

DIÁLOGO ECUMÉNICO

TOMO LIV • AÑO 2019 • NÚMERO 169-170

CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS «JUAN XXIII»

UNIVERSIDAD PONTIFICIA – SALAMANCA (España)

DIÁLOGO ECUMÉNICO

Revista Cuatrimestral de Teología Ecu­ménica

Fernando Rodríguez Garrapucho (Director)

COMITÉ CIENTÍFICO

Mons. Adolfo González Montes (Almería) Joseph Famarée (Lovaina)
Angelo Maeffeis (Brescia) William Henn (Roma)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Pablo Blanco Sarto (Pamplona)
Luis Santa María del Río (Zamora)
Santiago Madrigal Terrazas (Comillas)
José Manuel Fernández Rodríguez (Granada)
Rosa Herrera García (UPSA)
Juan Pablo García Maestro (UPSA)
Santiago del Cura Elena (UPSA)

DIRECCIÓN

Centro de Estudios Orientales y Ecu­ménicos «Juan XXIII»
Universidad Pontificia. Apdo. 541. Teléf. 923 27 71 24
37080 Salamanca (España)
Correo electr.: DialEcu@upsa.es

SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS

Servicio de Publicaciones. Universidad Pontificia. Apdo. 541
Teléf. 923 27 71 28 • 37080 Salamanca (España)
Correo electrónico: publicaciones@upsa.es

PRECIOS

Suscripción anual

España	39 €
Europa	45 €
Resto mundo	54 €

Números sueltos

España	16 €
Europa	18 €
Resto mundo	21 €

Con la ayuda de la Fundación «Inés Luna Terrero»

Depósito Legal: S. 2-1966 – I.S.S.N.: 0210-2870 – N° Registro 848-65

Impreso por Editorial Sínderesis info@editorialsinderesis.com MADRID 2021

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Verum corpus*. La presencia eucarística en el
diálogo anglicano - católico romano 171
PABLO BLANCO SARTO
- La vida religiosa, oportunidad ecuménica. Relectura
de J-M.R. Tillard 197
ELIE MPUTU MANDE DIEMO

INFORME

- Declaración conjunta de las religiones monoteístas
abrahámicas sobre las cuestiones del final de la
vida (Casina de Pio IV, 28 de octubre 2019)
Ciudad del Vaticano..... 227

DOCUMENTACIÓN

- DECLARACIÓN EN EL CAMINO. IGLESIA,
MINISTERIO Y EUCHARISTÍA
Comité de Obispos para asuntos ecuménicos e
interreligiosos - Conferencia de Obispos
católicos de los Estados Unidos 235
- DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE “LA VIDA
SACRAMENTAL” (24 de noviembre de 2017)
Comisión mixta para el diálogo teológico entre la
Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente..... 347

VERUM CORPUS
LA PRESENCIA EUCARÍSTICA
EN EL DIÁLOGO ANGLICANO - CATÓLICO ROMANO

Tras la ruptura con la Sede de Roma en 1534 y la aprobación del Acta de Supremacía, por la que el rey Enrique VIII pasaba a ser la cabeza de la Iglesia en ese país (quien mantuvo la transustanciación como uno de los *Seis artículos de fe*)¹, la Iglesia anglicana mantuvo desde muy pronto relaciones ecuménicas con otras confesiones cristianas². El Movimiento de Oxford, en el siglo XIX, había procurado un acercamiento a la Iglesia católica, si bien la Bula *Apostolicae curae* (1896) de León XIII -en la que no se reconocía la validez de las ordenaciones anglicanas- enfrió las relaciones con Roma. Los encuentros entre anglicanos y católicos

1 Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, E., *El Anglicanismo. Origen, historia, mensaje*, Salamanca: Centro de Estudios orientales y ecuménicos Juan XXIII, 2003, 357-442; BLANCO, P., *Lutero. 500 años después. Breve introducción a la historia y la teología del protestantismo*, Madrid: Rialp, 2017, 96-100. Quisiera agradecer aquí la ayuda y las conversaciones mantenidas por Andrew Davison del *Corpus Christi College*, de Aidan Nichols de *Blackfriars*, de Catherine Pickstock de *Enmanuel College* y de Fr. Mark Langham de la *Catholic Chaplaincy* y antes en el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, todos ellos en la Universidad de Cambridge, así como de la comunidad anglicana de *Little Saint Mary*, donde uno de los autores fue amablemente acogido en mayo y junio de 2019.

2 En 1931 se firmó el Acuerdo de Bonn, por el que se establece la plena comunión entre la Comunión anglicana y las Iglesias veterocatólicas de la Unión de Utrech. En 1994 se formalizó la Comunión de Porvoo, que acordaba la plena comunión entre las Iglesias anglicanas y luteranas europeas. El acuerdo comenzó con cinco Iglesias europeas, pero en 2014 formaban ya parte de la Comunión dieciséis Iglesias. También existen diálogos ecuménicos con la Iglesia ortodoxa y con las Iglesias orientales ortodoxas (cfr. <https://www.anglicancommunion.org/relationships/ecumenical-dialogues.aspx>).

comenzaron en 1966, con la reunión mantenida en Roma entre el arzobispo de Canterbury Michael Ramsey y el papa Pablo VI, poco después de la conclusión del Concilio Vaticano II. En 1968 fue ya establecida la Comisión Internacional Anglicana - Católico Romana (conocida como ARCIC por sus siglas en inglés), a la que se han seguido frecuentes encuentros con los siguientes sucesores del obispo de Roma. Sin embargo, existen todavía algunos puntos de divergencia teológica³.

Entre uno de ellos se encuentra la «rúbrica negra» formulada por Cramner en 1552 (suprimida siete años después y restaurada de un modo matizado en 1562) en la que se negaba una «presencia real» de Jesucristo en la Eucaristía. Así, «la transustanciación no puede ser probada en las sagradas Escrituras -afirma el 28º de los *39 Artículos de religión* de 1563 -; por el contrario, repugna a los sencillos términos de la sagrada Escritura (*but repugnant to the plain words of the Scripture*), destruye la naturaleza del sacramento y ha sido causa de muchas supersticiones». De hecho, hasta Jorge V (1910-1936), el rechazo a la doctrina de la transustanciación se contenía en la fórmula de coronación. Todos los anglicanos afirman la presencia real de Jesucristo en la Santa Comunión, pero existen notables diferencias en el modo de entender esta presencia, que oscila entre el simbolismo y el metabolismo, el minimalismo protestante y la explicación católica, fundamentada en la doctrina de la transustanciación. «Hay que tener en cuenta también que los anglicanos, por lo general, han prescindido de precisar el modo de esa presencia», afirma Enrique Llamas, quien califica a este más adelante como el *punctum dolens* de la teología del sacramento⁴. Apreciamos así desde un primer momento un rechazo tanto de la doctrina católica de la transustanciación como de la luterana de la consustanciación. Por otra parte, el *Informe doctrinal de la Iglesia de Inglaterra* reconoce que la enseñanza actual que ofrecen los teólogos anglicanos resulta inconsistente, a menudo ambigua y tal vez

3 Los trabajos de esta Comisión se han realizado en tres fases, conocidas como ARCIC I (1970-1981), ARCIC II (1983-2011) y ARCIC III (desde 2011). En el seno de esa Comisión han tenido lugar fructíferos diálogos teológicos, que han dado lugar a la publicación de numerosos documentos.

4 LLAMAS MARTÍNEZ, E., *El Anglicanismo. Origen, historia, mensaje*, 293, 300.

intencionadamente indefinida: hablan así tan solo de una presencia no local y espiritual⁵.

Pasamos por tanto seguidamente en estas páginas a analizar documentos del diálogo teológico en sede ecuménica, en lo relativo a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Trataremos así en primer lugar del texto sobre la *Doctrina sobre la Eucaristía* (Declaración de Windsor, 1971), con su consiguiente *Aclaración a la Declaración de Windsor* (Salisbury, 1979). Posteriormente, en relación con los anteriores textos, analizaremos las *Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicana - Católico Romana*, ofrecida por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1982), y la *Respuesta de la Conferencia de Lambeth a la Relación Final de ARCIC I* (1988). Queda en cualquier caso claro a su vez que es necesario abordar la doctrina eucarística dentro del contexto de la eclesiología y la teología del ministerio⁶.

5 *Doctrine of the Church of England. The Reform of the Commission on Christian doctrine, appointed by the Archbishops of Canterbury and York*, London 1962, 178-183. Y continúa: «Anglicans generally: (1) hold the Eucharist to be the central act of worship, (2) understand the Eucharist as a liturgical action to be in some sense a sacrifice, (3) understand the Eucharist to bring about a real communion between Jesus and the members of his Body, and (4) reject transubstantiation and repetitive sacrifice as Anglicans have understood these to have been taught by Roman Catholics. Differences found among Anglicans involve: (1) the frequency of celebrating and attending Holy Communion, (2) the understanding of the sacrificial character of the Eucharist, and (3) the understanding of the real presence. The contemporary dialogue has led to the 1971 Windsor Statement which, by addressing the eucharistic questions in a way that seems to have been able to transcend the traditional disagreements, has asserted "substantial agreement" in Anglican-Roman Catholic eucharistic understanding» (sobre este particular puede verse también MCAFEE BROWN, R., *The Spirit of Protestantism*, Oxford-New York, O.U.P. 1961, 151-153; HERBERT, R., *Introducing Anglican Beliefs*, Westminster: Church House 1962, 59; SCOTT, D.A., «The Eucharist: an Anglican perspective», *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976/2) 224-230; NEILL, S., *El anglicanismo*, Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal 1986, 72-73, 94; HANSON, A., «A Conference on the Eucharist between Roman Catholics and Anglicans», *Questions Liturgiques/ Studies in Liturgy*, 69 (1988/2), 121-124; CROCKETT, W.R., «Holy Communion», en SYKES, S. - BOOTY, J., *The Study of Anglicanism*, London: Fortress 1988, 275-277; MCCABE, H., *God Matters*, London-New York: Continuum 2005).

6 También analizaremos los pasajes más importantes del documento *La Iglesia como comunión* (ARCIC II, 1990), y otros dos documentos elaborados por la Iglesia católica: la *Respuesta Católica a la Relación Final de la ARCIC I* (Congregación para la Doctrina de la Fe y por el Pontificio Consejo para la Unidad, en 1991), y el documento *Aclaraciones sobre ciertos aspectos de los acuerdos sobre Eucaristía y Ministerio de la ARCIC I* (1993). Por último, valoraremos las aportaciones realizadas por IARCCUM y ARCIC III.

Doctrina sobre la Eucaristía (Declaración de Windsor, 1971)

La *Declaración conjunta sobre la doctrina acerca de la Eucaristía* fue presentada por la Comisión Internacional Anglicana – Católico Romana fue fruto de la reunión que tuvo lugar en Windsor (Inglaterra) entre el 1 y el 8 de septiembre de 1971. Dicho documento fue presentado a las autoridades oficiales de las respectivas Iglesias, para que pudieran evaluar sus conclusiones⁷. La Declaración explica de la siguiente manera el misterio de la Eucaristía, centrado en la presencia sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo, que se ofrece por nosotros a través del pan y del vino:

«La identidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo es expresada y efectivamente proclamada por el hecho de estar centrada en su Cuerpo y Sangre, y participa de los mismos. El Señor crucificado y resucitado, de acuerdo con su promesa, se ofrece Él mismo al pueblo en toda la acción de la Eucaristía, en y por su presencia sacramental, dada a través del pan y vino»⁸.

También en el tercer apartado de este texto se habla más explícitamente de la presencia real y verdadera de Cristo en la Eucaristía:

«6. La comunión con Cristo en la Eucaristía presupone su verdadera presencia, eficazmente significada por el pan y el vino, los cuales, en este misterio, se convierten en su Cuerpo y su Sangre. La presencia real de su Cuerpo y Sangre, no obstante, sólo puede ser entendida dentro del contexto de la actividad redentora por la cual Él se entrega a sí mismo y para la reconciliación, paz y vida de cada uno consigo mismo [...]»

7. Cristo está presente y activo, de diversas maneras, en la celebración eucarística entera. Es el mismo Señor quien por la proclamación de su Palabra invita a su pueblo a su mesa; el que por su ministro preside esta mesa, y el que se da a sí mismo sacramentalmente en el Cuerpo y la Sangre de su sacrificio pascual. Es el Señor presente a la derecha del Padre, y por ello trascendiendo el orden sacramental, el que así ofrece a la Iglesia, en los signos eucarísticos, el don especial de sí mismo»⁹.

7 Cfr. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANA-CATÓLICO ROMANA, *Declaración conjunta sobre la doctrina acerca de la Eucaristía*, Introducción, en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum, 1*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, 16. A partir de ahora, citaremos esta obra de referencia como GM I.

8 *Ibid.*, 3, en GM I, 17.

9 *Ibid.*, 6-7, en GM I, 18-19.

La Declaración contiene una nota a pie de página relevante. La transcribimos, porque a ella se hará referencia en documentos teológicos posteriores entre anglicanos y católicos, ya que no todos entenderán del mismo modo qué quiere decir la Iglesia católica con el término *transustanciación*.

«La palabra “transustanciación” es usada comúnmente en la Iglesia católica para indicar que Dios, actuando en la Eucaristía, efectúa un cambio en la realidad interna de los elementos. El término debería ser entendido como la afirmación del “hecho” de la presencia de Cristo y del misterioso y radical cambio que tiene lugar. En la teología católica contemporánea no es tomado como la explicación de “cómo” tiene lugar el cambio»¹⁰.

A continuación, la Declaración afirma que la presencia de Cristo en la Eucaristía es algo objetivo, que no depende de la fe de la persona. Sin embargo, dicha fe sí es necesaria para que el ofrecimiento que Cristo realiza tenga un efecto vivificante en quien se acerca a la Eucaristía:

«8. El Cuerpo y la Sangre sacramentales del Señor están presentes como un ofrecimiento al creyente que aguarda su venida. Cuando tal oferta es recibida con fe, tiene lugar un encuentro vivificante. Por la fe, la presencia de Cristo, que no depende de la fe del individuo para ser la real auto-oblación del Señor a su Iglesia, se convierte no sólo en una presencia “para” el creyente, sino también en una presencia “con” él. De esta forma, considerando el misterio de la presencia eucarística, debemos admitir tanto el signo sacramental de la presencia de Cristo como la relación personal entre Cristo y el fiel que surge de esta presencia»¹¹.

El documento señala que las palabras del Señor en la Última Cena invitando a tomar y comer su cuerpo vinculan necesariamente el don de la presencia y la comida sacramental; es decir, su Cuerpo y su Sangre no son solamente signos, sino que están realmente presentes y se nos ofrecen para que, recibéndolos, entremos en comunión con Él¹².

10 *Ibid*, nota 2, en GM I, 18. La afirmación realizada por esta nota no se ajusta plenamente a la realidad. Pocos años antes, en 1965, Pablo VI publicó la encíclica *Mysterium fidei*, donde se explica el significado del término transustanciación, a saber, el cambio por el cual, de manera objetiva, la sustancia del pan y del vino queda convertida en el cuerpo y la sangre de Cristo, permaneciendo tan sólo las especies (cfr. PABLO VI, Enc. *Mysterium fidei*, 6: AAS 57 (1965), 766).

11 *Ibid*, 8, en GM I, 19.

12 Cfr. *ibid*, 9.

El texto hace a continuación referencia a cómo, por la oración consagratoria que contiene las palabras de Cristo dirigidas al Padre y por la acción del Espíritu Santo, se da una verdadera conversión del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo:

«10. De acuerdo con el orden litúrgico tradicional, la oración consecratoria (anáfora) conduce a la comunión del creyente. Por esta oración de acción de gracias, palabra de fe dirigida al Padre, el pan y el vino se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo por la acción del Espíritu Santo, de tal manera que en la comunión comemos la Carne de Cristo y bebemos su Sangre»¹³.

Aclaración (Salisbury, 1979)

Esta *Aclaración* es obra de la misma ARCIC que realizó la *Declaración conjunta sobre la doctrina acerca de la Eucaristía*, expuesta anteriormente. Es un documento de la máxima importancia en los diálogos teológicos entre anglicanos y católicos en cuanto a la Eucaristía se refiere. En ella se puntualizan cuestiones relativas a la presencia real y verdadera de Cristo en la Eucaristía y a la conversión que se da en ese sacramento. La *Aclaración* comenta la doctrina de la transustanciación, citada en la nota a pie de página de la Declaración de Windsor, y niega que en la conversión eucarística se dé un cambio físico-material en los elementos del pan y del vino, y también que la presencia de Cristo esté solamente en los dones consagrados:

«6. Se han levantado críticas a causa de la afirmación de que el pan y el vino se convierten (*become*) en el Cuerpo y Sangre de Cristo en la Eucaristía (*Doctrina Eucarística*, n. 10). La palabra convertirse (*become*) ha sido sospechosa de expresar una concepción materialista de la presencia de Cristo y a algunos les ha parecido que esto venía confirmado por la nota al pie de página sobre la palabra transustanciación, que también habla de cambio. Se teme que esto sugiera que la presencia de Cristo queda confinada a los elementos y que la Presencia Real conlleva un cambio físico en ellos»¹⁴.

¹³ *Ibid.*, 10.

¹⁴ Cfr. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANA-CATÓLICO ROMANA, *Aclaración*, 6, en GM 1, 23.

Seguidamente, la *Aclaración* pasa a explicar con detenimiento qué entiende por la conversión que se realiza en la consagración eucarística:

«El convertirse (*becoming*) no implica aquí cambio material. Ni el uso litúrgico de la palabra implica que el pan y el vino se convierten en el Cuerpo y Sangre de Cristo de tal manera que en la celebración eucarística su presencia está limitada a los elementos consagrados. Esto no implica que Cristo se hace presente en la Eucaristía de la misma manera que él estaba presente en la vida terrena. No implica que este convertirse (*becoming*) siga las leyes físicas de este mundo»¹⁵.

El párrafo que viene a continuación es especialmente interesante, porque expresa de modo muy claro, en forma de preguntas y respuestas, qué ocurre en la conversión eucarística, de modo que el pan pasa a ser, tras la plegaria eucarística el Cuerpo de Cristo:

«Lo que aquí se afirma es una presencia sacramental en la que Dios usa realidades de este mundo para dar a entender las realidades de la nueva creación: el pan para esta vida se convierte en el pan de la vida eterna. Antes de la plegaria eucarística, a la pregunta ¿qué es esto? el creyente responde: “es pan”. Después de la plegaria eucarística, a la misma pregunta responde: “es verdaderamente el Cuerpo de Cristo, el pan de Vida”»¹⁶.

Recuerda que la finalidad de la Eucaristía es que los creyentes podamos acceder a los frutos de la redención, para irnos asemejando cada vez más a Jesucristo, a través de un contacto verdaderamente personal con Él, presente de modo sacramental con su Cuerpo y su Sangre¹⁷.

15 *Ibid*

16 *Ibid*, en GM I, 24.

17 «En la Eucaristía la persona humana encuentra en la fe a la persona de Cristo en su Cuerpo y Sangre sacramentales. Este es el sentido en el que la comunidad, cuerpo de Cristo, al compartir el Cuerpo sacramental del Señor resucitado, crece en la unidad que Dios quiere para su Iglesia. El cambio último querido por Dios es la transformación de los seres humanos a semejanza de Cristo. El pan y el vino se convierten (*become*) en el Cuerpo y Sangre sacramentales de Cristo para que la comunidad cristiana se pueda convertir, más verdaderamente de lo que ya es, en el cuerpo de Cristo» (*ibid*).

Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicano - Católico Romana (1982)

La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una serie de observaciones al documento aprobado por ARCIC. Parte de los comentarios tienen que ver con la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Las consideraciones son ambivalentes: algunas afirmaciones le parecen muy satisfactorias; pero otras no expresan bien la fe de la Iglesia en cuanto a la conversión que se da en la Eucaristía:

«7. (2) *La presencia real.* Se aprecia con satisfacción que varias formulaciones afirman claramente la presencia real del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en el sacramento. Por ejemplo, “antes de la plegaria eucarística, a la pregunta: ‘¿qué es esto?’ el creyente responde: ‘es pan’. Después de la plegaria eucarística, a la misma pregunta responde: ‘es verdaderamente el Cuerpo de Cristo, el Pan de la Vida’” (*Aclaración*, Salisbury, n. 6; cf. también *Declaración de Windsor*, nn. 6 y 10).

Sin embargo, ciertas formulaciones, especialmente las que procuran expresar la realización de esta presencia, no parecen indicar adecuadamente lo que la Iglesia entiende por “*transubstanciación*”¹⁸.

El documento recuerda la doctrina aprobada por Trento, que enseña que en la Eucaristía se da un admirable y único cambio de la totalidad de la sustancia del pan en el cuerpo del Señor, y de la totalidad de la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo únicamente las especies del pan y del vino¹⁹. En efecto, la formulación de la *Relación Final* de la ARCIC podría ser interpretada como consustanciación, por la cual permanece la sustancia del pan y el vino junto con el Cuerpo y la Sangre de Cristo²⁰.

18 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicana - Católico Romana*, 7, en GM I, 958.

19 Cfr. *ibid.*

20 «Es cierto que la declaración de Windsor dice, en una nota a pie de página, que esto debe entenderse como “un cambio misterioso y radical” efectuado por “un cambio en la realidad interna de los elementos”. Pero la misma declaración habla en otro lugar (n. 3) de una “presencia sacramental a través del pan y del vino”, y en la *Aclaración* (n. 6 b) se dice: “Su Cuerpo y su Sangre son dados por la acción del Espíritu Santo, que se apropia del pan y del vino, de tal manera que se convierten en el alimento de la nueva creación”. Encontramos asimismo las expresiones “la asociación de la presencia de

De hecho, el documento recuerda el texto de la Relación de las Conversaciones internacionales Anglicano-Luteranas 1970-1972, que fueron autorizadas tanto por la Conferencia de Lambeth como por la Federación Luterana Mundial, en las que se afirmaba que tras la consagración eucarística, y también en la comunión, el pan y el vino siguen siendo pan y vino, a la vez que se convierten en medio a través del cual Cristo mismo, verdaderamente presente, se entrega a los que comulgan. Por todo lo cual, concluye la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el acuerdo sustancial presentado por la ARCIC necesita recibir nuevas precisiones en un futuro²¹.

