciliación anunciado por la Iglesia en un mundo desgarrado. Una nota de alegría y agradecimiento continúa dominándonos al considerar el hecho de que Cristo, Señor del mundo y de la Iglesia, nos permite contribuir juntos a manifestar la unidad que El mismo realiza, de hecho, por su palabra y por su Espíritu.

Apéndice

1. Lista de los encuentros:

1970 Roma (Italia) 6-10 de abril. Tema: *"La relación de Cristo a la Iglesia"*. Exposiciones de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Católico): "Die Bedeutung der Person Jesu"; 2. Prof. G. B. Caird (Reformado): "The Relationship between Christ and His Church in the New Testament"; 3. Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Católico): "The Foundation of the Church"; 4. Prof. Jacques de Senarclens (Reformado): "Les relations entre Jésus-Christ et son Eglise".

1971 Cartigny (Genève - Suisse) 22-27 de marzo. Tema: *"La autoridad doctrinal en la Iglesia"*. Exposiciones de base: 1. a) Prof. Dr. W. C. van Unnik (Reformado): "The Understanding and Usage of Scripture in the Reformed Family"; b) Prof. Dr. J. E. Lescrauwaet, m.s.c. (Católico): "The Understanding and use of the Holy Scripture in the Roman Catholic Tradition"; 2. Prof. Dr. Eduard Schweizer (Reformado): "Zur Frage des Kanons"; 3. Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (Católico): "Propositions sur les confessions de foi et leurs développements"; 4. a) Prof. Dr. Amadeo Molnar (Reformado): "Infaillibilité et indéfectibilité de l'Eglise - Perspectives réformées du problème"; b) Prof. Dr. Roger Aubert (Católico): "Indéfectibilité et infaillibilité de l'Eglise".

1972 Bièvres (París - France) 31 de enero a 5 de febrero. Tema: *"La Presencia de Cristo en el Mundo"*. Exposiciones de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Católico): "Die Gegenwart Christi in der Welt"; 2. Prof. J. Ellul (Reformado): "Sécularisation et Christ incognito"; 3. Prof. René Coste (Católico): "L'Eglise et le défi du monde"; 4. Prof. Dr. David Willis (Reformado): "The Situation and Responsibility of the Church in the World".

1974 Woudschoten-Zeist (Pays-Bas) 13-23 de febrero. Tema: *"La Eucaristía"*. Exposiciones de Base: 1. Prof. Dr. George B. Caird (Reformado): "The Eucharist in the New Testament"; 2. R.P. James Quinn, S.J. (Católico): "The Eucharist (Sacrifice and Presence) in the Catholic perspective"; 3. Prof. F. Torrance (Reformado): "The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist"; 4. Prof. J. F. Lescrauwaet, m.s.c. (Católico): "Eucharist and Church".

1975 Roma (Italia) 3-8 de marzo. Tema: *"Sobre el Ministerio"*. Exposiciones de base: 1. Dr. Josef Hoffmann (Católico): "Le ministère ordonné dans la communauté chrétienne"; 2. Prof. Dr. David Willis (Reformado): "Ministry and Eucharist"; 3. Prof. Dr. Martin Anton Schmidt (Reformado): "Amt und Kollegialität"; 4. R. P. Yves-M. Congar, O.P. (Católico): "La Succession Apostolique".

2. *Preparación de la Relación final*: 1977 Roma (Italia) 21-26 de marzo:

a) *Reformados*: *Miembros*: Prof. Paul J. Achtemeier (Estados Unidos) 1975-1977; Prof. John M. Barkeley (Irlanda del Norte) 1972; Prof. Dr. Markus Barth (Suiza) 1974; Prof. Dr. A. Bronkhorst (País Bajo) 1972 y 1974; Prof. Dr. George B. Caird (Gran Bretaña) 1970-71-72; Prof. Dr. Gottfried Locher (Suiza) 1871-72-74-75-77; Prof. Dr. Amadeo Molnar (Checoslovaquia) 1970-71-75-7; Prof. Dr. G. C. van Niftrik (País Bajo) 1970; Prof. Dr. Jacques de Senarclens (Suiza) 1970; Prof. Dr. W. C. van Unnik (País Bajo) 1971-74-75-77; Prof. Dr. David Willis (Estados Unidos) Co-presidente, 1970-71-72-74-75-77.

Miembros ex-officio: Representante del Dr. Marcel Pradervand: Dr. Raymond V. Kearns (Estados Unidos) 1970; Past. Dr. Edmond Perret (Suiza) 1971-72-74-75.

Staff de la A.R.M.: Rev. Richmond Smith (Suiza) 1970-71-72-74-75-77.

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

b) *Católicos*: *Miembros*: Prof. Dr. Reger Aubert (Bélgica) 1970-71-72-74-75-77; Prof. Dr. Josef Ernst (República Federal Alemana) 1970-71-72-74-75-77; Dr. J. F. Lescrauwaet, m.s.c. (País Bajo) 1970-71-74-75-77; Prof. Kilian McDonnell, O.S.B. (Estados Unidos) Co-presidente 1970-71-72-74-77.

Miembros ex-officio: R.P. Jérôme Hamer, O.P. (Ciudad del Vaticano) 1970-71-72; Mons. Charles Moeller (Ciudad del Vaticano) 1974-75-77.

Staff del Secretariado para la unidad: Rev. Dr. August Hasler (Ciudad del Vaticano) 1970-71; Rev. Olaf Wand, A.A. (idem) 1972; R.P. Pierre M. de Contenson, O.P. (idem) 1974-75; R. P. Stjepan Schmidt, S.P. (idem) 1977.

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

Observadores del C.O.E.: Prof. Dr. Vilmos Vajta (Francia) 1970-71-72-75; Prof. Dr. J. B. Boendemaker (País Bajo) 1974.