Respuesta de la Conferencia de Lambeth a la Relación Final de ARCIC I (1988)

La Conferencia de Lambeth, por su parte, encuentra que la *Relación Final* de ARCIC I expresa de modo satisfactorio la doctrina anglicana sobre la Eucaristía:

«Las Provincias dieron un claro “sí” a la declaración sobre la Doctrina Eucarística. Se hicieron algunos comentarios sobre el estilo y el lenguaje usado en la declaración, considerados inapropiados para ciertas culturas. Algunas Provincias pidieron aclaraciones sobre el significado de *anamnesis* y sobre que el pan y el vino “se convierten” en el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero ninguna Provincia rechazó la Declaración y muchas fueron muy positivas respecto a ella»²².

Cristo con los elementos consagrados” (n. 7) y “la asociación de la presencia sacramental de Cristo con el pan y el vino consagrados” (n. 9). Estas formulaciones podrían ser interpretadas de forma que, después de la plegaria eucarística, el pan y el vino permanecen tales en su sustancia ontológica, aun cuando constituyan la mediación sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo» (*ibid.*, en GM 1, 958-959).

21 Cfr. *ibid.*

22 «The Provinces gave a clear “yes” to the statement on Eucharistic Doctrine. Comments have been made that the style and language used in the statement are inappropriate for certain cultures. Some Provinces asked for clarification about the meaning of *anamnesis* and bread and wine “becoming” the body and blood of Christ. But no Province rejected the Statement and many were extremely positive [...]. While we respect continuing anxieties of some Anglicans in the area of “sacrifice” and “presence”, they do not appear to reflect the common mind of the Provincial responses, in which it was generally felt that the *Elucidation of Eucharistic Doctrine* was a helpful clarification and reassurance. Both are areas of “mystery” which ultimately defy definition. But the Agreed Statement on the Eucharist sufficiently expresses Anglican understanding».

La Conferencia de Lambeth, en la resolución octava de este mismo documento reconocía que la *Relación Final* de la ARCIC I estaba sustancialmente en consonancia con la doctrina anglicana, y suponía una base suficiente para continuar caminando hacia la una reconciliación entre la Iglesia anglicana y la Iglesia católica basada en la unidad en la fe²³.

La Iglesia como Comunión (1990)

La Comisión Internacional Anglicana - Católico Romana continuó su labor en 1983, y pasó a ser conocida como ARCIC II. Entre los documentos aprobados por ella, el titulado *La Iglesia como Comunión* trata en algunas ocasiones sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Uno de los puntos del texto hace un recorrido por la historia de la redención obrada por Dios en su hijo Jesucristo, revelada en la Sagrada Escritura, y concluye afirmando que en la Eucaristía los creyentes se hacen un mismo cuerpo con Cristo, participando de su Cuerpo y su Sangre²⁴. Poco después, afirma que la comunión eclesial solamente es posible por la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía:

«Esta descripción [de la Iglesia como único cuerpo de Cristo] está totalmente vinculada a la presencia de Cristo en la Eucaristía. Quienes participan en la cena del Señor constituyen un solo cuerpo en Cristo porque todos ellos participan del único pan (1 Cor 10, 16-17)»²⁵.

En el siguiente epígrafe, el documento relaciona la comunión que se da entre los creyentes con la sacramentalidad y la

(LAMBETH CONFERENCE, *Response to the Final Report of ARCIC I*, en http://www.pro-unione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_angresponse.html). La traducción parcial de la cita en el texto principal es nuestra.

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ Cfr. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANA-CATÓLICO ROMANA, *La Iglesia como Comunión*, 8, en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 2, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 24. A partir de ahora, citaremos esta obra de referencia como GM II.

²⁵ *Ibid.*, 14, en GM II, 25-26.

eclesialidad, pero no vuelve a referirse –como resulta lógico– al modo de presencia²⁶.

Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I (1991)

Cuando la Comisión Anglicana – Católico Romana publicó la *Relación Final* en 1981, indicó que la confiaba a la Comunión anglicana y a la Iglesia católica para su estudio y valoración. Por fin, en 1991, la Iglesia católica, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe y del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad, publicó esta *Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I*, donde, pese a reconocer y agradecer el gran trabajo realizado, expone algunos puntos que a su juicio no satisfacen plenamente determinados elementos de la fe católica y, por tanto, impiden valorar la *Relación Final* como un acuerdo doctrinal sustancial. Para empezar, la *Respuesta* valora positivamente los acuerdos habidos tanto en la dimensión sacrificial de la Eucaristía como en la aceptación de la presencia real y verdadera de Cristo²⁷. Sin embargo, más adelante, el documento habla sobre las cuestiones que todavía necesitan ser mejor precisadas para llegar a un acuerdo doctrinal:

«Las afirmaciones de que la Eucaristía es “la real auto-oblación del Señor a su Iglesia” (*Eucaristía*, n. 8), y que el pan y el vino “se convierten en el Cuerpo y Sangre de Cristo” (*Eucaristía: Aclaración*, n.6) pueden ciertamente ser interpretadas en conformidad con la fe católica. Sin embargo, son insuficientes para suprimir toda ambigüedad con relación al modo de la presencia real, debida a un cambio sustancial en los elementos. La Iglesia católica sostiene que Cristo en la Eucaristía se hace presente sacramental y sustancialmente, cuando bajo las especies de pan y de vino estas realidades terrenas se transforman en la realidad de su Cuerpo y Sangre, alma y divinidad»²⁸.

26 La Iglesia es vista como el lugar donde se hacen presentes las riquezas que Dios nos ha regalado. Ella nos da a conocer el misterio de Cristo, y a la vez lo encarna, puesto que es cuerpo de Cristo. Dentro de la Iglesia, los fieles participan del único Cuerpo de Cristo mediante la fracción del pan. En definitiva, se señala a la Iglesia como medio necesario querido por Dios para la comunión de los hombres con Dios y entre sí (cfr. *ibid.*, 17, en GM II, 27).

27 Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y PONTIFICIO CONSEJO PARA LA UNIDAD, *Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I*, en GM II, 793-794.

28 *Ibid.*, en GM II, 798.

Está claro que la *Respuesta a la Relación Final* echa en falta una formulación más precisa sobre el modo de presencia de Cristo en la Eucaristía, que no pueda ser interpretada como una consustanciación²⁹.

Aclaraciones sobre ciertos aspectos de los acuerdos sobre Eucaristía y Ministerio de la ARCIC I (1993)

Este documento fue publicado por la ARCIC II, en respuesta al requerimiento que se hacía en el documento *Respuesta Católica a la Relación Final de la ARCIC I*, de 1991, comentado en el apartado anterior. Uno de los cuatro puntos sobre los que se había requerido una mayor precisión para llegar a un acuerdo doctrinal sobre la Eucaristía es el relativo a la presencia sacramental y sustancial de Cristo bajo las especies de pan y vino, cuya realidad es cambiada en la del cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad de Nuestro Señor³⁰.

ARCIC II examinó la enseñanza del Concilio de Trento, recogida por el *Catecismo de la Iglesia católica*, y llegó a la conclusión de que en el Tridentino se afirmaba que el alma y la divinidad de Cristo están presentes junto con su cuerpo y su sangre, pero en ningún momento se hablaba de la conversión del pan y del vino en el alma y la divinidad del Señor. El alma está presente por natural concomitancia con el cuerpo y la sangre, y la divinidad está presente en virtud de la unión hipostática. Afirma además que, en la nota a pie de página de la *Relación Final*, ARCIC I deja claro que en ningún caso rechaza la creencia de que Dios, actuando en

²⁹ Esto ya había sido puesto de manifiesto por el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe cuando publicó sus *Observaciones a la Relación Final* en 1982, como se señaló más arriba.

³⁰ Cfr. ARCIC II, *Clarifications of certain aspects of the agreed statements on Eucharist and Ministry*, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_199309_clarifications-arcici_en.html. Los otros tres puntos hacían referencia al vínculo esencial del memorial eucarístico con el único sacrificio de Cristo, que se hace presente sacramentalmente; a la naturaleza propiciatoria del sacrificio eucarístico que puede ser ofrecido también por los difuntos; y a la adoración de Cristo en el sacramento reservado.

la Eucaristía, efectúa un cambio en la realidad íntima de los elementos³¹.

El presente documento desea clarificar las afirmaciones de la *Relación Final* para que no sean interpretadas de manera ambigua, y hace un esfuerzo por sujetarse a lo que el Concilio de Trento enseñó sobre la presencia real, verdadera y sustancial de Cristo en la Eucaristía³². Sin embargo, ARCIC II no es totalmente preciso cuando afirma que Pablo VI considera legítimo expresar con nuevas palabras lo que ocurre en la conversión eucarística, con tal de que digan lo mismo que el término «transustanciación» quiere expresar; tan solo quería manifestar la fundante dimensión ontológica sobre la simbólica y significativa³³. Por último hemos de

31 «The Holy See's *Response* gladly recognises our agreement with regard to the real presence of Christ [...]. It only asks for some clarification to remove any ambiguity regarding the mode of the real presence. The *Response* speaks of the earthly realities of bread and wine being changed into "the reality of his Body and Blood, Soul and Divinity". In its preparatory work the Commission examined with care the definition of the Council of Trent (DS 1642, 1652), repeated in the *Catechism of the Catholic Church* (1992) (n. 1376). Though the Council of Trent states that the Soul and Divinity of Christ are present with his body and blood in the eucharist, it does not speak of the conversion of the earthly realities of bread and wine into the Soul and Divinity of Christ (DS 1651). The presence of the Soul is by natural concomitancia and the Divinity by virtue of the hypostatic union. The *Response* speaks of a 'substantial' presence of Christ, maintaining that this is the result of a substantial change in the elements. By its footnote on transubstantiation the Commission made clear that it was in no way dismissing the belief that "God, acting in the eucharist, effects a change in the inner reality of the elements"... and that a mysterious and radical change takes place» (*ibid*).

32 «Paul VI in *Mysterium Fidei* (AAS 57, 1965) did not deny, the legitimacy of fresh ways of expressing this change even by using new words, provided that they kept and reflected what transubstantiation was intended to express. This has been our method of approach. In several places the *Final Report* indicates its belief in the presence of the living Christ truly and really in the elements. Even if the word "transubstantiation" only occurs in a footnote, the *Final Report* wished to express what the Council of Trent, as evident from its discussions, clearly intended by the use of the term» (*ibid*).

33 Transcribimos el pasaje de la encíclica *Mysterium fidei* al que ARCIC II hace referencia, en el cual se puede apreciar cuál era la mente de Pablo VI al hablar de esta cuestión: «Efectivamente, aunque se salve la integridad de la fe, es también necesario atenerse a una manera apropiada de hablar no sea que, con el uso de palabras inexactas, demos origen a falsas opiniones —lo que Dios no quiera— acerca de la fe en los más altos misterios [...]». La norma, pues, de hablar que la Iglesia, con un prolongado trabajo de siglos, no sin ayuda del Espíritu Santo, ha establecido, confirmándola con la autoridad de los concilios, norma que con frecuencia se ha convertido en contrasena y bandera de la fe ortodoxa, debe ser religiosamente observada, y nadie, a su propio arbitrio o so pretexto de nueva ciencia, presume cambiarla [...]. Del mismo modo no se puede tolerar que cualquiera pueda atentar a su gusto contra las fórmulas con que el Concilio Tridentino ha propuesto la fe del misterio eucarístico [...]». Verdad es que dichas

señalar que este texto afirma que la presencia real de Nuestro Señor Jesucristo continúa tras la celebración eucarística. ARCIC II reconoce que algunos teólogos anglicanos tienen dificultades con ciertas devociones eucarísticas llevadas a cabo por los fieles católicos, porque a su juicio pueden oscurecer la verdadera finalidad de la Eucaristía. Sin embargo, la Comisión asegura que esos autores no niegan la permanencia de la presencia real y verdadera de Cristo en el Santo Sacramento³⁴.

Aportaciones de IARCCUM y ARCIC III

En 2000, el arzobispo de Canterbury, George Carey, y el presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, el cardenal Edward Cassidy, convocaron una conferencia en Canadá para discernir acerca del progreso realizado por las conversaciones teológicas entre católicos y anglicanos, comenzadas hacía cuarenta años. Allí nació la Comisión Internacional Anglicana – Católico Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM). Esta nueva Comisión publicó en 2007 un documento titulado *Creciendo juntos en la Unidad y la Misión*. Este documento, al describir cómo ambas Iglesias sostienen una fe común, dedica un apartado a la Eucaristía. En el texto se afirma que tanto anglicanos como católicos profesan que la comunión visible con el cuerpo de Cristo, comenzada en el Bautismo, es alimentada,

fórmulas se pueden explicar más clara y más ampliamente con mucho fruto, pero nunca en un sentido diverso de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe permanezca intacta la verdad de la fe» (PABLO VI, Enc. *Mysterium fidei*, 3: AAS 57 (1965), 757-758).

34 «Reservation of the Blessed Sacrament is practised in both our churches for communion of the sick, the dying and the absent. The fear expressed in the *Response* that a real consensus between Anglicans and Roman Catholics is lacking concerning the adoration of Christ's sacramental presence requires careful analysis. Differences in practice do not necessarily imply differences in doctrine, as can be seen in the case of East and West [...]. Obviously the distinction between faith and practice is especially pertinent here. We recognized the fact that some Anglicans find difficulty with these devotional practices because it is feared that they obscure the true goal of the sacrament. However, the strong affirmation that "the Christ whom we adore in the Eucharist is Christ glorifying the Father" (*Elucidations*, 8) clearly shows that in the opinion of the authors of the document there need be no denial of Christ's presence even for those who are reluctant to endorse the devotional practices associated with the adoration of Christ's sacramental presence» (*ibid.*).

profundizada y expresada en la Eucaristía, cuando los fieles comen y beben el cuerpo y la sangre de Cristo³⁵.

La Comisión señala que hay acuerdo en considerar que en la celebración el único sacrificio de Cristo se hace presente a nosotros³⁶. Seguidamente, el documento trata sobre la fe común de anglicanos y católicos en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y afirma que la real comunión con Cristo muerto y resucitado presupone su verdadera presencia. Son citadas la *Declaración* de Windsor (1971) y la *Aclaración* de Salisbury (1979):

«41. Anglicanos y católicos creemos en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La comunión real con Cristo crucificado y resucitado presupone su presencia real, la cual es “eficazmente significada por el pan y el vino, los cuales, en este misterio, se convierten en su cuerpo y su sangre” (*Doctrina sobre la Eucaristía*, 6)»³⁷.

Por otro lado, el texto declara que la presencia real de Cristo en la Eucaristía no depende de la fe individual del creyente, sino del poder del Espíritu Santo, a quien la Iglesia invoca en la liturgia para recibir la donación real del mismo Señor. La fe, sin embargo, es necesaria para que pueda darse un verdadero encuentro personal con Cristo. Se afirma que el pan y el vino se convierten sacramentalmente en el cuerpo y la sangre de Cristo para que la comunidad cristiana pueda pasar a ser más verdaderamente lo que realmente es: el cuerpo de Cristo³⁸.

35 «The visible communion of Christ's body, entered through baptism, is nourished, deepened, and expressed in the eucharistic communion when believers eat and drink and receive the body and blood of Christ. When his people are gathered at the Eucharist to commemorate Christ's saving acts for our redemption, he makes present and effective among us the eternal benefits of his victory and elicits and renews his people's response of faith, thanksgiving and self-surrender. The identity of the Church as Christ's body is expressed and visibly proclaimed by its being centred in the partaking of Christ's body and blood in the Eucharist» (IARCCUM, *Growing together in Unity and Mission*, 39, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20070914_growing-together_en.html).

36 Cfr. *ibid.*, 40.

37 «41. Anglicans and Catholics believe in the real presence of Christ in the Eucharist. The real communion with Christ crucified and risen presupposes his true presence, which is “effectually signified by the bread and wine which, in this mystery, become his body and blood.” (Eucharistic Doctrine, 6)» (*ibid.*, 41). La traducción de la cita en el texto principal es nuestra.

38 Cfr. *ibid.*, 42.

En 2011 comenzó a trabajar ARCIC III. Hasta la fecha solamente ha aprobado un documento, en 2018, titulado *Caminando juntos por el camino: aprendiendo a ser Iglesia – Local, Regional y Universal*. El texto afirma que la comunión eclesial alcanza su plenitud en la celebración de la Eucaristía, donde se hace presente sacramentalmente el entero misterio de salvación, y donde el Señor muerto y resucitado se nos ofrece, instruyéndonos con su Palabra y alimentándonos con su mismo ser. Se pone en conexión la presencia de Cristo en la Eucaristía con la comunión de la Iglesia³⁹. En la misma línea, se afirma que, en la Eucaristía, la Iglesia encuentra a Cristo y se revela a sí misma. Efectivamente, la participación eucarística no es algo individual sino eclesial: todos los que participamos en el cuerpo y en la sangre de Cristo nos hacemos un solo cuerpo con Él. Porque Cristo, resucitado y ascendido al cielo, está presente en la Eucaristía, y así reside de continuo en su Iglesia⁴⁰. Por último, el texto asegura que la Eucaristía intensifica el deseo de unidad entre los cristianos, pues anhelamos compartir una misma mesa en torno al Señor⁴¹.

Al finalizar nuestro recorrido por los diálogos teológicos entre anglicanos y católicos, queremos recordar que el papa

39 «We believe that “in the whole action of the eucharist ... the crucified and risen Lord, according to his promise offers himself to his people” (ED §3). The entire celebration of the eucharist makes “sacramentally present the whole mystery of salvation” (ED §7). Here, through the power of the Spirit, Christ instructs us with his Word and feeds us with his very self. For both traditions, to participate in the eucharist is to be nourished by and taken more deeply into Christ’s own life: “Its purpose is to transmit the life of the crucified and risen Christ to his body, the Church, so that its members may be more fully united with Christ and with one another” (ED §6)» (ARCIC III, *Walking together on the Way*, 58, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20180521_walking-together-ontheway_en.pdf).

40 «59. As in baptism, eucharistic participation in Christ is not merely individualistic but is necessarily collective and eclesial: ‘The cup of blessing that we bless, is it not a sharing [koinonia] in the blood of Christ? The bread that we break, is it not a sharing [koinonia] in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread’ (1 Cor 10.16–17). The eucharist celebrates and affirms the traditional understanding of the identity of the entire Church as born from the blood (signifying the eucharist) and water (signifying baptism) that flowed from the side of the crucified Christ (Jn 19.34). Furthermore, the risen and ascended Christ, present in the eucharist, always resides within the Church which is his Spirit-filled, charism-endowed body (1 Cor 12–14). In the eucharist, the Church both meets Christ and is there disclosed to itself» (*ibid.*, 59).

41 Cfr. *ibid.*, 60-61.

Francisco y el arzobispo de Canterbury Justin Welby firmaron una *Declaración Conjunta* el 5 de octubre de 2016 en la cual se alegraban por el trabajo teológico conjunto realizado por la AR-CIC, que ha permitido el progreso en un entendimiento común de la fe profesada. El papa y el arzobispo de Canterbury daban gracias a Dios por los cincuenta años de amistad entre católicos y anglicanos, comenzados en Roma, con el encuentro entre el Pablo VI y el arzobispo Michael Ramsey⁴².

Dos aproximaciones

Una vez visto el problema que subyace, abordemos algunas perspectivas particulares para profundizar en posibles explicaciones. En primer lugar, Elisabeth Ascombe (1919-2001), catedrática de ética filosófica de la Universidad de Cambridge, escribió en 1992 una profundización sobre la presencia eucarística de interés, teniendo en cuenta también sus orígenes anglicanos⁴³. Aludía en primer lugar al *nexus mysteriorum*: «La adoración que aprendemos a tributar en la consagración lleva consigo implícitamente la creencia en la divinidad y en la resurrección del Señor. Y si creemos en su divinidad y en su resurrección, entonces debemos adorar lo que está allí sobre el altar»⁴⁴. Divinidad y resurrección como claves interpretativas, por tanto.

Cuando hablamos de transustanciación, añade, «las palabras de Cristo, por el poder otorgado al sacerdote que las usa en su lugar, han cambiado el pan de tal manera que no sigue estando

42 Cfr. FRANCISCO y WELBY, J., *Declaración Conjunta*, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20161005_dichiarazione-comune_en.html. En dicho encuentro constataban también que se abren nuevos desafíos para lograr la plena unidad tan deseada, como son los relativos a la ordenación de mujeres y a las cuestiones más recientes relacionadas con la sexualidad humana. Sin embargo, continuaban, esas diferencias no deben impedir el mutuo reconocimiento como hermanos que son capaces de reunirse en la alabanza y en la oración a Dios, puesto que compartimos una fe común, y un acuerdo sustancial sobre el contenido de dicha fe. Además, debe ofrecerse al mundo un testimonio común con el trabajo conjunto a favor de la entera humanidad, buscando la paz y la convivencia y velando especialmente por los más débiles.

43 «Sobre la transustanciación», *Scripta Theologica* 24 (1992/2) 603-611.

44 *Ibid.*, 604.

ahí (ni la materia de la que estaba hecho), sino que –en su lugar– está el cuerpo de Cristo»⁴⁵. Insiste así en que no se trata sin más de «una figura del lenguaje», ni al «modo “dimensivo” de estar en un lugar», siguiendo así la doctrina del *illocaeter*. En efecto, «considerado dimensivamente, un millar de tales lugares diversos [donde Jesucristo está realmente presente] puede ser comparado a un millar de trozos de espejo, de los que cada uno refleja un solo cuerpo completo, que es mucho mayor que cualquier de ellos pero que no se desplaza dimensivamente» o localmente. Cuando miramos a un determinado lugar donde está Jesús-Eucaristía estamos mirando al «lugar donde *Eso* está: un lugar en el cielo». La dimensión escatológica vuelve a ser así una referencia y una clave de interpretación⁴⁶.

De modo parecido Catherine Pickstock (n. 1952), filósofa y teóloga anglicana del *Enmanuel College* de Cambridge, ofreció en 1997⁴⁷ una profundización sobre el concepto de transustanciación «más allá de la presencia y de la ausencia», pues «el signo eucarístico es capaz de burlar la distinción entre ausencia y presencia, entre muerte y vida»⁴⁸. Tras aludir al origen litúrgico de la Iglesia, señalaba que «la prelación de lo “real” sobre lo meramente “simbólico” genera la tendencia a concebir la Eucaristía como un signo que oculta un significado que también está presente». Ambas

45 *Ibid.*, 605.

46 *Ibid.*, 606. A lo que añade más adelante: «parecía como si solo la creencia católica fuera extravagante, ¡mientras que los protestantes tenían un proceso completamente razonable de comer *simbólicamente* el cuerpo de Cristo y beber su sangre!» (*ibid.*, 608). Tras despejar la duda de una doctrina con contenido de tipo antropofágico, Ascombe recordaba la naturaleza también simbólica de la Eucaristía, pero que ha de culminar en una presencia real: «si comiéramos su cuerpo solo simbólicamente (y no realmente), nuestra acción sería el símbolo de un símbolo, mientras que si comiésemos literalmente su cuerpo, nuestra acción sería un símbolo directo» (*ibid.*, 609).

La filósofa de Cambridge rechazaba así de igual modo el concepto de transignificación aislado de la transustanciación. Así, el significado de «esto es mi cuerpo» es distinto de las afirmaciones jesuanas «yo soy el camino» o «yo soy la vida». Termina en fin la filósofa analítica de Cambridge aludiendo a la eclesiología eucarística, que sin embargo se mantiene a nivel metafórico: «El “cuerpo místico de Cristo”, que llamamos la Iglesia, es un *cuerpo* en figura o metáfora» (*ibid.*, 610).

47 *After writing: On the liturgical Consummation of Philosophy*, Hoboken: Wiley-Blackwell 1997; tr. esp.: *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder 2005.

48 *Ibid.*, 333.

dimensiones –simbólica y ontológica– han de considerarse pues de modo inseparable. De aquí pasa la filósofa del lenguaje a defender el término transustanciación, bastante ausente – como hemos visto– en la tradición anglicana, «porque la Eucaristía pasa a ser verdaderamente decadente cuando se hipostatiza como una cosa o un signo separado de la acción eclesial y extática»⁴⁹, es decir, cuando se debilita ontológicamente o cuando se separa de la acción litúrgica y eclesial. Se trata por tanto de una presencia viva y personal.

Pretende así expresar el contenido de las palabras de Jesús («esto es mi cuerpo») con categorías y términos contemporáneos. La doctrina de la transignificación supondría, por el contrario, una subjetivización de la presencia eucarística. Para Pickstock, la clave estaría en no separar ser y tiempo (o sujeto), pues –superando una interpretación dialéctica– aquel podría revelarse en este. Esa presencia manifestada en la transustanciación ha de relacionarse con un acontecimiento anterior, con el que la autora quiere evitar quedar prisionera de las categorías heideggerianas o nihilistas en última instancia⁵⁰.

La fórmula de la transustanciación expresa pues que hay una presencia del mismo Cristo, al mismo tiempo que una ausencia de su propia apariencia. «Puede mirarse el pan por igual con certeza y con incertidumbre: con la incertidumbre que se deriva de la discontinuidad empírica absoluta entre cuerpo y pan, entre sangre y vino; y con la certeza absoluta de fe que juzga que el cuerpo de Cristo está presente y es inseparable del pan y del vino»⁵¹. Es lo que Pickstock llama «escepticismo eucarístico», tan lejano tanto del racionalismo como del nihilismo. Al mismo tiempo recuerda la dimensión igualmente simbólica de las especies eucarísticas: «Es necesario que su carácter de cosas limitadas se disloque, que señalen más allá de ellas mismas de manera significativa». En efecto, «como

49 *Ibid.*, 335.

50 *Ibid.*, 336.

51 *Ibid.*, 338.

cosas, el pan y el vino ocultan el cuerpo y la sangre, pero como signos los revelan»⁵².

La teóloga inglesa revisa aquí de nuevo la doctrina tomista de la transustanciación, posterior sin embargo en el magisterio eclesiástico. «Quedan solo las apariencias de pan y de vino, ya que se sustentan ahora en una contingencia pura», dice reformulando la doctrina del *sine subjecto*. Son «accidentes de libre flotación», que «se sostienen por su participación como cosas creadas concretas y contingentes del *esse* del cuerpo humano transfigurado divinamente al que están unidos»⁵³. Extiende igualmente las consecuencias al ámbito lingüístico y afirma de modo profundo y sugerente: «las palabras de la consagración “esto es mi cuerpo”, lejos de ser problemáticas en cuanto a su significado, *son las únicas palabras que tienen realmente significado, y prestan ese significado a las palabras restantes*»⁵⁴. La presencia eucarística se convertiría así en el analogado principal de cualquier otra presencia real, en continuidad con la analogía del ser presente en las cosas creadas.

Y de esta manera pasamos de la dimensión simbólica a la metabólica propia de la presencia real: «La fusión pan/cuerpo es un caso de signo tan extremo que no es ya signo sino que hace que todos los demás signos existan. Esta fusión es una “cosa” no un signo, pero se convierte en signo al sernos dada»⁵⁵. Ambas dimensiones –simbólica y ontológica– resultan simultáneas e inseparables. La condición de don la convierte también en símbolo y recuerdo de su presencia contenida en las especies eucarísticas, expresa la teóloga de modo compatible con la semiótica de la representación significativa. «La transustanciación salva el significado del signo (y nuestra percepción común de que *hay* significado) porque los elementos de la incertidumbre permanecen pero se identifica con una presencia corporal»⁵⁶.

52 *Ibid.*, 339-340.

53 *Ibid.*, 341.

54 *Ibid.*, 344. El subrayado es de la autora.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, 345.

Rechaza una vez más una semiótica con trasfondo nihilista («sin fe, Derrida está en lo cierto»), mientras propone un desarrollo logocéntrico. Fundamenta en fin toda esta aparente paradoja metafísica en el misterio de la resurrección: «el cuerpo resucitado es un cuerpo completamente *impartido*, transmutado en una serie de signos»⁵⁷. En la resurrección de Jesucristo no solo se resuelve el imposible nudo entre tiempo y eternidad, sino entre la presencia y la ausencia que hemos señalado. He aquí la clave. En definitiva, Pickstock viene a decir que la transustanciación podría así ser reformulada, en íntima sintonía con Tomás de Aquino (no habla del Lateranense IV ni de Trento), según modernas categorías filosóficas, sin por eso renegar de otras formulaciones anteriormente formuladas.

Dos años más adelante⁵⁸, la teóloga de Cambridge nos volvía a ofrecer una nueva profundización sobre el tema, en la que también confrontaba fuentes posmodernas, deconstruccionistas y de todo tipo, que sin embargo pretende trascender y superar en una línea ontológica. Partiendo en este caso de Pascal, propone situar el problema dentro de su «paisaje» (*landscape*); afronta y confuta así la visión puramente simbólica de origen calvinista, que entiende el «esto es mi cuerpo» en sentido exclusivamente metafórico. Pascal pretendía así superar el nominalismo y el empirismo. En efecto, siguiendo esta pista, Pickstock propone encontrar «la mayor inagotabilidad de significado» y superar «el problema de la pura indeterminación de sentido». Aplica entonces la categoría derrideana de *différance*, que trascendería lo simbólico y apuntaría a una presencia, que sin embargo nunca llegaría del todo; pero a la vez pretende recalcar en el término «transustanciación», en el que se unen «presencia y ausencia, vida y muerte, continuidad y discontinuidad».

Además, la teóloga de Cambridge recuerda con De Lubac que la Eucaristía es inseparable de la Iglesia, idea en la que insiste con frecuencia. Y sintetiza más adelante: «En resumen, la clave para

⁵⁷ *Ibid.*, 348.

⁵⁸ «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», *Modern Theology* (April 1999) 159-180.

superar la dicotomía entre ausencia y presencia en la Eucaristía está en la “lógica” –si se puede utilizar este término– del *mysterio* el cual, según las disputas (*negotiations*) patristicas en torno a la palabra *mysterion*, implica una *aportación (arrival)* positiva pero no fetichista en la que los signos participan esencialmente, sin agotar, en lo que contiene tal misterio en virtud de una plenitud trascendente que integra a la perfección presencia y ausencia»⁵⁹.

Simbolismo y ontologismo se unen en el misterio eucarístico, el cual ofrece a su vez signos de presencia y ausencia. El problema reside sin embargo –intentamos comprender– en si la afirmación de la presencia real por antonomasia resulta suficientemente clara y explícita (prioritaria), superando el ámbito de lo meramente simbólico. En cualquier caso, Pickstock insiste en relacionar lo simbólico y lo real, buscando una complementariedad entre ambos, como lo son el cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico de Cristo, donde el primero supone una presencia «mística» y el segundo es una presencia real por antonomasia. «Por tanto, subrayando el contexto *eclesial y relacional* de la Eucaristía, y su carácter como *acción* lingüística y significativa (más que una presencia extralingüística) uno puede empezar a superar la lógica del signo secular derrideano»⁶⁰.

59 *Ibid.*, 163.

60 *Ibid.*, 164. Recuerda así que la presencia eucarística está íntimamente unida a la acción memorial, si bien no se limita a esta. Tiene también una ineludible dimensión ontológica. Por eso la transignificación –tomada en sí misma y aislada– resulta insuficiente. En el caso de la transustanciación, pregunta: ¿supone un *approach* fideísta que olvida los sentidos? ¿Debemos negar las evidencias que proceden de nuestras percepciones?, ¿o más bien superar un mero sensorialismo y psicologismo con una razón ampliada por la fe? Dado el escepticismo dominante, la propuesta de la transustanciación supone todavía un desafío, pues existe «una discontinuidad y una ruptura entre el pan y el Cuerpo, y el vino y la Sangre».

«Además, las apariencias de pan y de vino no suponen meras ilusiones», pues constituyen indicadores de su presencia. «Por medio de la recepción creyente de la Eucaristía, podemos apreciar estos elementos (*sorroundings*) como posibles vehículos de lo divino. [...] Si el pan y el vino pueden ser vehículos para los divinos Cuerpo y Sangre, entonces hemos de asumir que nada es de modo exhaustivo como parece». Por eso es necesario un «escepticismo bueno (*benign*) sostenido por la fe» en una presencia escondida de Cristo entero, «que podría vencer del todo al más amenazador de los escepticismos filosóficos» (*ibid.*, 165).

En este sentido, encontramos un contraste equilibrado entre creer lo que nos viene por la fe, y desconfiar de lo que nos dicen los sentidos: *visus, tactus, gustus in te fallitur*,

La afirmación aparentemente absurda de «esto es mi cuerpo» viene justificada por el tono y el contexto íntimo y litúrgico en que es pronunciada. Participamos del acontecimiento fundante por medio de la palabra y el lenguaje: «somos *concelebrantes del acontecimiento* en cada palabra que decimos»⁶¹. Faltaría aquí sin embargo una referencia al contexto apostólico y sacramental en el que son pronunciadas estas palabras: no toda palabra tiene el mismo valor, poder o significado. La teóloga de la Escuela de Cambridge realiza todo un desarrollo en la línea de la filosofía del lenguaje, no siempre fácil de seguir, en el que explica que el sacerdote dice «esto es mi cuerpo» (y no dice: «este pan no es pan») ante algo que se presenta como pan «de modo manifiesto». Aquí el juego del lenguaje se convierte en algo contraintuitivo, en un verdadero desafío para el propio conocimiento experiencial. Hace falta algo más: es necesario trascender las meras apariencias.

De aquí el salto necesario de lo fenoménico a lo sustancial, podríamos decir. Nos hace mirar hacia algo que trasciende nuestros sentidos y nos lleva a un conocimiento distinto. «Entonces, cuando el Aquinate afirma que la transustanciación ha actuado de tal manera que los accidentes del pan y del vino no obstante permanecen, se podría decir que se está remitiendo al uso peculiar de la gramática del lenguaje de este uso del nuevo testamento»⁶². «Transustanciación» sería sinónimo de «esto es mi cuerpo». Tal afirmación va en contra del *common sense* y apunta al milagro producido –afirma Peacock, remitiendo STh III, q. 80, a. 4 (aunque este texto se refiera a la recepción del sacramento en pecado)– por el «deseo» de la presencia, con lo que propone un acercamiento emocional a la realidad eucarística. En este sentido, resulta útil ver cómo la Eucaristía está íntimamente unida a los *human desires*, tal como viene expresado en la liturgia, si bien esto

resumía Tomás de Aquino. Las especies sacramentales serían como una señal que indicara «Londres», hacia una realidad realmente existente: la capital del Reino Unido. En el signo eucarístico se contendrían ambos: señalación y realidad señalada.

61 *Ibid.*, 167.

62 *Ibid.*, 168.

no implica desde luego que la presencia dependa exclusivamente de ellos⁶³.

Así, hemos de pasar por tanto de una *mimesis* litúrgica a una verdadera *anamnesis* sacramental (de la representación a la representación), en la que se actualiza y hace presente toda la pascua del Señor; es decir, hemos de trascender «una lógica narrativa de la imitación» hasta llegar a «una lógica metafísica de la participación» –de lo simbólico a lo real–, sin renunciar a ninguna de estas dos dimensiones. Se da así una elevación de nuestros sentidos y disposiciones para enfrentarnos al gran misterio; lo emocional se une con lo racional, y lo individual con lo social o comunitario. Pero es necesaria una acción añadida –venida de lo alto– para que el deseo se convierta en realidad: «para nosotros desear el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, según el Aquinate, debe ser algo no solo oculto, sino también –en cierta medida– ofrecido»⁶⁴.

Es interesante ver cómo esta autora aborda la cuestión no solo de modo racional y metafísico, sino también emocional y psicológico, planteando una unidad entre ambas dimensiones. Sin embargo, a veces da la impresión de una mayor insistencia en esta última dimensión; si bien queda clara la complementariedad, no siempre lo es la prioridad. Recuerda igualmente la teóloga anglicana de la *Radical Orthodoxy* que esta presencia solo puede darse gracias a un milagro, análogo al de la conversión del agua en vino en Caná, por el que se transforman también –de un modo igualmente análogo– todas las realidades humanas. Apunta también aquí de nuevo Pickstock a la teoría tomista del *sine subiecto*, a pesar de ser esta una explicación que no está contenida en la fe de la Iglesia. Más bien los accidentes subsisten en Dios, en Cristo, en su sustancia. En fin, siguiendo a Agustín, recuerda que la Eucaristía es alimento que nos transforma en sí mismo: «somos incorporados a la comida»⁶⁵.

63 Cf. *ibid.*, 168-170. Además en STh III, q. 75, a. 1, Tomás de Aquino habla de que solamente por la fe podemos conocer que, en la Eucaristía, Cristo está realmente presente, lo cual Pickstock entiende como el deseo de Dios.

64 *Ibid.*, 172.

65 *Ibid.*, 175.

A pesar de ser tan solo explicaciones privadas, estos y otros acercamientos –un tanto provocadores en ámbito anglicano– podrían suponer una nueva oportunidad para el diálogo ecuménico en sede teológica. ¿Entendemos bien el concepto de transustanciación como una transliteración de las palabras del Señor: «esto es mi cuerpo»?; he aquí la cuestión propuesta. Ambas partes hemos de realizar un nuevo esfuerzo de comprensión. El tiempo, la paciencia y la esperanza juegan a favor de una eventual profundización mutua, y también una cierta dosis de «escepticismo bueno» –un tanto británico– que dejaría las ventanas abiertas al misterio. Así, para terminar esta propuesta, podríamos recordar las palabras de alguien que dio el paso necesario para situar el problema en sus justas dimensiones. En la Inglaterra del siglo XIX san John Henry Newman (1801-1890) afirmaba al referirse al concepto de la transustanciación:

«Hay quienes dicen que la doctrina de la transustanciación es difícil creer [...]. Concedo que sea *difícil y hasta imposible de imaginar*; pero ¿por qué ha de ser difícil de creer? [...] Yo no puedo probar ese misterio, no puedo decir cómo es; pero me pregunto: ¿por qué no podría ser así?, ¿qué lo impide?, ¿qué sé yo de la sustancia y la materia? Lo mismo exactamente que los más grandes filósofos: nada en absoluto. [...]». La doctrina católica deja a un lado los fenómenos. No dice que los fenómenos desaparezcan; dice, por el contrario, que permanecen; dice [además] que estos fenómenos se dan a la vez en varios lugares. Trata de lo que nadie sobre la tierra sabe una palabra: sobre las mismas sustancias materiales»⁶⁶.

Pablo Blanco Sarto – Óscar Garza Gaincoa
Universidad de Navarra
pblanco@unav.es

66 J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (1864), Encuentro, Madrid 1977, 188; subrayado nuestro. En respuesta a la confutación de Fausset de la doctrina eucarística contenida en los *Remains* de Froude y en algunos tratos, Newman escribió en 1838 «A Letter to the Rev. Fausset on certain points of faith and practice on Mr. Froude statements concerning the Holy Eucharist», en *The Via Media of the Anglican Church*, Longmans, Green, and Co., London-New York-Bombay and Calcutta 1908, II, 187-250. «Without limiting our Lord's presence to the consecrated elements, it seems nothing but the truth to say that they are His immediate antecedents; so what whoever in faith receives them, at once and without assignable medium, is gifted with His Presence who is on God's right hand. As the breath is the immediate forerunner of the voice, as the face is the image of the soul, as a garment marks a bodily presence, so, I conceive, the elements are the antecedents of His Body and Blood...» (*ibid.*, 230-231).

SUMARIO

En estas líneas abordamos lo que ha sido llamado el *punctum dolens* del diálogo teológico sobre la Eucaristía entre anglicanos y católicos. La cuestión de la presencia real es abordada una y otra vez en los documentos ecuménicos, intentando hacer frente a la condena anglicana de la doctrina de la transustanciación. Analizamos pues este tema particular en el diálogo oficial anglicano - católico-romano a lo largo de los distintos documentos surgidos a partir del Vaticano II. Terminamos en fin el presente estudio con un acercamiento a este difícil tema a dos profesoras de Cambridge (Ascombe, Pickstock), que tal vez ofrecen nuevas esperanzas en el diálogo sobre la naturaleza de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía.

Palabras clave: Diálogo, Eucaristía, Presencia real, Transustanciación.

ABSTRACT

In these lines we address what has been called the *punctum dolens* of the theological dialogue on the Eucharist between Anglicans and Catholics. The question of the real presence is mentioned again and again in the ecumenical documents, trying to face the Anglican condemnation of the doctrine of transubstantiation. We therefore analyze this particular topic in the official Anglican - Roman Catholic dialogue along the different documents that emerged from Vatican II. Finally we finish the present study to this difficult topic with an approach to two Cambridge women (Ascombe, Pickstock), which perhaps offer new hope in the dialogue about the nature of the presence of Jesus Christ in the Eucharist.

Keywords: Dialog, Eucharist, Real Presence, Transubstantiation.

LA VIDA RELIGIOSA OPORTUNIDAD ECUMENICA Relectura de J-M.R. Tillard

INTRODUCCIÓN

¿La vida religiosa nos parece hoy una oportunidad ecuménica? Para empezar debemos indicar los límites del intento de contestar a la pregunta que nos planteamos al principio de este artículo. Se trata de un mero esfuerzo de resaltar el sentido de los conceptos del tema, para entender el contenido de cada concepto y todos en su conjunto, para fijarnos bien en lo que toca explicar.

Vida religiosa:

La vida religiosa que conviene llamar *sequela Christi*, es una de las formas de la vida cristiana que se propone, en toda libertad, para convertir la ley del Evangelio en norma interna de la vida. *Perfectae caritatis* ofrece una definición amplia en cuanto a esa forma de vida cristiana:

“Ya desde los orígenes de la Iglesia hubo hombres y mujeres que se esforzaron por seguir con más libertad a Cristo por la práctica de los consejos evangélicos y, cada uno según su modo peculiar, llevaron una vida dedicada a Dios, muchos de los cuales, bajo la inspiración del Espíritu Santo, o vivieron en la soledad o erigieron familias religiosas a las cuales la Iglesia, con su autoridad, acogió y aprobó de buen grado. De donde, por designios divinos, floreció aquella admirable variedad de familias religiosas que en tan gran manera contribuyó a que la Iglesia no sólo estuviera equipada para toda obra buena (Cf. Tim., 3,17) y preparada para la obra del ministerio en orden a la

edificación del Cuerpo de Cristo, sino también a que, hermo­seada con los diversos dones de sus hijos, se presente como esposa que se engalana para su Esposo, y por ella se ponga de manifiesto la multiforme sabiduría de Dios¹.

Oportunidad:

Entendemos el concepto oportunidad con referencia a lo que es oportuno. En efecto, oportuno, se aplica a lo que se hace o sucede en el tiempo, lugar o circunstancia a propósito o conveniente. De allí, podemos hablar de lo que sucede como una oportunidad, para actuar, cumplir, intervenir en una situación que acontece en un tiempo dado.

De este modo, la reaparición de las formas de vida religiosa en su forma de vida comunitaria, en el protestantismo, se presenta hoy como una oportunidad. En el sentido que este acontecimiento puede proporcionar ayuda y fortalecer el proceso ecuménico entre los hermanos separados, en la búsqueda compartida de la unidad de los cristianos que queremos lograr. Es decir, las circunstancias nos ponen delante de esa dichosa oportunidad.

Ecuménica:

Se refiere al ecumenismo²: es el movimiento específico que intenta acercar a las confesiones cristianas, cuyo objetivo es lograr la unidad de ellas. El esfuerzo para restablecer la unidad se realiza acerca de la doctrina, del aspecto jurídico y también de la comunión en los sacramentos.

Consideramos en este artículo a la vida religiosa como uno de los elementos que favorece el proceso de acercamiento de las confesiones cristianas, con el fin de lograr la unidad entre ellas. Así mismo, la vida religiosa se convierte en una oportunidad ecuménica.

1 PC, 1.

2 El ecumenismo moderno nació al principio del siglo pasado en el seno de las Iglesias protestantes y obtuvo sus bases en la Conferencia de Oxford de 1937. En 1948 se creó en Amsterdam el Consejo Mundial de Iglesias (World Council of Churches), en el que participaron unas 330 comunidades cristianas de más de 100 países, comprendidas todas las ortodoxas y la mayoría de las protestantes. Debido a la cuestión de la primacía jerárquica papal, la Iglesia católica no forma parte de dicho Consejo, aunque colabora con él desde 1968. Después del Concilio Vaticano II se produjeron avances. Cfr. *Gran Enciclopedia Plañeta*, Vol.VII, Col. 2, 3480-3481.

En este artículo, se pretende poner de manifiesto el hecho de que la vida religiosa, comprendida como forma de vida religiosa, es una oportunidad en el camino de la unidad de las Iglesias. Para demostrar lo que se pretende, este artículo se divide en tres puntos, a parte de esa introducción y la conclusión.

Primero, el estado de la cuestión que recoge las informaciones sobre el tema. Segundo, presentamos la comprensión de Tillard al respecto de la reaparición de la vida religiosa en el protestantismo. Tercero, recogemos la novedad de la oportunidad ecuménica de la vida religiosa.

Estado de la cuestión

La presencia de la vida religiosa como forma de la vida cristiana en las Iglesias protestantes tiene una historia bastante larga e interesante. Ellas son pioneras en las iniciativas para la búsqueda de la unidad perdida entre cristianos. Es verdad que la Iglesia católica entró como observador más tarde, pero desde el Concilio Vaticano II participó sin ser miembro como tal del World Council of Churches (en siglas WCC).

De este modo, conviene aludir a la Exhortación postsinodal *Vida consagrada* en sus números de 100 a 102, en los cuales se recomienda el diálogo con todos. En efecto, los Padres sinodales apuntaban a la necesidad y urgencia primero de reconocer la presencia de la vida religiosa en las Iglesias hermanas. Lamentaron también las heridas que dejaron aquella ruptura, sobre todo llamando a la unidad:

“La oración de Cristo al Padre antes de la Pasión, para que sus discípulos permanezcan en la unidad (cf. Jn 17, 21-23), se prolonga en la oración y en la acción de la Iglesia. ¿Cómo no han de sentirse implicados los llamados a la vida consagrada? En el Sínodo se ha percibido claramente la herida de la desunión todavía existente entre los creyentes en Cristo, y la urgencia de orar y de trabajar en la promoción de la unidad de todos los cristianos. La sensibilidad ecuménica de los consagrados y consagradas se reaviva también al constatar que el monacato se conserva y florece en otras Iglesias y Comunidades eclesiales, como es el caso de las Iglesias orientales, o que se

*renueva la profesión de los consejos evangélicos, como en la Comunión anglicana y en las Comunidades de la Reforma*³.

La Iglesia considera que la vida religiosa tiene la misión de comprometerse en el campo del diálogo por el camino de fomentar la unidad perdida entre hermanos. Ello en virtud de la misma semilla que se presenta tanto en el monacato y las nuevas formas de vida religiosa observadas en las Iglesias de Reforma.

De allí, se destaca la preocupación que se requiere defender en este artículo, de tomar la vida religiosa como punto de acercamiento entre las Iglesias hermanas, según la perspectiva de Tillard. Esa es la oportunidad ecuménica que lograr, desde la perspectiva de la vida religiosa como forma de vida cristiana.

Resulta oportuno subrayar que la literatura sobre la presencia de la vida religiosa en las Iglesias de la Reforma abunda⁴, la descubrimos a lo largo del desarrollo de este artículo. Aunque la mayoría son ensayos, meramente esbozo de un tema que requiere todavía más camino por delante. Tillard, como teólogo de vida religiosa, pronto se fijó en el fenómeno y quiso aprovechar de aquello, para un eventual acercamiento ecuménico. A esos numerosos escritos, se suma este artículo cuya finalidad es la de resaltar el papel que puede cumplir la vida religiosa, dentro de las Iglesias cristianas.

1.1. Nuevas formas de vida religiosa

Bajo esa denominación se recoge la variada manifestación cuyo núcleo es la vida religiosa, cuanto a la forma tradicional tal como se vive en las Iglesias ortodoxa y católica. La dicha designación: “nuevas formas de vida religiosa” es compleja, en la medida que pretende decirlo todo y al mismo tiempo no dice casi nada. Es cierto que el contenido se parece a una realidad líquida, blanda, que trasciende los límites que imponen los marcos puestos por el Magisterio. Merece la pena resaltar la aportación del dominico

3 VC., 100.

4 Conviene que vayamos citándola a continuación del desarrollo del artículo.

canadiense Rick van Lier cuanto a la presencia de las nuevas formas de vida religiosa⁵.

El código de derecho canónico de 1983, considerado por muchos como el último documento del Vaticano II, dice:

“La aprobación de nuevas formas de vida consagrada se reserva exclusivamente a la Sede Apostólica. Sin embargo, los Obispos diocesanos han de procurar discernir los nuevos dones de vida consagrada otorgados a la Iglesia por el Espíritu Santo y ayudar a quienes los promueven para que formulen sus propósitos de la mejor manera posible y los tutelen mediante estatutos convenientes, aplicando sobre todo las normas generales contenidas en esta parte”⁶.

Por cierto, el código las menciona sin más detalles porque esas formas de vida nueva tienen el camino por delante. Más que nunca, la presencia de la vida religiosa en las Iglesias de la Reforma constituye un campo teológico que se da por sí. Queda el trabajo de identificar, de recoger, de sistematizar, de codificar lo que se mueve en todas partes, cuanto a las nuevas formas de vida religiosa. Sin perder de vista la repercusión de las mismas en las Iglesias de la Reforma. No cabe duda que el Magisterio de la Iglesia católica tiene conciencia de ese movimiento y lo que puede suponer como impacto, dentro y fuera de la misma.

Conviene aludir a dos congresos, uno en 2007 y otro en 2010 que tuvieron lugar ambos en la Ciudad eterna, Roma. En efecto, los dos trataron de las nuevas formas de vida religiosa, datos que dicen de sí mismos el interés que la Iglesia tiene en la eclosión de esa nueva forma de vida religiosa⁷.

La designación “nuevas formas de vida consagrada” se comprende por oposición a las formas tradicionales principalmente presentes en las Iglesias: católica, ortodoxa y anglicana. También, visto desde esas formas tradicionales, lo que se mueve en las Iglesias de la Reforma es que son consideradas como nuevas. De allí,

5 Rick van Lier, “Communautés nouvelles et Nouvelles formes de Vie Consacrée: Bilan et prospectives”, in *Vie consacrées*, 84 (2012-2), 97-114.

6 Cc.605.

7 Vale la pena tener en cuenta los actos de ambos congresos, como el último de los dos: R. Fusco et G. Rocca (dir), *Nuove forme di vita consacrata*, Roma 2010, Col. Grandi opere, 316 pp.

las nuevas formas de vida consagrada que se imponen a nuestro lenguaje.

Esa presencia incontestable y llamativa es ya una oportunidad novedosa, según el enfoque que le da cada investigador. La novedad quizá, sea el interés que va despertando la presencia de la vida religiosa en el protestantismo, tanto dentro de las Iglesias hermanas como en la Iglesia católica romana. De cara a la necesidad y urgencia de reconquistar la unidad rota, es lo que percibimos como una oportunidad para reconstruir lo que se rompió. Nuestro compromiso es ver la vida religiosa, como forma de vida cristiana, en una oportunidad para tender puentes entre los hermanos separados.

El Magisterio dispone una visión incluyente y atenta a esas llamadas nuevas formas de vida consagrada. Hay también autores tanto católicos como protestantes, cuyos escritos ayudan a acercarnos a este fenómeno. Tal vez, el ecumenismo ofrece un marco adecuado, hoy por hoy, para entender e integrar esa novedad eclesiológica en nuestro mundo actual. Conviene señalar algunos autores para poner de manifiesto el estado de la cuestión.

1.2 Aportación de algunos autores

En este punto de aportaciones no pretendemos apurar todas las aportaciones que se han hecho al respecto del tema. No obstante, indicamos que Tillard no parte de la nada cuando, en su aportación a la cuestión de la presencia de la vida religiosa en las Iglesias protestantes, se inspira en sus predecesores dejando huellas para los eventuales sucesores.

De este modo, se explicita mejor de dónde venimos y sobre todo por donde pasamos para seguir el camino de la investigación. Este tema parece de mucho interés teniendo en cuenta su mucha actualidad. Hoy, se convierte casi como uno de los temas relevantes en la perspectiva de búsqueda ecuménica.

1.2.1 Biot François (1923-1995)

Biot, miembro de la orden de predicadores, provincia de Lyon en Francia. A sus inicios de la vida sacerdotal supo descubrir la necesidad de comprometerse en el camino ecuménico. Su cercanía con las Iglesias protestantes dentro de su labor pastoral fue sin duda una ventaja que le indujo a la investigación sobre el tema de la vida religiosa en las Iglesias protestantes, entre muchos temas de interés ecuménico.

Ya hacía tiempo que dentro del protestantismo existía una nueva perspectiva de retomar unos valores cristianos que los reformadores y algunos de sus sucesores querían apartar, tal vez borrarlos del todo de la fe cristiana. Se refiere a algunos aspectos de la práctica de la fe cristiana que no entraban en la línea de la Reforma por ellos iniciada. En esto, el artículo del fraile dominico François Biot⁸ es una buena aportación a la temática. Para él, la presencia de la vida religiosa en el protestantismo ya es un hecho que cada vez tiene mayor amplitud y muy variada.

Mencionamos a Biot por su cercanía con Tillard; por una parte, los dos son dominicos, y por otra parte este se refiere con frecuencia al primero, en cuanto al tema del papel de la vida religiosa en las Iglesias de la Reforma. Esa referencia a Biot significa que Tillard se vincula a la amplia corriente de acercamiento de los hermanos separados partiendo de la vida religiosa, como forma de vida cristiana dentro de la Iglesia. La aportación de Tillard al ecumenismo es evidente, aunque este aspecto no interesa al estudio que llevamos a cabo.

Según Biot, el tiempo del rechazo y reproches de los hermanos protestantes a los católicos va dejando, paso a paso, surgir una nueva forma de vivir los valores del protestantismo. Ya la vida religiosa brota dentro o bien en el corazón mismo de la vida de los protestantes, como lo estamos viviendo y viendo hace ya más de

⁸ Biot es uno de los primeros que se acercaron a la temática del resurgir de la vida religiosa en el protestantismo. Sus argumentos al respecto tienen un eco en el pensamiento de Tillard. Conviene mencionarle como una de las fuentes en la cual se inspira el autor.

un siglo. La forma de vida más destacada sería casi la réplica de la vida cenobítica o bien la vida comunitaria⁹.

De todos modos, se nota un cierto dinamismo interno dentro del protestantismo que se desplaza de la línea roja que trazaron los reformadores, Lutero a la cabeza, hacia las posiciones mucho más moderadas de algunos de sus sucesores en cuanto a la vida monástica. Así mismo, la consideración interna de la vida monástica se está transformando, ofreciendo nuevas oportunidades para la vida eclesial, tanto para los católicos como para los protestantes.

La observación de Biot vale mucho, en el sentido que la mayoría de los teólogos protestantes que hayan valorizado la reaparición de la vida comunitaria en sus Iglesias particulares, lo hacen desde la perspectiva eclesiológica. Para muchos de ellos, se trata de poner de manifiesto el papel que puede asumir la vida comunitaria en el protestantismo. Se basan sobre estudios neotestamentarios para entender el lugar y los servicios que la vida comunitaria cumple dentro de la dinamización de la Iglesia como Pueblo de Dios¹⁰.

Hoy por hoy, la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo está, por lo general, muy bien recibida y va convenciendo más fieles del Señor Jesús de aquellas Iglesias. Cabe aquí plantear una pregunta: ¿estas formas de vida comunitaria son totalmente nuevas o bien es una copia idéntica de lo que se encuentra en las Iglesias católicas y ortodoxas; o bien son híbridas? Tal vez, las investigaciones posteriores aportarán más luz al respecto, al mismo tiempo llamando la atención de los teólogos para abrir nuevas perspectivas por medio de investigaciones.

1.2.2 Martin Hoegger (1955 -)

Martin Hoegger es pastor de la Iglesia evangélica reformada del cantón de Vaud. Padre de familia tiene hijos y nietos.

9 F. Biot, "La renaissance de communautés cénobitiques dans le protestantisme contemporain", en *Istina*, Ligugé (Vienne) 1956, 287-304.

10 F. Biot, "Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant", en *Istina*, Ligugé (Vienne) 1962, 215-227.

Investigador de renombre en el protestantismo contemporáneo con una actividad notable de publicación incluso en el ecumenismo. Martin es un hombre de terreno con muchos compromisos pastorales. En la actualidad es acompañante de una comunidad de hermanas protestantes. Quizá, se presenta como uno de los representantes más involucrado en el tema de la vida comunitaria en el protestantismo actual.

En efecto, nos damos cuenta también de que una segunda lectura de los reformadores permite salir de posiciones más radicales en cuanto al papel de la vida religiosa dentro del protestantismo. Actualmente existen algunos teólogos en las Iglesias reformadas que hacen una segunda lectura del pensamiento de los reformadores proponiendo una nueva línea de comprensión de ciertos temas de controversia interna. Uno de los representantes de este corriente dentro del protestantismo es el pastor Martin Hoegger¹¹.

Este pertenece a la generación de investigadores y teólogos protestantes que experimentan la ausencia de la vida religiosa en las Iglesias protestantes como una carencia grave. Para ellos, el cristianismo siendo una religión fraternal esencialmente, la vida religiosa, que es una expresión de la vida comunitaria, no debería faltar de ninguna manera. Por eso abocan a que la vida religiosa sea reconocida e integrada en el seno del protestantismo. A propósito, se puede leer el libro de uno de ellos¹².

En la abogacía eventual del retorno de la vida religiosa en el seno del protestantismo, estos autores investigan para discernir los detalles en la argumentación de los reformadores en cuanto a su posición sobre la vida religiosa. Ellos intentan coger el hilo de la reforma para exponer en qué consistía lo que se conoce como

11 Martin Hoegger es acompañante espiritual de una comunidad de religiosas protestantes conocidas como: les diaconisas de Saint Loup. En su página web encontramos unos estudios muy interesantes en cuanto a la vida religiosa y su presencia en el protestantismo: <https://martin.hoegger.org/index.php/spiritualite/vie-religieuse-et-communautaire>. En el mismo sitio publicó un artículo titulado: "La vida comunitaria en el protestantismo", en el cual presenta la idea de Lutero, monje agustino cuya intención era reformar la vida religiosa y nunca rechazarla. Por tanto, el estilo de su artículo se parece mucho al de Rick van Lier, en el sentido que ambos dan a los datos básicos para entender bien el estado de la cuestión sobre el tema.

12 W. Stählin, *La communauté fraternelle*, Paris - Strasbourg 1980, p. 27.

rechazo de la vida religiosa por parte de reformadores. Su opinión se resumiría en que Lutero rechazó la caricatura de la vida monástica, la manera de entenderla y practicarla y nunca contra la vida monacal en sí. La crítica de Lutero está dirigida hacia la forma de vivir, la práctica de la misma y jamás contra la vida monacal como tal¹³.

La vida comunitaria bajo muchos rostros ya es una realidad en el protestantismo. Se podrían ver unos signos o detalles en cuanto a su estilo, pero lo esencial se parece mucho a la vida monacal más tradicional. Pues en su artículo sobre las comunidades en el protestantismo, Martin presenta una síntesis histórica de la vida religiosa en las Iglesias protestantes. El siglo veinte ofrece esa fecundidad particular en cuanto al desarrollo de la vida religiosa en el protestantismo¹⁴.

Conviene plantearse una pregunta sin intención de juicio ninguna. En efecto, se valora la perspectiva de retomar la problemática de la presencia de la vida religiosa en los reformadores, Lutero en concreto, para entender en qué consistía la crítica dirigida hacia el monacato. Pero los investigadores, casi todos protestantes, ¿actúan así por razones de establecer la verdad histórica o meramente una excusa de sus maestros de entonces? Ya que eso no hace parte de nuestro tema lo dejamos apartado para las próximas investigaciones.

La corriente de pensadores y teólogos protestantes que se dedican al tema de la vida religiosa, y su posible inserción en la vida eclesial, la mayoría están muy vinculados al ecumenismo. Quizá, esta cercanía al trabajo por el encuentro con los hermanos separados sea el flujo que les estimulan de tener una sensibilidad con la presencia de la vida comunitaria dentro de sus Iglesias de origen. No sobraría recordar que Tillard mismo estuvo bastante involucrado en el diálogo ecuménico.

13 M. Hoegger, "La vie communautaire dans le protestantisme", article en *Foyers mixtes.doc*, 1.

14 *Id.*, pp. 1-3.

1.2.3 Rick van Lier (1972-)

Rick es dominico, doctor por la Universidad de Laval, impartiendo clases en el Instituto de pastoral de los dominicos en Canadá. Además de sus múltiples tareas Rick está investigando sobre la comunión de los estados en el seno de las nuevas comunidades con múltiples vocaciones.

Nos hemos fijado en Rick por la perspectiva que lleva su investigación doctoral. La cual recoge de modo casi completo los datos relativos a las nuevas formas de vida religiosa. Vale la pena destacar que en el título de uno de sus artículos se trata de las comunidades nuevas y nuevas formas de vida consagrada. El autor llama la atención porque no pone toda esa realidad en una misma categoría. Se nota un cierto esfuerzo de entender cada forma con su peculiaridad. A lo mejor merece la pena recordar que el que distingue bien aprende mejor.

Lo que parece interesante para nuestro estudio es la perspicacia con la cual Rick aborda el tema de las comunidades nuevas y las nuevas formas de vida consagrada. Es decir, analiza, compara, etc. Todo eso da a entender el conocimiento que tiene al respecto y la cantidad de datos bibliográficos que proporciona¹⁵.

En la misma perspectiva, conviene señalar que el estado de la cuestión que él plantea es bastante completo y llamativo. Presenta los datos más recientes y actualizados, a los cuales nos referíamos al principio del artículo. En efecto, las actas del segundo congreso presentado por Rocca recogen la síntesis fundamental de lo que se debe saber sobre las comunidades nuevas y nuevas formas de vida consagrada, su ubicación, su repartición por el mundo y una forma de guía de las mismas¹⁶.

15 Se puede completar la información sobre la riqueza multiforme que contienen las comunidades nuevas y las nuevas formas de vida consagrada, leyendo el libro de autores: Pascal et Marie-Annick Pingault, titulado *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier (France) 2005, 354 pp.

16 G. Rocca, *Primo censimento delle nuove comunità di vita consacrata*, Roma 2010, 300 pp.

No obstante, se requiere acercarse con una mente abierta, sin prejuicio a la hora de conocer a las comunidades nuevas y nuevas formas de vida consagrada, sabiendo que es el Espíritu de Dios quien tiene el mando. Bajo el mismo Espíritu iremos descubriendo el nuevo rostro de la vida religiosa, así mismo su presencia en la Iglesia y en el mundo.

En esta etapa del estado de la cuestión, ya la pregunta de saber si existen unas comunidades nuevas y unas nuevas formas de vida consagrada en el protestantismo deja de serlo, porque hay constancia de su existencia. Lo que importa en la actualidad sería descubrir su ubicación eclesiológica, así mismo su papel en el acercamiento entre los hermanos separados. Se trataría de preocuparse de volver a formar parte de un solo cuerpo místico cuya cabeza es el Señor Jesucristo. La diversidad de miembros es un camino que nos lleva a la unidad, eso constituye la doctrina expuesta a los Corintios por el apóstol de gentiles (1 Cor 12, 12-13).

1.2.4 Aportación diversa

Se requiere en este apartado señalar que existen muchos autores de ambos lados católicos y protestantes que investigan sobre el tema de la resurgencia de la vida religiosa en el protestantismo. En un trabajo de esta índole no cabe sitio para recoger todas las aportaciones hechas al respecto. Pero sí es oportuno señalar que el tema tiene mucho interés y cada vez a más.

Sin embargo, se puede destacar la aportación de la hermana Minke de Vries, miembro de la comunidad de Grandchamp, en su libro intitulado: *Verso una gratuità feconda. L'avventura ecumenica di Grandchamp*. En efecto, no estamos sólo en una contribución meramente literaria, si no una comunicación de experiencia de vida comunitaria que se puede sin duda cualificar de pionera dentro de muchas. De experiencia parecida existen muchas y además nuevas van saliendo en diferentes circunstancias de fe.

2. TILLARD Y LA PRESENCIA DE LA VIDA RELIGIOSA EN EL PROTESTANTISMO

El segundo punto del artículo pretende presentar el punto de vista de Tillard acerca de la presencia de la vida religiosa en el protestantismo. Se trata de la opinión sobre esas formas de vida religiosa que han aparecido y siguen apareciendo, en el centro de las Iglesias de la Reforma.

Como para muchos teólogos cuya sensibilidad para el ecumenismo es notable, Tillard ha sido uno de los ecumenistas más relevantes del siglo pasado. Si nos permitimos dividir la actividad profesional de Tillard encontramos dos partes. La primera casi dedicada a la teología de la vida religiosa, como forma de vida cristiana. La segunda está casi dedicada a la teología ecuménica, aunque esta manera de ver no tiene nada de estricto, puede ser también que ambas crucen.

El hecho de que Tillard estaba muy inmerso en el ecumenismo no tiene duda. La abundancia de la literatura atestigua el hecho¹⁷. También ha sido uno de los más comprometidos en la tarea ecuménica. Quizá, eso será el punto que dio más sensibilidad a Tillard para interesarse por la presencia de la vida religiosa en el protestantismo. Tal vez, su cercanía con el protestantismo sería el motivo principal de su compromiso y de su giro a gran velocidad que le llevó del campo de la vida religiosa al del ecumenismo.

Tillard está muy bien enterado de la polémica que generó la Reforma y la contra Reforma, respecto a la cuestión de la vida monacal. Si ninguna pretensión de meternos mucho en esa polémica, queda recordar que Tillard toma una posición muy abierta:

“Nos parece necesario afirmar que la doctrina de los consejos evangélicos y, por consiguiente, la posición tradicional que se apoya en ella para descubrir el fundamento bíblico de la vida religiosa (173), como, en sentido inverso, la posición protestante, que, rehusando ver en ella una doctrina evangélica, niega por ello la validez de la vocación religiosa, no son tan

17 Podemos indicar a continuación algunos escritos de indole ecuménico de Tillard: *Iglesia de iglesias: eclesiología de comunión*, Salamanca 1991; *Carne de la Iglesia, carne de Cristo: en las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994; *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca 1999.

*tranquilizadoras como parece pensarse en ciertos ambientes. La cuestión no está clara. Hay, pues, que reinterrogar al contenido bíblico, a la luz de las adquisiciones de la exégesis contemporánea. Sólo esta búsqueda permitirá descubrir el auténtico punto de enraizamiento del proyecto religioso en el ministerio de Cristo*¹⁸.

Se nota que el autor toma en serio el hecho de la reaparición de la vida religiosa en las Iglesias protestantes. Para coger bien el hilo de Tillard partimos de este punto en dos temas: el desafío de la reaparición de la vida religiosa en el protestantismo y la *koinónia* como forma transversal de la vida religiosa en las Iglesias.

2.1. Desafío de la reaparición de la vida religiosa en el protestantismo

Volvemos a la convicción de Tillard. El teólogo toma en serio la reaparición de formas de vida religiosa en el seno del protestantismo. De hecho, llega a tratar ese fenómeno como un desafío que merece una atención debida y consecuente, sobre todo de parte de las Iglesias tradicionales. Hasta que puedan convertirse en un enriquecimiento mutuo en la búsqueda del camino ecuménico. En el esfuerzo de la lectura del pensamiento de Tillard, en este punto concreto lo llamamos la oportunidad ecuménica, que nos ofrece la vida religiosa presente en el protestantismo.

Podremos decir que la reaparición de la vida religiosa en el protestantismo, y, su práctica eclesial principalmente como vida en comunidad, ha sido uno de los puntos que impulsaron la aceptación de esa forma de vida comunitaria, que fue durante mucho tiempo ignorada y casi reprimida. Los servicios que está proporcionando la vida comunitaria, su atención espiritual a los fieles protestantes, son factores que están favoreciendo su reaparición y su aceptación, e incluso para aquellos rechazaron esa forma de vida cristiana.

De la protesta dura que se puede considerar como una negación, de parte del reformador Lutero, la cuerda de la protesta ha

18 J-M.R. Tillard, *El proyecto de la vida de los religiosos*, Madrid 1974, 2ed, 157-158.

ido aflojándose. En efecto, la salvación entendida como exclusivamente entre la persona y Dios, recobra poco a poco la dimensión comunitaria, eclesial. Para la toma en cuenta del sentido eclesial ayuda la valoración real del procedimiento de la salvación como comunidad. En este sentido, vemos la capacidad interna de la teología eclesiológica de moverse hacia adelante.

El hecho de retomar la vida comunitaria en el protestantismo podría entenderse como el antídoto del individualismo espiritual protestante. Es decir, sustituir la relación exclusiva entre el creyente y Dios con la vida comunitaria. Esa forma se impone como modelo que ayuda a la práctica cristiana en medio del Pueblo de Dios; de una fe vivida en solitario en una fe compartida en una comunidad evangélica.

Siguiendo en la misma línea, Tillard ve en el hecho del resurgir la vida religiosa en el protestantismo como un signo de los tiempos. Ello exige una interpretación a fin de entender en qué medida se puede interpretar esa forma de vida como signo de nuestro tiempo, sobre todo en este contexto ecuménico.

El hecho se impone por sí. Primero, una reaparición despierta la curiosidad que pone en marcha una serie de preguntas: ¿antes existía y luego desapareció, y vuelve a aparecer, el por qué y el cómo? Todo eso invita a la reflexión, de modo que ya no se puede no tenerlo en cuenta. Dentro de las Iglesias reformadas el hecho exige una actitud nueva y abierta. Ya no vale rechazar la nueva forma de vida comunitaria naciente si no ofrece a los teólogos un campo de investigación, con el fin de ayudar a los fieles de las mismas Iglesias. Las mentes abiertas se acercan a la realidad con humildad, tratándola como *karios*.

Tillard es partidario y pide que se tenga en cuenta este fenómeno de la reaparición de la vida religiosa en el protestantismo:

“Dentro del gran movimiento que despertara en nuestro siglo la última guerra mundial, surgieron en las iglesias reformadas y luteranas comunidades de oración y de servicio fraterno como las de Taizé, Grandchamp, Darmstadt, Pomeyrol, Marienschwestern, Casteller Ring, Selbitz, Imshausen. Frecuentándoles, llega uno a sentirse impactado por su seriedad y su sentido de responsabilidad eclesial. Y no es accidental el hecho de que la mayor parte

*de ellas estén estrechamente asociadas al ecumenismo. Nos atreveríamos a añadir que ganarían no poco nuestras comunidades católicas estrechando sus relaciones con algunos de estos grupos. Tal vez llegaran a descubrir en ellos el sentido de lo esencial*¹⁹.

El fenómeno debería despertar la sana curiosidad, mejor dicho, intelectual, de los unos hacia los otros. Eso podría llevar a emprender el camino paralelo, pero al mismo tiempo convergente. Quizá, debería haber más curiosidad de lado de las Iglesias de viejas tradiciones: católica y ortodoxa. El ejercicio consiste en ir rompiendo barreras que dificultan el acercamiento, con el fin del enriquecimiento mutuo. Las barreras deberán convertirse en los puentes entre las variadas formas de vida religiosa presentes en las Iglesias.

Acercarse, no sería una mera cercanía de tratarse entre los miembros de ambas Iglesias, si no eso se traduce en un esfuerzo consciente de buscar juntos lo fundamental, lo esencial que contienen las formas de vida religiosa, en cada Iglesia particular. En ambas partes, se está observando un interés por conocer y de explicar el fundamento de la vida religiosa, como forma de vida religiosa. En efecto, los teólogos de la vida religiosa protestantes y católicos trabajan, a fin que esa forma de vida se entienda y se practique con más claridad y acierto.

Ya no cabe duda de que para muchos de los discípulos de los reformadores, la reaparición de la vida religiosa se presenta como don de Dios, una gracia en medio de su Pueblo. Y que esa vida, estando en medio de la actividad eclesial, es un camino que apunta hacia la salvación de todo el Pueblo. Los votos y los demás compromisos que son consecuencias de dicha vida religiosa son entendidos primeramente como gracia divina dirigida a la persona:

*...Esa no puede venir más que de la gracia de Dios. Si, pues, hoy están naciendo en estas iglesias comunidades religiosas que se comprometen con votos o promesas, sin por eso negar su pertenencia a la fe reformada, es precisamente porque tienen conciencia de fundarse radicalmente sobre otra cosa distinta de las obras*²⁰.

19 J.-M.R. Tillard, *Religiosos: camino del Evangelio*, Madrid 1977, 38.

20 J.-M.R. Tillard, *Religiosos...*,38.

Justamente, la riqueza más común y que sostiene la vida religiosa en ambos lados, es decir los católicos y los protestantes, es la fe. Aquella fe que está presente y activa en la vida de cada miembro de esa forma de vida, por medio de la cual se vive y transmite la gracia a toda la comunidad de hermanos. Por cierto, lo valioso que recibimos y a partir de lo cual pondremos en marcha todo acercamiento de unos con los otros es la fe en el Dios de nuestro Señor Jesucristo:

“Y ¿cuál es este fundamento o raíz? La fe. En esas comunidades desaparece toda motivación que no sea el atractivo mismo que ejerce Cristo sobre la persona y la confesión existencial de su señorío sobre la vida. Se hace uno religioso para hacer de la propia vida un homenaje existencial a lo que constituye el núcleo de la fe: en Cristo Jesús gratuitamente nos ha dado Dios lo único necesario”²¹.

Tillard comprende la presencia de la vida religiosa en el protestantismo como un desafío *ad intra* y al mismo tiempo *ad extra*. Tanto como para ambos lados católicos y protestantes la presencia de la vida religiosa constituye una interrogación en sí, en dirección de todos. Estamos confrontados con un hecho que deja de ser tratado como mera provocación, si no como una interpelación y estímulo de poder compartir las experiencias de fe. Una curiosidad para conocerse mutuamente y un acercamiento desde la perspectiva de la fe compartida. Todo eso es posible en la medida que se supere el reto de vivir la comunión en esas formas de vida religiosa naciente diseminada en las Iglesias.

2.2. Koinônia evangélica

¡De la fe a la comunión hay sólo un paso! La vida religiosa se ha apoyado casi siempre en el ejemplo de la primera comunidad cristiana para justificar y vivir la comunión en su seno. Las comunidades nacidas de la Reforma²² reivindican también sus raíces en

21 J.-M.R. Tillard, *Religiosos...*,38.

22 En el lenguaje usado por los teólogos de las Iglesias reformadas se trata de la vida religiosa como la vida comunitaria. El acento está puesto en la comunión entre hermanos y hermanas. Se requiere valorar el misterio de la comunión que nace de la misma

la primera comunidad cristiana (Hch 2, 42-47; 4, 32-37). La fe y la comunión son dos ejes fundamentales para poder identificar a la vida religiosa independientemente de donde se encuentre.

La *koinônia* es, en primer lugar, una experiencia humana. Los seres humanos están llamados a vivir la comunión por su naturaleza humana, aunque en la práctica se observen unos comportamientos opuestos a ese deseo profundo del hombre. El ser humano tiene capacidad de entrar en comunión con los demás seres humanos en plena consciencia. Hay que precisar que el deseo de comunión entre los seres humanos ha evolucionado mucho purificándose a sí mismo.

En efecto, para el filósofo Platón, el concepto significa todo que tiene el matiz de encuentro. Sin embargo, Aristóteles lo reduce más bien a lo que toca al bien común y cada uno singularmente. Los estudios más destacados de las Escrituras y los escritos de los Padres de la Iglesia han conducido a un poco más de precisión del concepto *koinônia* que finalmente se recoge en los textos del Concilio Vaticano II (GS 23-33; 74, 83-89; PC 15).

Al respecto de eso, un desafío permanente consiste a encontrar un equivalente de *koinônia* en las lenguas modernas, por ejemplo, en francés se traduce una vez por comunión, comunidad, o bien la participación, la puesta en común de lo que se tiene²³. Eso, ocurre también en español. Ese desafío es al mismo tiempo una riqueza semántica que tiene el concepto de *koinônia*.

El uso de la *koinônia* en este artículo se emplea en el sentido de la comunión vivida por medio de la fe entre personas que compartan la misma fe. Es primero una comunión que nace entre cristianos como consecuencia de la fe en la Resurrección de Jesucristo. Y, en concreto, la comunión que une a los cristianos por su vocación al seguimiento más de cerca a Jesús en la vida religiosa,

confesión de fe nacido en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo. En este artículo, la vida religiosa es sinónima de la vida comunitaria.

²³ H. BACHT, "koinônia, I. Platon et Aristote", en *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, (1974), 1743.

como forma de vida cristiana. Esa forma de vida religiosa se encuentra también en las Iglesias protestantes.

De la misma vocación bautismal surge y se encaja la vocación a la vida religiosa o comunitaria, que oportunamente se encuentra tanto en las Iglesias tradicionales como en las Iglesias de la Reforma. Desde ahí la *koinônia* se presenta como una riqueza eclesial y un enriquecimiento que conlleva la fuerza de unir, de acercar, de juntar lo que la historia separó.

Ya que se pretende entender la forma de vida comunitaria desde la clave de la *koinônia*, merece la pena de matizar un poco la riqueza semiológica del concepto mismo. En efecto, la *koinônia* se refiere más a una comunión de estado de espíritu que mueve a toda la persona, en su pensamiento y en su actuación. El cristiano en este caso se deja guiar por el Espíritu que toma posesión de todo su ser bajo la entrega en la vida religiosa. Lo fundamental es que la comunión une no a ideas o principios, si no a una persona, el Señor Jesús.

En la misma perspectiva Tillard subraya la sutilidad del concepto *koinônia*. Este podría derivar del concepto *communio*, en latín, pero no tiene exactamente el mismo contenido con las lenguas modernas: communion, communauté, société, fellowship, fraternité, brotherhood. Porque la *koinônia*, se fundamenta en el valor interior que pone de manifiesto la unidad compartida en común, sea de una cosa o bien de alguien²⁴.

Efectivamente, lo que une, estableciendo la comunión entre personas, es el hecho de vivir en comunión con el Espíritu del Señor Jesús. La fuerza del Evangelio por ejemplo puede llegar a romper barreras a fin de unir los pueblos. En la medida en que la *koinônia* se fundamenta en la *sequela Christi*, la fidelidad al Evangelio, la vivencia de la comunidad se hace realidad hasta abrir fronteras, a tender puentes entre hermanos.

24 J.-M.R. TILLARD, "koinônia, V dans la vie chrétienne", in *Dictionnaire de Spiritua-lité*, VIII, (1974), 1758.

Conviene resaltar más matices en el concepto de *koinônia*. En efecto, el misterio de la *koinônia* se encuentra en el centro de la vida cristiana. Los fieles seguidores de Jesús viven en comunión a raíz del misterio bautismal y la fidelidad al Evangelio; una comunión que se establece verticalmente con el Señor y horizontalmente entre ellos en la Iglesia. Justamente, en el medio de esa *koinônia*, se destaca un grupo de cristianos: religiosos o hermanos que se consagran radicalmente a la *sequela Christi*. Tillard lo expresa en estos términos: muy temprano, en la Iglesia de Dios, un grupo de cristianos sintieron una llamada peculiar que les llevó a vivir en un estado de testimonio radical enfocando sus energías sobre la existencia de lo único necesario. Dios se convierte en la Persona preferida, antes que nada. Así, mismo toda la vida personal y en la medida de lo posible la vida colectiva gira alrededor de esta elección (...).

‘Mais dans l’Église de Dieu, et très tôt, des chrétiens ont senti un appel particulier, les poussant à vivre en un état de témoignage radical où d’une certaine façon les forces vives de leur personne sont réservées à l’attestation de l’unique nécessaire. Celui-ci est tel qu’il vaut la peine qu’on le préfère à tout. On organise donc l’existence, individuelle et en de nombreux cas collectif, en fonction de ce choix’²⁵.

Encontramos a fieles de esta índole en las Iglesias tradicionales como las de la Reforma. Estos hermanos fortalecen su relación mediante el misterio de la *koinônia*. Esta, no los encierra en ellos mismos, sino que es ya como una puerta abierta que se extiende hasta más allá de las fronteras que imponen la Iglesia concreta. Dicho de otra manera, la fuerza de la *koinônia* impulsa a los miembros a salir de sí mismos para encontrarse con los demás de la comunidad que sea.

Para Tillard, el núcleo de la vida comunitaria sea de donde sea, es la *koinônia*, si no caemos en la trampa de un semblante de comunidad que en realidad no lo es. Él es muy consciente de la potencia de la *koinônia* como misterio de toda comunión: nos atrevemos a decir que el embrión que ya existe es la comunión de

25 J.-M.R. TILLARD, *Église d’Églises. L’ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987, 205.

todos los bautizados con el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que es entre ellos quien define el designio divino. Por cierto, esta comunión tiene por fundamento la reconciliación de todos los hijos de Dios, por la fuerza de la cruz de Cristo, en el acontecimiento de la Pascua (...).

...osons traduire avec certains l'embryon déjà en existence –de la communion de tous les baptisés avec le Père du Seigneur Jésus Christ et entre eux, qui définit le dessein divin. Certes, cette communion a pour fondement la réconciliation de tous les enfants de Dieu, par la puissance de la Croix du Christ, en Événement historique de la Pâque²⁶.

La *koinônia* echa sus raíces y se alimenta de la pasión permanente del Reino de Dios. Esa pasión establece un vínculo especial con Dios, que no excluye en nada la pasión por el hombre. Los religiosos de todo tiempo viven hasta con locura la doble dimensión de la pasión por Dios y por el hombre. En ello, las comunidades toman por modelo la primera comunidad cristiana cuyo eco nos ofrecen los Hechos de los apóstoles. Cuya comunidad es un fruto de la *koinônia* entre hermanos, por eso Tillard lo expresa más o menos de esta manera: la vida religiosa se dedica a reproducir, en virtud de su opción radical por el Reino, los rasgos esenciales de la *koinônia* del principio, hasta que no cabe preguntarse sobre la naturaleza y la motivación profunda de la *koinônia* (...).

"Puisque la vie religieuse entend s'appliquer à reproduire, à cause d'une option radicale pour le Royaume, les traits essentiels de la koinônia des premiers jours, il importe de s'interroger sur la nature et la motivation profonde de celle-ci²⁷.

Parece importante insistir que la motivación profunda de la *koinônia* nace de la gracia bautismal. En efecto, la comunión que une a los religiosos brota del misterio bautismal. Su gracia hace la unidad de los hijos de Dios, que lo son por la muerte y resurrección que conduce a la comunión entre hermanos. Esa comunión se nutre tanto del misterio bautismal como del Evangelio del Señor. En este sentido, los religiosos se sienten en comunión los unos con los otros *por Dios*. El *por Dios* como expresión, de su ser y su actuar, los une en la convivencia permanente y constante.

26 J.-M.R. TILLARD, "La communion et la vie religieuse", in *Irénikon*, 68 (1995), 344.

27 J.-M.R. TILLARD, "La communauté religieuse", in *NRT*, 94(1972), 501.

Esa koinônia que cimienta la unión entre los religiosos se fundamenta en el misterio de la Trinidad. En efecto, el sacramento del bautismo se administra usando la formula trinitaria, como parte inmaterial del mismo: “Te bautizo en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El misterio trinitario envuelve a los nacidos en su amor, por el proceso de la adopción filial. Por el bautismo los bautizados son hijos del Padre, por la adopción en el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, en la unidad del Espíritu.

Principalmente, es en virtud del misterio trinitario como se debe plantear la koinônia que une a los cristianos, en la cual los religiosos se destacan en medio de ellos como signo que empuja y anima a todos los seguidores de Jesús. Los hermanos en la vida comunitaria se convierten en una semilla de la koinônia que debe caracterizar a todo cristiano: y además, estamos bajo del amparo del Agapè trinitario. De modo que es imposible no sentirse involucrado en una fraternidad con aquellos que en su religión sirven al Único Dios, aunque sin conocer todos los rasgos. Se percibe como todos quedan congregados en la Trinidad divina como la realidad que los hizo renacer, la Iglesia de Dios se abre a una koinônia más amplia y profunda de la que es el objeto del eterno designio del Padre (...).

“Bien plus, puisqu'on est sous l'empire de Agapè trinitaire. Il devient impossible de ne pas se sentir en une certaine fraternité avec tous ceux et celles qui dans leur religion servent le Dieu unique, sans en connaître tous les traits. On le voit, ainsi ramenée à la Trinité divine comme à la réalité qui la fait être, l'Église de Dieu s'ouvre à une koinônia aussi large et aussi profonde que celle qui est l'objet de l'éternel dessein du Père”²⁸.

Siguiendo el camino de la *koinônia*, ello nos lleva a pensar que los cristianos, en virtud de su bautismo, se incorporan a una comunión transconfesional. La *koinônia* es consecuencia de la pertenencia a Cristo por el bautismo. Así mismo, esa comunión ya no tiene frontera, y alcanza a todos los cristianos, incluso los que están separados por el peso de la historia. La *koinônia* se muestra con la capacidad de trascender los límites humanos para llegar a lo más hondo, que alcanza y transmite la gracia del bautismo.

28 J.-M.R. TILLARD, “La communion et la vie religieuse”, in *Irénikon*, 68, (1995), 344-345.

Para Tillard, más allá del deseo humano que anima a los hermanos de buscar el camino ecuménico, precede primero la gracia divina que está actuando, la semilla del bautismo que capacita ese acercamiento. Se puede entender la reflexión de Tillard más o menos así: está claro que en el protestantismo o anglicanismo esas fundaciones religiosas no podrían explicarse sólo por el deseo de una perfección para conseguir seguridad mediante unas acciones especiales, más exigentes o bien meritorias. Desde Lutero, las Iglesias de la Reforma polemizaron vigorosamente contra las obras, es decir precisamente lo que, según los Reformadores, los votos de religión representaron como el ejemplo más claro: el esfuerzo interesado del hombre, sus acciones presumidas para garantizar la recompensa en plenitud de la salvación. Todo eso puede venir solo por la gracia de Dios. Si hoy las comunidades religiosas se comprometen por medio de votos o promesas, y pretenden nacer en esas Iglesias sin rechazar su pertenencia a la fe reformada, es precisamente porque tienen consciencia de echar raíces en otra cosa diversa de las obras. ¿Cuál es esa raíz? La fe. En esas comunidades, toda otra motivación que no sea el atractivo que hace Jesús y la confesión existencial de dominio sobre la persona desaparece (...).

" Car il est clair que dans le protestantisme ou l'anglicanisme ces fondations religieuses ne sauraient s'expliquer par le désir d'une perfection à obtenir plus sûrement grâce à des actions spéciales, plus rudes ou plus méritoires. Depuis Luther, les Eglises de la Reforme polémiquent vigoureusement contre les œuvres, c'est-à-dire précisément ce dont, aux yeux des Réformateurs, les vœux de religion représentaient l'exemple le plus clair : l'effort intéressé de l'homme, ses actes sensés attirer en récompense une plénitude du Salut. Celui-ci ne peut venir que de la grâce de Dieu. Si donc aujourd'hui des communautés religieuses, s'engagent par vœux ou promesses, prétendent naître dans ces Eglises sans pour renier leur appartenance à la fois réformée, c'est précisément parce qu'elles ont conscience de s'enraciner dans autre chose que les œuvres. Et quelle est cette racine? La foi. Chez ces communautés, toute autre motivation que l'attrait exercé par Jésus et la confession existentielle de son emprise sur la personne disparaît²⁹.

Es evidente que Tillard apunta a la acción de la gracia divina que genera la *koinōnia* entre hermanos que viven en comunidad. Y, más aún, todos los seguidores de Jesús están envueltos en

29 J.M.R. TILLARD, *Religieux. Un chemin d'évangile*, Bruxelles 1975, 29-30.

aquella gracia que recibieron en su bautismo. Eso constituye el enfoque profundo sobre el cual se deber edificar todo el intento de acercamiento entre hermanos separados.

Del mismo punto de partida de Tillard, deduzcamos la oportunidad que dispone la vida religiosa bajo su múltiple faceta, como una ocasión que se puede aprovechar para tender puentes entre las nuevas formas de vida religiosa que existen en las Iglesias protestantes y las que hay en las Iglesias católicas y ortodoxas. Porque la *koinônia* no se deja aprisionar por las fronteras que imponen las estructuras humanas, sino que las traspasa y va más allá.

3. NOVEDAD Y OPORTUNIDAD DE LA PRESENCIA DE LA VIDA RELIGIOSA EN EL PROTESTANTISMO

El tercer punto del artículo pretende recoger lo que conviene considerar como la aportación del mismo a fin de comprender la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo. Esta contribución se realiza en el marco del pensamiento teológico de Tillard, en la perspectiva ecuménica. En efecto, toca indicar de manera concreta, en qué consiste la oportunidad ecuménica de la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo.

La novedad y la oportunidad de la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo puede resumirse en torno a los siguientes puntos: el punto de vista de Tillard, como punto de partida; fijarse en la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo como novedad enriquecedora mutua y por último tender los puentes.

3.1 Partir del punto de vista de Tillard

Siendo ecumenista, Tillard presta una debida atención a la presencia de la vida comunitaria en las Iglesias protestantes. El fenómeno en sí no solo le llama la atención, sino que genera unas actitudes propias del acercamiento con los hermanos separados. La actitud de Tillard es ya en sí una metodología frente al resurgir de la vida comunitaria en el protestantismo. Una conducta que requiere una

observación detenida en el fenómeno, un esfuerzo en conocerlo, un encuentro a base de acercamiento sincero entre hermanos.

Nos parece fundamental a la hora de subrayar la oportunidad ecuménica que brinda la vida comunitaria al esfuerzo de la búsqueda de la fraternidad perdida entre hermanos, el tener en cuenta de la experiencia vivida por Tillard. La cual contiene herramientas necesarias indispensables para seguir el camino que lleva a la unidad tan deseada y buscada.

En efecto, lo diferente no tiene que generar ni miedo ni indiferencia, sino respeto y curiosidad. Todo debería realizarse en un espíritu de encuentro sincero motivado por la gracia bautismal que nos une desde nuestro primer instante de vida cristiana, aunque perteneciendo a diferentes Iglesias:

“Devant l’autre, qui s’efforce de vivre de façon authentique l’esprit de sa tradition confessionnelle, on s’interroge. On compare. On prend conscience de ce qui chez soi va moins bien. On découvre, en même temps que les valeurs communes gardées dans le rayonnement du baptême commun, des accents ou qui choquent ou qui interpellent”³⁰.

El procedimiento es muy sencillo, es decir, el primer paso consiste en preguntarse sobre la vivencia de la fe del hermano protestante. Quizá el cuestionamiento conducirá a un ejercicio de comparar las dos maneras de vivir la fe dentro de las comunidades católica y protestante. Una comparación cuya motivación es conocer mejor al otro. En este camino uno debería darse cuenta de lo que no le va bien en su campo, la comunidad de su Iglesia. Lógicamente el proceso pondrá en relieve los valores bautismales mismos que comparten todos los miembros de las comunidades a pesar de sus Iglesias respectivas.

Recomendamos tomar la actitud de Tillard allí dónde se debe iniciar todo el procedimiento ecuménico. Partiendo de sus huellas, con las herramientas que aprovechamos, así el camino del encuentro con los hermanos que practican la vida comunitaria en el

30 J.-M.R. TILLARD, “La communion et la vie religieuse”, in *Irénikon*, 68 (1995) 345.

protestantismo será más llevadero. Sabiendo que esta manera de actuar es una de las vías que se pueden tomar, pero no es la única.

3.2. Fijarse en lo novedoso y enriquecedor mutuo de la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo

La novedad está, y es la que consiste en la presencia de la vida comunitaria en el protestantismo. De allí surgen preguntas de esta índole: ¿Qué significación tendrá el surgimiento de la vida comunitaria en el protestantismo? ¿Este fenómeno tiene repercusiones sobre nuestra manera de llevar adelante nuestra vida comunitaria, al respecto del fenómeno? ¿El encuentro de las Iglesias supone un enriquecimiento o bien un empobrecimiento? Más que preguntas son unas pistas que introducen en el fondo de la novedad que arrastra la vida religiosa bajo la forma de la vida comunitaria.

Es verdad que esta novedad de la vida comunitaria aparece en la medida que venimos viendo que esa forma de vida comunitaria no es meramente una copia de la que se encuentra en la Iglesia católica o en la ortodoxa, sino que se construye en armonía con los elementos eclesiológicos y bautismales. Dentro del protestantismo no se trata de una realidad añadida, sino que surge de dentro a base de la *koinonia* fundamentada en el bautismo.

Pensamos que no se trata en el fondo de dos vidas comunitarias diferentes, se trata de dos maneras de vivir la comunidad cristiana alimentadas de la misma fuente: el seguimiento de Jesucristo. Cada tradición, la católica y la protestante constituyen manantiales que riegan la vida comunitaria según se vive en cada Iglesia. A esta altura no se trata de establecer un juicio de valores, sino de comprender cada unidad desde su singularidad. Se requiere más bien un acercamiento que permita a la vida comunitaria vivida donde sea, de manifestarse sin ninguna limitación para que sea valorada como es, a ser posible con un criterio de interior también.

Sólo mediante una mirada respetuosa llegamos a un ejercicio de tomar nota de lo que nos falta, y eventualmente de lo que les falta también. Se trataría de fijarse en lo que es diferente o bien

lo que se vive de otra manera. Así pues, se hace el procedimiento de enriquecimiento mutuo. Por ejemplo, la experiencia de hacer comunidad con los matrimonios no estaría mal para la vida comunitaria en la Iglesia católica. Viceversa, tal vez las comunidades protestantes necesitarían integrar en su *modus vivendi* profesión de votos religiosos.

En definitiva, de trataría de iniciar un proceso en el cual las diferentes formas de vivir la vida comunitaria se aprovechan mutuamente. La práctica de la vida religiosa no es constante para todo el tiempo y todos los pueblos. A lo largo de la historia la manera de vivir en comunidad ha ido evolucionando, enriqueciéndose. Ese proceso implica un estudio serio para escoger hábitos y costumbres que tienen vocación de hacer crecer a los unos y los otros. Se escoge lo que se puede integrar para robustecer el seguimiento de Jesucristo y apartar todo que no conviene a la *sequela Christi*.

Hay que subrayar que ese camino requiere paciencia y rigor, en una actitud profunda de aceptación mutua. Conviene evitar lo máximo posible toda prisa en comprometerse en este proceso. Porque es necesario que los miembros de ambas comunidades estén preparados y acepten comprometerse para llevar a cabo esa tarea. De este modo, el enriquecimiento mutuo será más profundo e implicará a todo el conjunto de dicha comunidad. Quizá, ya se puede aprender a salir al encuentro de los de fuera, en la otra Iglesia.

3.3. Tender puentes

La finalidad adonde debería llevar todo ese proceso es tender puentes entre los hermanos cristianos, a partir de la vida comunitaria. Se pretende impulsar la posibilidad que ofrece la resurgencia de la vida religiosa en el protestantismo para un acercamiento de quienes se separaron a lo largo de la historia del cristianismo.

En efecto, reconociendo la novedad que se impone de hecho, por lo menos a los ojos de los interesados, esta novedad enriquece la forma de la vida religiosa en cuanto a la vida comunitaria en ambas Iglesias hermanas. Los elementos básicos, es decir, el

reconocimiento de la presencia de la vida religiosa en el protestantismo, el impacto de esa novedad, su enriquecimiento mutuo, es un conjunto que ayuda a entender la urgencia de cruzar al otro borde del río, para encontrar a los hermanos.

De este modo, se necesita tender puentes. Más que nunca hoy el ejercicio de tender puntos es una necesidad para comprometerse en el camino que lleva a lograr la unidad tan deseada. En su defecto, los puentes por la vía de la vida comunitaria conseguirán por lo menos el acercamiento entre cristianos.

Por cierto, el proceso de ecumenismo, tiene como fecha más cercana el año 1948 con la creación del CMI (Consejo Mundial de Iglesias). Está claro que antes de esta fecha la idea ecuménica recorrió su camino, que pensamos es ya una historia irreversible. Con lo cual se han venido tomando varios caminos que sean útiles, desde entonces para intentar conseguir el objetivo asignado. En esto coinciden los esfuerzos de muchas investigaciones dirigidas en el mismo sentido.

Este artículo se ubica en la misma perspectiva. Por eso, se identifica a la vida comunitaria tal cual está vivida en la Iglesia católica y en el protestantismo como una contribución a la búsqueda de la unidad perdida. La atención se mueve hacia los religiosos de ambas partes para que ellos, con su vida comunitaria sean protagonistas en la primera fila, para trabajar con las herramientas a su disposición, como un grano de arena en esta magna estructura ecuménica.

Parece que mediante la aceptación mutua entre hermanos de Iglesias preocupadas en la búsqueda de la unidad; por el estilo sencillo de acoger al otro que se vive en ambas comunidades; por la oración que está en el corazón de la comunidad; la Palabra de vida escuchada y meditada en la meditación diaria; y por último con las celebraciones litúrgicas, en la sinergia de estas herramientas y de otras más que el Espíritu ira sugiriendo, se abre el camino de la construcción de puentes a fin de seguir en el camino del encuentro.

Más bien se debe entender la misión de la vida comunitaria o mejor dicho de los miembros que viven en comunidad en ambas Iglesias como presencia virtual llena de energías espirituales

capaces de contagiarse desde abajo y comprometerse más en la tarea ecuménica. La imagen del puente tiene sus detalles. Es decir, para que el puente ayude a cruzar al otro lado se requiere que tenga materiales sólidos e ingenieros cualificados para que ese responda a su misión. Lo mismo las comunidades deben de una parte tomar la consciencia del potencial que tienen en este ámbito, por otra parte, los miembros deberán educarse y formarse en la tarea ecuménica.

CONCLUSIÓN

Nos ha tocado vivir un tiempo lleno de desafíos, nuestro mundo carga no sólo contra la religión, sino contra todos los sistemas de la vida: convivencia, modo de pensamiento, etc. Lo bueno es que la historia nos enseña que el tiempo de desafíos es también un tiempo de oportunidades. Las dificultades no tienen por qué ser barreras insuperables, sino momentos propicios de abrir nuevos caminos para más encuentros.

En efecto, en este artículo proponemos una de las vías posibles para enriquecer la búsqueda de la unidad en el ámbito ecuménico. Consideramos la presencia de la vida religiosa y comunitaria en el protestantismo como una oportunidad que nos ofrece la historia para que por medio de ello los hermanos y hermanas separados se acerquen.

Por ello, hace falta una tarea teológica de investigadores apasionados del tema ecuménico de ambos lados para iluminar a los fieles de ambas Iglesias mediante reflexiones y orientaciones que ayuden en fomentar el acercamiento partiendo de la vida religiosa.

Se tendrá en cuenta más las actitudes, el trato, las acciones que faciliten el acercamiento entre los hermanos y hermanas separados. Es decir que el testimonio de vida tiene mayor amplitud en lo que toca al ecumenismo. Los miembros de todas las Iglesias comprometidas en el proceso ecuménico deberán trabajar más bien para convertirse en maestros de testimonio.

Dr. Elie Mputu Mande Diemo
Presbítero de la Diócesis de Plasencia

SUMARIO

El artículo del Dr. Elie Mputu presenta un aspecto del ecumenismo que es poco tratado, en general, y se refiere a la contribución que la vida religiosa y monástica en las diferentes Confesiones cristianas juega de cara al avance en la unidad de los cristianos. Lo hace de la mano de autores poco conocidos, pero sobre todo bajo la doctrina del conocido teólogo y ecumenista que fue el religioso dominico Jean-Marie Roger Tillard. Su autoridad y los argumentos que él presenta, como acreditado teólogo de la vida religiosa desde los años del Concilio Vaticano II, hacen que este artículo tenga especial interés para todo aquel que se interesa por los ricos y diversos aspectos eclesiales de la vida religiosa y también por la teología ecuménica.

Palabras clave: vida religiosa, contribución, ecumenismo, vida comunitaria.

ABSTRACT

The article by Dr Elie Mputtu considers a theme rarely treated within ecumenical studies, namely, the contribution that religious and monastic forms of life, of the various Christian Confessions, can make to the advancement of Christian Unity. Dr Mputtu brings to his study some authors not widely known, but he relies centrally on the doctrine of the Dominican friar Jean-Marie Roger Tillard, a well-known theologian and ecumenist. The authoritative work of Tillard together with the arguments he develops as an expert theologian on religious life since the years of Vatican II, makes this article of particular importance for those interested in the various enriching ecclesial elements contained in religious life as well as in ecumenical theology.

Keywords: Religious Life, Contribution, Ecumenism, Life in Communion.

DECLARACIÓN CONJUNTA DE LAS RELIGIONES
MONOTEÍSTAS ABRAHÁMICAS SOBRE LAS
CUESTIONES DEL FINAL DE LA VIDA
(Casina de Pio IV, 28 de octubre 2019)
Ciudad del Vaticano*

PREÁMBULO

Los aspectos morales, religiosos, sociales y jurídicos del tratamiento del paciente moribundo se encuentran entre los temas más difíciles y ampliamente discutidos en la medicina moderna. En las diversas culturas y contextos sociales han generado siempre un amplio debate tanto teórico como emocional.

Las cuestiones relativas a las decisiones sobre el final de la vida presentan dilemas difíciles, que no son nuevos, pero que se han intensificado mucho en los últimos años debido a varios factores y acontecimientos, entre los cuales:

- Los enormes avances científico-tecnológicos que permiten una prolongación significativa de la vida en formas y situaciones hasta ahora impensables. Sin embargo, a menudo la supervivencia prolongada de un enfermo va acompañada de dolor y sufrimiento debido a diversas disfunciones orgánicas, mentales y emocionales.

* Traducción del texto en lengua italiana del Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

- El cambio fundamental en la relación médico-paciente de un enfoque paternalista a la petición de una mayor autonomía de juicio por parte del mismo paciente.

- El hecho de que la mayoría de las personas en los países desarrollados mueren hoy en día en hospitales o residencias de ancianos, que a menudo son entornos extraños y desconocidos para ellos. Muchos pacientes están conectados a máquinas, rodeados de personal sanitario habitualmente ocupado y que conocen poco. Esta situación contrasta con la del pasado, cuando las personas morían en casa, rodeadas de sus seres queridos en su entorno habitual y reconocido.

- La mayor implicación de diversos profesionales en el tratamiento del paciente en fase terminal, así como de los medios de comunicación, del sistema judicial y la opinión pública en general. Todo ello a menudo es expresión de diferentes antecedentes culturales, puntos de vista y opiniones variadas e incluso contradictorias sobre lo que se debe o no se debe hacer por el paciente moribundo.

- Cambios culturales, especialmente en las sociedades occidentales.

- La creciente escasez de recursos debido a las costosas opciones diagnósticas y terapéuticas.

Los dilemas relacionados con la atención y el tratamiento del paciente terminal no son principalmente médicos o científicos, sino sobre todo sociales, éticos, religiosos, legales y culturales. Mientras que los médicos toman decisiones basadas en los hechos, la mayoría de las decisiones concernientes al paciente terminal no son de naturaleza médico-científica. Más bien, se basan en valores personales y éticos. Por lo tanto, el cuidado del paciente terminal tanto por parte de las familias como por el personal sanitario, es una tarea difícil, teniendo también en cuenta cuales son las costumbres sociales.

Los principios y prácticas de las religiones monoteístas abrahámicas y en particular su búsqueda del equilibrio adecuado

entre valores en conflicto, no siempre están de acuerdo con los valores y prácticas humanistas laicas actuales.

Los objetivos de esta declaración de principios son:

- Presentar la posición de las religiones monoteístas abrahámicas con respecto a los valores y las prácticas relevantes para el enfermo terminal, en beneficio de los pacientes, las familias, el personal sanitario y los responsables políticos que se adhieren a una de estas religiones.

- Mejorar la capacidad de los profesionales de la salud para comprender, respetar, guiar, ayudar y consolar mejor al paciente creyente y a su familia al final de la vida. Respetar los valores religiosos o culturales del paciente no es sólo un problema religioso, sino que es un requisito ético para el personal de los hospitales y otras estructuras donde haya pacientes de varias creencias.

- Promover una comprensión recíproca y sinergias de los diferentes enfoques entre las tradiciones religiosas monoteístas y la ética laica con respecto a las creencias, valores y prácticas relevantes para el paciente en fase terminal.

DEFINICIÓN

Un paciente en fase terminal es una persona que padece una enfermedad de diagnóstico infausto, incurable e irreversible, en una etapa en la que la muerte se producirá con toda probabilidad en el plazo de unos pocos meses como consecuencia de la enfermedad o de las complicaciones directamente relacionadas, a pesar de los mejores esfuerzos diagnósticos y terapéuticos.

SUFRIMIENTO Y MUERTE

Aunque apreciamos los avances de la ciencia médica para prevenir y curar enfermedades, también reconocemos que toda vida experimentará finalmente la muerte.

El cuidado de los moribundos representa, por una parte, una forma de asumir con responsabilidad del don divino de la vida cuando ya no es posible tratamiento alguno, y por otra, nuestra responsabilidad humana y ética con la persona que (a menudo) sufre ante la muerte inminente. El cuidado holístico y respetuoso de la persona debe reconocer como un objetivo fundamental la dimensión específicamente humana, espiritual y religiosa de la muerte. Este enfoque de la muerte requiere compasión, empatía y profesionalismo por parte de todas las personas involucradas en el cuidado del paciente moribundo, especialmente de los trabajadores de la salud responsables del bienestar psicosocial y emocional del paciente.

EL USO DE LA TECNOLOGÍA MÉDICA AL FINAL DE LA VIDA

Las intervenciones humanas mediante tratamientos y tecnologías médicas sólo se justifican en términos de la ayuda que pueden proporcionar. Por lo tanto, su uso requiere un juicio responsable sobre si los tratamientos para mantener y prolongar la vida contribuyen realmente a alcanzar el final de la vida humana, y sobre cuándo hace falta, en cambio, limitarlos. Cuando la muerte es inminente a pesar de todos los esfuerzos, está justificado tomar la decisión de rechazar ciertas formas de tratamiento que sólo prolongarían una condición precaria de sufrimiento. No obstante, incluso cuando la persistencia en tratar de evitar la muerte parece irrazonablemente difícil y gravosa, debemos hacer todo lo posible para ofrecer consuelo, alivio efectivo del dolor, compañía, atención emocional y espiritual y apoyo al paciente y a su familia en preparación para la muerte.

El personal sanitario y la sociedad en general deberían respetar el deseo auténtico y personal del paciente en fase terminal de prolongar o conservar su vida, incluso por un corto período de tiempo adicional, mediante medidas médicas apropiadas desde el punto de vista clínico. Esto incluye la continuación del apoyo respiratorio, de la nutrición e hidratación artificiales, de la quimioterapia o radioterapia, de antibióticos, medicamentos para la

tensión y similares. Este deseo puede ser expresado por el propio paciente, en "tiempo real"; o, si no está imposibilitado en ese momento, por instrucciones anticipadas, por una persona encargada de ello, o por la declaración de familiares cercanos. Este enfoque conjuga tanto el respeto a la vida como el respeto al deseo del paciente, que hay que tener en cuenta no solo cuando obedece a la línea seguida por quienes prestan asistencia médica. A la hora de tomar esta decisión la familia consulta a menudo al personal religioso. En los casos de pacientes practicantes o en los que los parientes más próximos también lo son, habría que consultar al personal religioso.

EL RECHAZO DE LA EUTANASIA Y DEL SUICIDIO ASISTIDO MÉDICAMENTE

Los temas relacionados con la duración y el significado de la vida humana no deberían ser de competencia del personal sanitario, cuya responsabilidad consiste en proporcionar la mejor cura posible para las enfermedades y la máxima atención a los enfermos. Nos oponemos a cualquier forma de eutanasia -que es el acto directo, deliberado e intencional de quitar la vida- así como al suicidio asistido médicamente -que es el apoyo directo, deliberado e intencional al suicidarse- porque contradicen fundamentalmente el valor inalienable de la vida humana y, por lo tanto, son actos equivocados desde el punto de vista moral y religioso, y deberían prohibirse sin excepciones.

AYUDA DE LA COMUNIDAD

Hacemos hincapié en la importancia del apoyo de la comunidad en el proceso de toma de decisiones que enfrenta el paciente en fase terminal y su familia. El deber de cuidar a los enfermos, nos exige también reformar las estructuras e instituciones por las que se prestan los cuidados sanitarios y religiosos. Como sociedad debemos asegurarnos de que el deseo del paciente de no ser una carga desde el punto de vista económico no lo induzca a elegir la

muerte en lugar de recibir la atención y el apoyo que le permita vivir el tiempo que le queda con comodidad y tranquilidad. Para los pacientes religiosamente observantes y para sus familias existen varias formas posibles de apoyo comunitario a través de momentos de oración y de reflexión para las personas involucradas, con un adecuado apoyo médico y religioso. Es un deber de cada comunidad religiosa con todos sus miembros, según las responsabilidades de cada uno.

ASISTENCIA ESPIRITUAL

Una cercanía rica de fe y de esperanza es la mayor contribución que los trabajadores de la salud y las personas religiosas pueden ofrecer para humanizar el proceso de la muerte. La asistencia espiritual y religiosa es un derecho fundamental del paciente y un deber de la comunidad de fe. Los expertos en cuidados paliativos también reconocen su importancia porque saben cuánto sea intensa la interacción entre la dimensión física, psicológica y espiritual de la persona, junto con el deber de demostrar respeto por las creencias y la fe personales; todo el personal sanitario tiene el deber de crear las condiciones mediante las cuales se garantice la asistencia religiosa a todo aquel que la solicite, ya sea explícita o implícitamente.

PROMOVER LOS CUIDADOS PALIATIVOS

Todo paciente en fase terminal debe recibir la asistencia paliativa mejor y más completa posible: física, emocional, social, religiosa y espiritual. El campo relativamente nuevo de los cuidados paliativos ha hecho grandes avances y es capaz de proporcionar un apoyo integral y eficiente a los pacientes terminales y a sus familias. Por lo tanto, fomentamos los cuidados paliativos para el enfermo y su familia al final de la vida. Los cuidados paliativos tienen como objetivo conseguir la mejor calidad de vida a las personas que padecen una enfermedad incurable y progresiva, cuando ya no es posible la cura. Expresan la noble devoción humana de cuidar de los demás,

especialmente de los que sufren. Los servicios de cuidados paliativos comportan un sistema organizado y altamente estructurado para la prestación de cuidados y son fundamentales para la realización de la misión más antigua de la medicina: "cuidar al enfermo incluso cuando ya no hay cura." Animamos a los profesionales y a los estudiantes a que se especialicen en este campo de la medicina.

CONCLUSIÓN

Sobre la base de los argumentos y motivaciones de este documento, las tres religiones monoteístas abrahámicas comparten objetivos comunes y están totalmente de acuerdo en nuestro enfoque de las siguientes situaciones relativas al final de la vida:

- La eutanasia y el suicidio asistido por un médico son intrínsecamente y por lo tanto moral y religiosamente equivocadas y deberían prohibirse sin excepción. Cualquier presión y acción sobre los pacientes para inducirles a que pongan fin a sus vidas es categóricamente rechazada.

- Ningún agente sanitario debería ser coaccionado o presionado para ayudar directa o indirectamente a la muerte deliberada e intencional de un paciente mediante el suicidio asistido o cualquier forma de eutanasia, especialmente cuando esa praxis va en contra de sus creencias religiosas. Se ha aceptado favorablemente, a lo largo de los años, que debe ser respetada la objeción de conciencia a actos que entren en conflicto con los valores éticos de una persona. Esto también sigue siendo válido incluso si tales actos han sido declarados legales a nivel local, o por ciertos grupos de ciudadanos. Las creencias personales sobre la vida y la muerte ciertamente caen dentro de la categoría de objeción de conciencia que debería ser respetada universalmente.

- Alentamos y apoyamos los cuidados paliativos de calidad y profesionales en todas partes y para todos. Aun cuando alejar la muerte parezca un peso razonablemente insoportable tenemos el deber moral y religioso de proporcionar consuelo, alivio del dolor, compañía y asistencia espiritual al paciente moribundo y a su familia.

- Apoyamos las leyes y políticas públicas que protejan los derechos y la dignidad del paciente moribundo, con el fin de evitar la eutanasia y promover los cuidados paliativos.

- Como sociedad, debemos comprometernos para que el deseo de los pacientes de no ser una carga no los tiente a elegir la muerte en lugar de recibir la atención y el apoyo que les permita vivir el tiempo que les queda con comodidad y tranquilidad.

- Todo el personal sanitario debería crear las condiciones que garanticen la asistencia religiosa a todo aquel que la solicite, ya sea explícita o implícitamente.

- Nos comprometemos a utilizar los conocimientos e investigaciones para dar forma a políticas que promuevan el cuidado y el bienestar relacional y emocional, físico y espiritual, proporcionando la máxima información y atención a quienes se enfrentan a enfermedades graves y a la muerte.

- Nos comprometemos a involucrar a nuestras comunidades en los temas de bioética relacionados con el paciente en fase terminal, así como a familiarizarlas con técnicas de acompañamiento compasivo para aquellos que sufren y mueren.

- Nos comprometemos a sensibilizar a la opinión pública sobre los cuidados paliativos mediante la formación apropiada y el suministro de recursos sobre los tratamientos para los que sufren y los moribundos.

- Nos comprometemos a proporcionar ayuda a la familia y a los seres queridos de los pacientes moribundos.

- Hacemos un llamamiento a los políticos y a los profesionales de la salud para que se familiaricen con esta amplia perspectiva y con la enseñanza de las religiones abrahámicas a fin de proporcionar la mejor asistencia a los pacientes moribundos y a sus familias que se adhieren a las normas religiosas y a las indicaciones de sus respectivas tradiciones religiosas.

- Nos comprometemos a involucrar a las otras religiones y a todas las personas de buena voluntad.

DECLARACIÓN EN EL CAMINO
IGLESIA, MINISTERIO Y EUCARISTÍA

Comité de Obispos para asuntos ecuménicos e interreligiosos

Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos*

El “*Comité de Obispos para asuntos ecuménicos e interreligiosos*” confirmó las 32 declaraciones de acuerdo y encomendó la “*Declaración en el Camino*”, al Cardenal K. Koch, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, para una reflexión y acción más profunda. La Declaración no es una Declaración de todo el cuerpo de Obispos de la Conferencia episcopal de los Estados Unidos.

Iglesia evangélica luterana en América

2015

ÍNDICE

Diálogos consultados y abreviaturas

Prefacio

I. Introducción

II. Declaración de acuerdos

* Traducción de la lengua original inglesa de la Dr^a. Rosa María Herrera García. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

Iglesia

Ministerio

Eucaristía

III. Acuerdos elaborados y documentados

Iglesia

Ministerio

Eucaristía

IV. Diferencias que permanecen y consideraciones reconciliado-
ras

Iglesia

Ministerio

Eucaristía

V. Conclusión: Próximos pasos en el camino

Miembros del grupo de trabajo

DIÁLOGOS CONSULTADOS Y ABREVIATURAS

Los miembros del grupo de trabajo de la *Declaración en el camino* agradecen a todos los que han participado en los diálogos Católico-Luteranos durante las últimas cinco décadas y reconocen su profunda dependencia del trabajo realizado en estos diálogos internacionales y regionales (nacional y local). Esta Declaración se ha elaborado a partir de los siguientes informes de diálogos que están disponibles tanto *on line* como en las versiones publicadas:

Diálogos y estudios internacionales

Relación de la Comisión Mixta de Estudio luterano-católica sobre “*El Evangelio y la Iglesia*” (1972). Citada como *Relación de Malta*

Das Herrenmahl / La Eucaristía (1978). Comisión Mixta luterano-latólica. Frankfurt am Main: Verlag Bonifatius- Druckerei Paderborn/Otto Lembeck, 1978; Ginebra: The Lutheran World Federation, 1980. Citada como *Eucaristía*.

Todos bajo el mismo Cristo (1980). Roman Catholic/Lutheran Joint Commission Statement on the Augsburg Confession.

El Ministerio en la Iglesia (1981). Roman Catholic/Lutheran Joint Commission. Geneva: The Lutheran World Federation, 1982. Citado como Ministerio

Kirche und Rechtfertigung / Iglesia y Justificación (1993). Lutheran-Roman Catholic Joint Commission. Frankfurt am Main: Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn/Otto Lembeck, 1994; Geneva: The Lutheran World Federation, 1994. Citada como *Iglesia y Justificación*.

La apostolicidad de la Iglesia: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity (2006). Minneapolis: Lutheran University Press, 2006. Citada como *Apostolicidad*.

De conflicto a la comunión. Conmemoración común luterano-católica de la Reforma en 2017 (2013). Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity. Leipzig: Evangelische Verlagsgesellschaft and Paderborn: Bonifatius, 2013. Citado como *Del conflicto a la comunión*.

Diálogos y estudios nacionales y regionales

La Eucaristía como sacrificio: Luteranos y Católicos en Diálogo III (1967). Washington, D.C.: Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs; New York: U.S.A. National Committee for The Lutheran World Federation, 1967. Citado como *La Eucaristía como sacrificio*.

Eucaristía y Ministerio: Luteranos y católicos en Diálogo IV (1970). Washington, D.C.: Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs; New York: U.S.A. National Committee for The Lutheran World Federation, 1970. Citado como *La Eucaristía y Ministerio*.

Teaching Authority and Infallibility in the Church: Lutherans and Catholics in Dialogue VI, eds. Paul C. Empie, T. Austin Murphy, and Joseph A. Burgess. Minneapolis: Augsburg, 1978.

Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984). Bilateral Working Group of the German National Bishops' Conference and the Church Leadership of the United Evangelical Lutheran Church of Germany. Paderborn: Bonifatius, 1984.

Communio Sanctorum: La Iglesia como la comunión de los santos (2000). Bilateral Working Group of the German National Bishops' Conference and the Church Leadership of the United Evangelical Lutheran Church of Germany. English translation by Mark W. Jeske, Michael Root, and Daniel R. Smith. Collegeville: 2004. Citado como *Communio Sanctorum*.

La Iglesia como koinonia de Salvación: Sus estructuras y Ministerios (2004). Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, United States Conference of Catholic Bishops; Department for Ecumenical Affairs, Evangelical Lutheran Church in America; edited by Randall Lee, Jeffrey Gross. Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2005. Citado como *La Iglesia como koinonia de Salvación*.

Justificación en la vida de la Iglesia: un Informe del grupo de diálogo luterano-católico para Suecia y Finlandia (2010). English translation by Sr. Gerd Swenson. Uppsala, Stockholm, and Helsinki: Church of Sweden, Roman-Catholic Diocese of Stockholm, Evangelical-Lutheran Church of Finland, Roman-Catholic Diocese of Helsinki, 2010. Citado como *Justificación en la vida de la Iglesia*.

Esperanza de vida eterna: luteranos y católicos en diálogo XI (2011). Edited by Lowell G. Almen and Richard J. Sklba. Minneapolis: Lutheran University Press, 2011. Citado como *Esperanza de vida eterna*.

Abreviaturas

AG *Ad Gentes*. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Concilio Vaticano II.

BC *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Robert Kolb and Timothy J. Wengert, eds. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

BEM *Baptism, Eucharist, and Ministry*. Faith and Order Paper 111. Geneva: World Council of Churches, 1982.

CA Augsburg Confession, 1530, in *The Book of Concord*.

CD *Christus Dominus*. Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church. Second Vatican Council.

DH *Henrich Denzinger Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, revised, enlarged, and in collaboration with Helmut Hoping, edited by Peter Hünermann for the original bilingual edition and edited by Robert Fastiggi and Anne Englund Nash for the English Edition, 43rd Edition (San Francisco: Ignatius Press, 2012).

DS *Enchiridion symbolorum, definitionum, et declarationum de rebus fidei et morum*, Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, ed. XXXIII (Herder: Barcinone, Friburgi Brisgoviae, et alibi, 1965). References by paragraph number.

DV *Dei Verbum*. Dogmatic Constitution on Divine Revelation. Second Vatican Council.

JDDJ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (1999) by The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church.

LG *Lumen Gentium*. Dogmatic Constitution on the Church.

Second Vatican Council.

Lund Statement

Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church (2007). The Lutheran World Federation, 2008.

LW *Luther's Works*. Published in 55 volumes by Concordia Publishing House and Fortress Press, St. Louis and Philadelphia, 1958–1986.

LWF The Lutheran World Federation.

PCPCU Pontifical Council for Promoting Christian Unity.

PO *Presbyterorum Ordinis*. Decree on the Ministry and Life of Priests. Second Vatican Council.

Tanner *Decrees of the Ecumenical Councils*, Norman P. Tanner, S.J., Ed. London/Washington: Sheed and Ward/ Georgetown University Press, 1990.

UR *Unitatis Redintegratio*. Decree on Ecumenism. Second Vatican Council.

VELKD Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (United Evangelical Lutheran Church of Germany).

WA “Weimar Ausgabe”: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, Germany.

WCC World Council of Churches

PREFACIO

Este documento, *Declaración en el Camino: Iglesia, Ministerio y Eucaristía*, es una declaración del consenso logrado por Luteranos y Católicos sobre los temas de Iglesia, Ministerio y Eucaristía como resultado del diálogo ecuménico entre las dos comuniones desde 1965. Es un consenso “en camino” (*in via*) porque el diálogo no ha resuelto aún todas las diferencias sobre estos temas. No obstante, en este tiempo de importantes puntos de referencia en la relación entre Luteranos y Católicos, incluyendo tanto el aniversario de 50 años de diálogo en 2015 como el Quinto Centenario de la Reforma en 2017, es bueno revisar la senda recorrida juntos y enumerar los muchos puntos de acuerdo entre Luteranos y Católicos sobre estos temas. Esta revisión puede ayudar a ambas comunidades a afirmar los acuerdos que han logrado juntos. Más

importante, puede animarlos buscar nuevos pasos hacia la unidad cristiana.

El documento consta de una introducción, una “Declaración de Acuerdos” seguida por “Acuerdos en los diálogos Luterano-Católicos elaborados y documentados”, una sección titulada “Diferencias que permanecen y Consideraciones reconciliadoras”, y una conclusión. La “Declaración de Acuerdos” consta de declaraciones de consenso sobre los temas Iglesia, Ministerio y Eucaristía que Católicos y Luteranos afirman juntos.

La sección “Acuerdos en los diálogos Luterano-Católicos elaborados y documentados” está relacionada con la precedente “Declaración de Acuerdos” de modo que cada acuerdo numerado corresponde con el número de la siguiente sección que documenta, y trabaja sobre ese acuerdo particular. Esta sección da referencias a declaraciones específicas de diálogo que proporcionan la base para los acuerdos en la sección precedente.

La sección “Diferencias que permanecen y consideraciones reconciliadoras” no está directamente correlacionada con las secciones precedentes, pero enumera un número de temas que han dividido tradicionalmente a Católicos y Luteranos con relación a Iglesia, Ministerio y Eucaristía. Cada tema se ha desarrollado en tres partes. La primera parte manifiesta el tema controvertido entre Católicos y Luteranos, que aparecen en cursiva. La segunda parte, en letra normal, desarrolla las consideraciones reconciliadoras que contribuyen a mitigar o resolver la diferencia. La tercera parte, en cursiva negrita proporciona posibles soluciones o pasos a dar. En algunas instancias, se determina que la diferencia ya no divide a la Iglesia y el documento llama a un reconocimiento de este hecho por nuestros cuerpos eclesiales. Para otros temas, el documento recomienda un mayor estudio, clarificación y diálogo.

La esperanza al ofrecer esta *Declaración* es que las comuniones luterana y católica a todos los niveles reciban y afirmen las declaraciones de consenso en la sección “Acuerdos sobre Iglesia, Ministerio y Eucaristía” como el resultado de nuestros diálogos ecuménicos tanto a nivel internacional como regional desde su

inicio en 1965. La *Declaración* anima también a que Católicos y Luteranos juntos encuentren vías para avanzar en el trabajo que aún queda por hacer.

I. INTRODUCCIÓN

“Pienso entontes que el único fin de todos los que están sirviendo real y verdaderamente al Señor es devolver a la unión a las Iglesias que están divididas unas a otras en diferentes tiempos y de diversas maneras”.

(San Basilio el Grande (330-379), *Epístola CXIV*).

Católicos y Luteranos aún no hemos logrado la meta de la unidad que es don de Dios en Cristo y a la que san Basilio nos llama. Aún tenemos que recorrer una larga distancia desde la desunión, sospechas e incluso hostilidades que han caracterizado nuestras relaciones durante generaciones. Esta *Declaración en el camino (in via)* hacia la unidad pretende hacer más visible la unidad que compartimos reuniendo los acuerdos logrados juntos sobre temas de Iglesia, Eucaristía y Ministerio. Esta *Declaración*, un género particular de texto ecuménico, es “en el camino” porque no es ni el comienzo ni el final del viaje hacia la unidad. Identifica 32 afirmaciones donde Luteranos y Católicos están de acuerdo sobre materias que afectan a Iglesia, Eucaristía y Ministerio, al mismo tiempo que reconocen que no todas las diferencias sobre estas doctrinas están reconciliadas en este momento.

Esta *Declaración en el Camino* no es el resultado de otro diálogo sobre estos temas ni una declaración de consenso pleno sobre ellos. Más bien recoge los resultados de 50 años de diálogo internacional y regional con la certeza de que ahora es el momento de reclamar la unidad lograda a través de estos acuerdos para establecer prácticas eclesiales que reflejen este crecimiento hacia la comunión y comprometernos nosotros mismos de nuevo a dar los siguientes pasos hacia delante.

Las doctrinas de Iglesia, Eucaristía y Ministerio sugieren ellas mismas esta *Declaración* por dos razones principales.

Claramente nuestras diferencias relativas a estas doctrinas están entre los temas más significativos que debemos abordar en orden a crecer en nuestra real pero imperfecta comunión. Más aún, los tres temas están inseparablemente relacionados unos con otros. Aunque existe ya un substancial acuerdo con relación a la Eucaristía, la plena comunión eucarística depende también del reconocimiento mutuo del ministerio, que a su vez depende del reconocimiento de cada comunidad eclesial como verdaderamente apostólica. Así, la enseñanza de Católicos y Luteranos que reconoce la imperfecta comunión entre ellos se apoya en un reconocimiento parcial pero real del ministerio.

Esta *Declaración* demuestra que en conjunto los diálogos globales y regionales Luterano-Católicos han realizado un significativo progreso en la resolución de nuestras diferencias sobre estas tres doctrinas nucleares. Por lo tanto, al poner de relieve los resultados de estos diálogos, esta *Declaración* recomienda 32 acuerdos sobre Iglesia, Eucaristía y Ministerio para el reconocimiento eclesial, y proporciona documentación de apoyo para estos acuerdos a partir de los diálogos ecuménicos. Además, sin ninguna pretensión de ser exhaustiva, identifica las diferencias que quedan y esboza algunas posibles vías para seguir adelante. La recepción de la “Declaración de Acuerdos” por los cuerpos apropiados de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica con el correspondiente compromiso de abordar las cuestiones que quedan, nos hará avanzar significativamente en el camino hacia la comunión plena.

Inspiraciones y aspiraciones

Las inspiraciones y aspiraciones detrás de esta *Declaración en el Camino* son muchas. Una de ellas, importante, es el discurso pronunciado en diciembre de 2011 por el Cardenal Kurt Koch, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Buscando continuar el trabajo de *Harvesting the Fruits (Recogiendo los frutos)* presentado por el Cardenal Walter

Kasper en 2009¹, señaló la necesidad de identificar y recibir los logros de los diálogos bilaterales e indicar modos de avanzar para resolver las diferencias que quedan.

Otra inspiración significativa es el documento de la Comisión internacional Luterano-Católica sobre la Unidad, *Desde el conflicto a la comunión: Conmemoración de la Reforma en 2017*. Esta *Declaración en el Camino* responde a dos de los “imperativos ecuménicos” con los que concluye la relación:

1. Católicos y Luteranos deben comenzar siempre desde la perspectiva de la unidad y no desde el punto de vista de la división, para de este modo fortalecer lo que mantienen en común, aunque las diferencias sean más fáciles de ver y experimentar.
2. Luteranos y Católicos deben dejarse transformar a sí mismos continuamente mediante el encuentro de los unos con los otros y por el mutuo testimonio de fe.

El liderazgo del papa Francisco, que frecuentemente ha subrayado la importancia del ecumenismo para la misión de la Iglesia, ha inspirado también esta *Declaración*. En *Evangelii Gaudium*, afirmó:

La credibilidad del anuncio cristiano sería mucho mayor si los cristianos superaran sus divisiones y la Iglesia realizara «la plenitud de catolicidad que le es propia, en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el Bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión». Tenemos que recordar siempre que somos peregrinos, y peregrinamos juntos. Para eso, hay que confiar el corazón al compañero de camino sin recelos, sin desconfianzas, y mirar ante todo lo que buscamos: la paz en el rostro del único Dios².

1 Cardinal Walter Kasper, *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, (London/New York: Continuum, 2009).

2 Papa Francisco, Exhortación apostólica, “*Evangelii Gaudium*,” 24 Noviembre 2013, § 244, citando el Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, 4.

¿Por qué ahora?

¿Por qué no? Porque entre los fieles existe una “santa impaciencia” cuando oran y anhelan expresiones más claras y profundas de nuestra unidad en Cristo. Como el Secretario general de la Federación Luterana mundial ha dicho, los bautizados no sólo deben rendir cuentas a Dios por no vivir la unidad que se les ha dado, sino también a los demás, “particularmente a aquellos que asumen los costos de la separación cristiana”³. Así, el trabajo ecuménico debe ser responsable no sólo de su “honestidad teológica, rigor y búsqueda de la verdad, sino también de su urgencia y de su amor”.

¿Por qué ahora? Porque cuando los contextos políticos y religiosos con frecuencia son experimentados como polarizados, fragmentados y temerosos de las diferencias a todos los niveles, tenemos la oportunidad de dar testimonio de la buena nueva de que “por tanto el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el misterio de la reconciliación” (2Cor 5,17-18).

¿Por qué ahora? Porque durante cincuenta años de diálogos teológicos, Católicos y Luteranos han mostrado repetidamente que tienen la resolución y la capacidad de abordar las doctrinas y prácticas que nos han mantenido separados. A través de nuestros diálogos, hemos renovado nuestro compromiso de continuar juntos en el camino hacia la plena comunión, cuando experimentemos nuestra unidad en la participación común en la Eucaristía, en el reconocimiento pleno cada uno de los ministerios del otro y en nuestro ser la Iglesia de Cristo.

3 Martin Junge, “In Pursuing Christian Unity We Have a Double Accountability,” *Lutheran World Information* 11/2011, 3. Mencionó en particular “donde las familias cristianas no pueden ser alimentadas juntas en la mesa del Señor porque los líderes de la Iglesia aún no son capaces de resolver las diferencias teológicas; Donde los cristianos deben explicar en contextos interreligiosos por qué no pueden adorar bajo un mismo techo; donde la respuesta diaconal coordinada a las necesidades del mundo es socavada por nuestra enemistad; donde los dones de una parte del Cuerpo de Cristo son retenidos o negados en otras partes porque hemos construido muros de separación”.

Un fruto destacado de estos diálogos fue la Declaración sobre la doctrina de la Justificación. Aquí Católicos y Luteranos demostraron cómo, a través de los diálogos teológicos mantenidos y la oración, una importante doctrina que en otro tiempo se consideró que dividía a la Iglesia puede convertirse en una enseñanza en la que encontramos nuestra unidad a través de la diversidad reconciliada. La JDDJ proporcionó un avance ecuménico para distinguir las condenas mutuas que dividen, de las diversidades en la teología y la piedad que no dividen necesariamente a la Iglesia, sino que de hecho pueden enriquecerla. Así la JDDJ inspiró a nuestras dos comuniones a continuar en este camino en relación con otros temas que impiden un mayor crecimiento en comunión.

¿Por qué ahora? Porque en 2017 conmemoramos el 500 aniversario de un movimiento de reforma que comenzó en profundas divisiones y que ahora nos llama a un trabajo permanente de reconciliación por el bien del evangelio y nuestro testimonio y acción en el mundo.

Respondiendo a la convergencia de estas consideraciones, la dirección de la Iglesia evangélica luterana en América y el Comité de Obispos para asuntos ecuménicos e interreligiosos de la Conferencia de Obispos católicos de los Estados Unidos convocaron una reunión teológica especial en 2002 para desarrollar esta *Declaración en el Camino* sobre los temas de Iglesia, Eucaristía y Ministerio.

Recepción de las Declaraciones de Acuerdo

Esta *Declaración en el camino* se presenta con el ruego de que debe ser afirmada y recibida en nuestra vida común. Se espera que Católicos y Luteranos al más alto nivel reciban formalmente las 32 declaraciones de acuerdo que contiene. Se recomienda que juntos la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Unidad creen un proceso para implementar la *Declaración* de estos acuerdos, confirmando que ya no existen las diferencias que han dividido a las Iglesias con respecto a ellos.

Nuestro caminar hacia la plena comunión también será sostenido y renovado cuando los Católicos y los Luteranos fortalezcan sus lazos de acción común en todos los niveles, dondequiera que se reúnan en las comunidades locales para la oración, el diálogo y el servicio compartido en respuesta a quienes viven en la pobreza y en los márgenes de la sociedad.

Ustedes están invitados a leer esta *Declaración sobre el Camino* con mente y corazón abiertos mientras juntos buscamos discernir la voluntad de Dios y seguirla en el amor.

II. DECLARACIÓN DE ACUERDOS

A. Acuerdos sobre la Iglesia

La fundación de la Iglesia en la obra salvadora de Dios

(1) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia sobre la tierra ha sido reunida por el Dios Trino que concede a sus miembros su participación en la vida trinitaria divina como pueblo propio de Dios, como el cuerpo del Cristo resucitado, y como templo del Espíritu Santo, mientras son llamados a dar testimonio de estos dones para que otros puedan también participar de ellos. (2) Están de acuerdo también en que la Iglesia sobre la tierra nació de todo el acontecimiento de Cristo que sigue siendo su único fundamento (1 Cor 3, 11). (3) Además, mantienen en común que la Iglesia en la tierra es reunida por la proclamación del Evangelio de la misericordia salvífica de Dios en Cristo, para que el Evangelio, proclamado en el Espíritu Santo por los apóstoles, siga siendo el origen normativo y la base permanente de la Iglesia. (4) Existe acuerdo en que la Iglesia en la tierra es en todas las edades apostólica, porque está fundada en el testimonio de los apóstoles del Evangelio y profesa continuamente la fe apostólica y evangélica mientras vive por prácticas obligatorias transmitidas por los apóstoles. Así, los Luteranos y Católicos reconocen en ambas comuniones eclesiales el atributo de apostolicidad basado en su ininterrumpida continuidad en la fe, la enseñanza y las prácticas apostólicas.

La Palabra, Escritura y medios de Gracia

(5) Los Luteranos y los Católicos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra vive y es gobernada por la Palabra de Dios, que encuentra en Cristo, en la palabra viva del evangelio y en las Escrituras inspiradas y canónicas. (6) Ellos en común sostienen que la Iglesia en la tierra participa en los beneficios de Cristo a través de las acciones históricas y perceptibles de proclamar el Evangelio y celebrar los sacramentos, tal como fueron iniciados por Cristo y transmitidos por sus apóstoles.

Comunión, visibilidad y ocultamiento

(7) Los Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra es una comunión (*koinonia*). Comparte los dones de Dios ofrecidos por nosotros a Cristo, los cuales, al ser mantenidos en común, llevan a los creyentes a la unidad y a la comunión de unos con otros. (8) En consecuencia, están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra combina elementos audibles y visibles con profundas realidades espirituales que permanecen ocultas a la investigación y la percepción empírica.

Preservación de la Iglesia y unión con los Santos

(9) Los Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra es indefectible, porque es y será preservada por el Espíritu Santo en todos sus aspectos esenciales para la salvación. Comparten la certeza de la esperanza cristiana de que la Iglesia, establecida por Cristo y guiada por su Espíritu, permanezca siempre en la verdad, cumpliendo su misión para la humanidad por el bien del Evangelio. (10) Además, están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra está unida con la comunidad de los santos en la gloria.

Escatología y Misión

(11) Esta perspectiva da lugar al acuerdo de que la Iglesia en la tierra es una realidad anticipatoria, en peregrinación y expectante de alcanzar su destino final en la reunión definitiva de Dios con su pueblo en su totalidad, cuando Cristo regrese, y cuando el Espíritu Santo complete la obra de santificación. (12) Pero Católicos y Luteranos están de acuerdo también en que la Iglesia en la tierra tiene

el mandato de llevar a cabo una misión en la que participa en la actividad de Dios en el mundo mediante la evangelización, el culto, el servicio a la humanidad y el cuidado de la creación.

B. Acuerdos sobre el Ministerio Ordenado

En “Acuerdos sobre la Iglesia”, Católicos y Luteranos afirman el carácter eclesial de las comunidades del otro. Esta afirmación es un primer paso esencial hacia un reconocimiento mutuo del ministerio ordenado, porque el reconocimiento mutuo del carácter eclesial del otro se entrelaza con el reconocimiento mutuo del ministerio del otro.

Ministerio en la Iglesia

(13) Luteranos y Católicos están de acuerdo en que el ministerio ordenado pertenece a los elementos esenciales que expresan el carácter apostólico de la Iglesia y que contribuye también, por el poder del Espíritu Santo, a la fidelidad apostólica de la Iglesia. (14) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que todos los bautizados que creen en Cristo participan en el sacerdocio de Cristo. Para ambos, Católicos y Luteranos, el sacerdocio común de todos los bautizados y el ministerio especial ordenado ensalzan el uno al otro.

Origen divino del Ministerio

(15) Luteranos y Católicos afirman juntos que el ministerio ordenado es de origen divino y que es necesario para el ser de la Iglesia. El ministerio no es simplemente una delegación “de abajo”, sino que es instituido por Jesucristo. (16) Ambos afirmamos que todo ministerio está subordinado a Cristo, que en el Espíritu Santo está actuando en la predicación de la Palabra de Dios, en la administración de los sacramentos y en el servicio pastoral. (17) Luteranos y Católicos están de acuerdo en que la proclamación del Evangelio es la más importante entre las diversas tareas del ministerio ordenado. (18) Declaran en común que la función esencial y específica del ministro ordenado es reunir y edificar la comunidad cristiana proclamando la Palabra de Dios, celebrando los sacramentos y presidiendo la vida litúrgica, misionera y diaconal de la comunidad.

Autoridad y Ministerio

(19) La autoridad del ministerio no debe entenderse como una posesión individual del ministro, sino que es más bien una autoridad con la misión de servir en la comunidad y para la comunidad. (20) Católicos y Luteranos también están de acuerdo en que el oficio de ministerio está al frente de (gegenüber) la comunidad, así como dentro de ella y, por lo tanto, está llamado a ejercer la autoridad sobre la comunidad.

Ordenación

(21) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la entrada a este ministerio apostólico, dado por Dios, no es por el bautismo sino por la ordenación. Están de acuerdo en que los ministros no pueden ordenarse a sí mismos o reclamar este oficio como una cuestión de derecho, sino que son llamados por Dios y designados en y a través de la Iglesia (22). Los Católicos y los Luteranos ordenan a través de la oración invocando al Espíritu Santo y con la imposición de manos por otra persona ordenada. Ambos afirman que el ordenando recibe una unción del Espíritu Santo, que equipa a esa persona para el ministerio ordenado. Tanto los Luteranos como los Católicos consideran la ordenación como irrepetible.

Un oficio ministerial

(24) Ambos consideran que hay un oficio ministerial ordenado, mientras que también distinguen un ministerio especial de *episkopé* sobre presbíteros o pastores. (25) Están de acuerdo en que el ministerio se ejerce tanto localmente en la congregación como regionalmente. Ambos aceptan que la distinción entre los oficios locales y regionales en las Iglesias es más que el resultado de desarrollos puramente históricos y humanos, o una cuestión de necesidad sociológica, es la acción del Espíritu. Además, la diferenciación del ministerio en un oficio más local y un oficio más regional surge de la necesidad hacia fuera de la intención y la tarea del ministerio de ser un ministerio de unidad en la fe.

Ministerio que sirve a la unidad en todo el mundo

(26) Los Católicos y los Luteranos afirman juntos que todo ministerio, en la medida en que sirve a la *koinonia* de la salvación, también sirve a la unidad de la Iglesia en todo el mundo y que juntos anhelamos una realización más completa de esta unidad.

C. Acuerdos sobre la Eucaristía

Alta estima por la unión eucarística con Cristo en la Sagrada Comunión

(27) Luteranos y Católicos están de acuerdo en estimar altamente los beneficios espirituales de la unión con el Cristo resucitado dado a ellos mientras reciben su cuerpo y sangre en la Sagrada Comunión.

Dimensión trinitaria de la Eucaristía

(28) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que en el culto eucarístico la Iglesia participa de una manera única en la vida de la Trinidad: En el poder del Espíritu Santo, invocando los dones y la comunidad de adoración, los creyentes tienen acceso a la carne glorificada y la sangre de Cristo el Hijo como nuestro alimento, y son llevados en la unión con él y unos con otros al Padre.

Eucaristía como sacrificio reconciliador de Cristo y como sacrificio de oración y acción de gracias de la Iglesia

(29) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que el culto eucarístico es el memorial (anamnesis) de Jesucristo, presente como el crucificado por nosotros y resucitado, es decir, en su entrega de sacrificio por nosotros en su muerte y en su resurrección (Rm 4, 25), a la cual la Iglesia responde con su sacrificio de alabanza y acción de gracias.

Presencia eucarística

(30) Luteranos y Católicos están de acuerdo en que en el sacramento de la Cena del Señor, Jesucristo mismo está presente: está presente verdaderamente, sustancialmente, como persona y está presente en su totalidad como Hijo de Dios y como ser humano.

Dimensión escatológica de la Eucaristía

(31) Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Comunión eucarística, como participación sacramental en el cuerpo glorificado y la sangre de Cristo, es una promesa de que nuestra vida en Cristo será eterna, nuestros cuerpos resucitarán y el mundo presente está destinado a la transformación en la esperanza de unirnos en comunión con los santos de todas las edades ahora con Cristo en el cielo.

II. ACUERDOS EN LOS DIÁLOGOS LUTERANO/CATÓLICOS- ELABORADOS Y DOCUMENTADOS

A. Iglesia

Introducción

La siguiente sección presenta las conclusiones de los diálogos Lutero/Católico Romano que explican y justifican los acuerdos expresados concisamente en la sección anterior, comenzando con los 12 acuerdos sobre la Iglesia.

Se previó la posibilidad de tal presentación sobre la Iglesia ya en 1980. Cuando la segunda fase del diálogo a nivel mundial estableció las potencialidades ecuménicas de la Confesión de Augsburgo en su 450 aniversario, la declaración acordada formuló la siguiente concepción compartida de la Iglesia católico-luterana:

También en la comprensión de la Iglesia sobre la que, en el pasado hubo controversias de mucha importancia, constatamos hoy una comunión básica, aunque no sea completa todavía. La Iglesia es la comunidad de aquellos que Dios ha convocado por Cristo en el Espíritu Santo por medio de la proclamación del Evangelio, la administración de los sacramentos y el ministerio a tal propósito instituido. Ella es, aunque comprenda siempre pecadores, poder de la promesa y fidelidad de Dios, la una, santa, católica y apostólica Iglesia que permanecerá siempre (CS VII y VIII). (*Todos bajo el único Cristo*, § 16).

Desde este prometedor punto de partida, el presente informe elaborará ahora los acuerdos eclesiológicos particulares de esta visión común. A cada uno de los acuerdos ya previamente declarados, el texto siguiente añade las elucidaciones seleccionadas de los documentos de diálogo, especialmente las de 1993 a 2006, con el fin de añadir densidad teológica a los contenidos positivos de este "acuerdo básico si bien aún incompleto" de la Iglesia, que sin embargo demuestra ser mucho más extenso de lo que se pensaba generalmente en el momento de la formulación de 1980.

1. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra ha sido reunida por el Dios trino, que concede a sus miembros su participación en la vida divina trinitaria como el pueblo propio de Dios, como el cuerpo de Cristo resucitado y como templo del Espíritu Santo, mientras ellos también son llamados a dar testimonio de estos dones para que otros puedan venir a participar en ellos.

El documento internacional, *Iglesia y Justificación* (1993), afirma que la Iglesia es una realidad humana divinamente creada, anclada en la vida divina del Dios trino. Esto impide considerarla meramente o incluso primordialmente como una realidad societal humana, porque Dios reúne a la Iglesia para que pueda participar en la vida divina trinitaria (*Iglesia y Justificación*, § 49).

El diálogo de los Estados Unidos sobre *La Iglesia como koinonía de salvación: sus estructuras y ministerios* (2005) afirma una "eclesiología de koinonía" común, es decir, de la Iglesia que participa en la salvación, en comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, para compartir la salvación mediante la evangelización y una misión transformadora al mundo (*Iglesia como koinonía de la salvación*, §§ 11-12). El diálogo sueco y finlandés Católico-Luterano de 2010 también afirma la comunión de la Iglesia con el Dios trino (*Justificación en la vida de la Iglesia*, §§ 107-112). Juntos, tanto los Luteranos como los Católicos consideran a la Iglesia de acuerdo con las "imágenes maestras" por las que la Escritura

relaciona la Iglesia con el Dios trino, es decir, como "pueblo peregrino", "cuerpo de Cristo" y "templo del Espíritu Santo" (*Iglesia y Justificación*, §§ 48-62)⁴.

Luteranos y Católicos reconocen en la fe que la Iglesia pertenece a una nueva era de la historia de la salvación como pueblo peregrino de Dios extraído de todas las naciones. Este es un pueblo sacerdotal que invoca a Dios en la oración, le sirve con toda su vida, y da testimonio ante todos los pueblos en todo lugar. En su camino, el pueblo lucha contra los poderes opuestos a Dios, luchando con las armas del Espíritu (Ef 6, 10-16), mientras sigue con confianza a Cristo que los conduce hacia el descanso y la paz del reino final de Dios (Hb 6, 20; 12, 2; *Iglesia y Justificación*, §§ 51-55).

La Iglesia por el bautismo descansa sobre la realidad sacramental de la verdadera participación de sus miembros en Cristo como el Señor crucificado y resucitado y así es el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 12-13; 27). En la comunión eucarística, "los que somos muchos somos un cuerpo, porque todos participamos del mismo pan" (1 Cor 10, 17), que es el cuerpo de Cristo entregado por nosotros. De Cristo, la cabeza, fluyen los servicios mutuos de la vida común de la Iglesia para edificar la Iglesia y su unidad (Ef 4, 10) - por sus miembros que viven juntos en el amor (1 Cor 13, 13; 14, 1). Los miembros de Cristo esperan ser elevados por Dios a la vida eterna en comunión con el Señor resucitado (*Iglesia y Justificación*, §§ 56-58).

La Iglesia es también el templo del Espíritu Santo, el Santificador. El documento internacional *La apostolicidad de la Iglesia* afirma que Católicos y Luteranos son uno en confesar que la Iglesia es una obra esencial del Espíritu Santo, que creó la Iglesia a

4 El estudio alemán *Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos*, desarrolla el fundamento de la comunión de los santos en el amor del Dios trino y lo ve manifestado en las tres imágenes básicas en su Cap. 3 §§ 23-34. El texto de convergencia de Fe y Constitución: *La Iglesia, hacia una visión común* (2103), presenta in Cap. II, "La Iglesia del Dios trino," especialmente en el § 13 ("Como una comunión divinamente establecida, la Iglesia pertenece a Dios y no existe por sí misma), § 16 (El otorgamiento del Espíritu de la fe y los carismas, con los dones, las cualidades y el orden esencial de la Iglesia), y el § 21 (La Iglesia como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo).

través del evangelio de Jesucristo (*Apostolicidad*, § 147). El Espíritu Santo despierta la fe en aquellos que oyen el Evangelio y por lo tanto lleva a la Iglesia a existir y ser dotada de múltiples dones. Más allá de esto, la comunidad de creyentes debe su comunión al Espíritu que mora en ella (1 Corintios 12, 13) y la hace crecer "para un templo santo en el Señor" (Ef 2, 21). El Espíritu Santo mantiene a la Iglesia en la verdad (Jn 14, 26), pero será completa sólo al final en la Nueva Jerusalén cuyo templo es Dios Todopoderoso y el Cordero (Apoc 21, 22; *Iglesia y Justificación*, §§ 59-62)⁵.

2. Católicos y Luteranos también están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra surgió de todo el acontecimiento de Jesucristo, que sigue siendo su único fundamento (1 Cor 3, 11).

Iglesia y Justificación (1993) afirma la convicción luterana y católica compartida de que la Iglesia debe su origen no a una única acción aislada de institución por Cristo sino a la totalidad del acontecimiento de Cristo, que se extiende desde que Dios envió a su Hijo como redentor (Gál 4, 4) a través de su nacimiento y manifestación, proclamando el reino de Dios en palabra y obra misericordiosa, enseñando y compartiendo la mesa con pecadores, su llamada y formación de discípulos, su institución de la comida que conmemora su muerte expiatoria y especialmente por su muerte en la cruz y la resurrección al tercer día y finalmente su elección de apóstoles que fueron fortalecidos por el derramamiento del Espíritu Santo de Pentecostés para ir a todas las naciones a proclamar el Evangelio de Cristo y su obra salvadora (*Iglesia y Justificación*, §§ 10-12 y §§ 18-33)⁶.

El documento de 1984 del diálogo alemán, *La comunión eclesial (Kirchengemeinschaft) en Palabra y Sacramento* afirma que Luteranos y Católicos comparten la convicción de que la Iglesia es la comunión fundada por Jesucristo, una comunión de vida con Cristo en su cuerpo como creyentes que son sumergidos en su

5 *Communio Sanctorum* da en § 28 y §§ 201-12 las dimensiones escatológicas de la Iglesia.

6 Véase también DV4.

muerte y resurrección por el bautismo y la Cena del Señor, y una comunión en Cristo vivo bajo su presencia e influencia a través del Espíritu Santo por quien actúa como el único maestro, único sumo sacerdote y único pastor (*Kirchengemeinschaft*, §§ 2-4).

3. Católicos y Luteranos mantienen en común que la Iglesia en la tierra es reunida por la proclamación del evangelio de la misericordia salvadora de Dios en Cristo, de modo que el Evangelio, proclamado en el Espíritu Santo por los apóstoles, sigue siendo el origen normativo y la base permanente de la Iglesia.

Iglesia y Justificación afirma que los libros de los Hechos del Nuevo Testamento y las Cartas proto-paulinas dan un amplio testimonio de cómo los apóstoles de Cristo proclamaron el Evangelio de Cristo anunciando su muerte y resurrección salvadoras. Cuando las gentes escucharon esto y lo aceptaron en la fe como un mensaje de salvación misericordiosa para sí mismos, se constituyeron congregaciones desde Jerusalén hasta Roma y más allá. La primacía del Evangelio es un énfasis bien conocido de la Reforma, expresado llamando a la Iglesia "una criatura del Evangelio" (*creatura Evangelii*) (*Iglesia y Justificación*, §§ 34-37)⁷. El Vaticano II manifiesta también la convicción de que "el Evangelio ... es para siempre la fuente de vida de la Iglesia" y su predicación es "el principal medio" de fundar la Iglesia (*LG* 20; *AG* 6).

En todas las épocas el Espíritu Santo llama y da poder a los testigos para proclamar el Evangelio, al despertar y sostener la fe en aquellos que escuchan, llevándolos a su confesión a Cristo como Señor y moviéndose confiadamente a través de él hacia el Padre. Así, proclamar el Evangelio es una realidad fundamental que define permanentemente a la Iglesia (*Iglesia y Justificación*, §§ 41-43).

La apostolicidad de la Iglesia afirma que Luteranos y Católicos comparten, como convicción fundacional de la fe, la creencia de que el testimonio apostólico es "tanto un origen normativo

7 Véase WA 2, 430 y 7, 721.

como un fundamento duradero" (*Apostolicidad*, § 148). Nuestros diálogos han expresado y confirmado repetidamente que el testimonio apostólico del Evangelio es el origen normativo de la Iglesia, que permanece para siempre en el fundamento de los apóstoles. La Iglesia, en medio de todos los cambios históricos, está siempre referida a su origen apostólico.

4. Luteranos y Católicos están de acuerdo en que la Iglesia es apostólica en todas las edades, porque está fundada en el testimonio de los apóstoles del Evangelio y profesa continuamente la fe apostólica y evangélica mientras vive a través de prácticas obligatorias transmitidas por los apóstoles. Así, reconocemos en nuestras dos Comuniones eclesiales el atributo de apostolicidad fundamentado en su ininterrumpida continuidad en la fe, la enseñanza y las prácticas apostólicas.

El Nuevo Testamento da testimonio de que Jesús envió a sus apóstoles como testigos autorizados de su resurrección para hacer discípulos en el mundo entero y bautizar para el perdón de los pecados (Mt 28, 1-20). Los apóstoles reunieron a comunidades de creyentes que sostenían el Evangelio de Jesucristo. Los escritos apostólicos del Nuevo Testamento dirigidos a estas comunidades dieron mayor instrucción en la fe y en las prácticas eclesiales, al tiempo que inculcaron una forma de vida digna del Evangelio. Los antiguos credos y consejos explicaban la fe apostólica. Guiada por el Espíritu Santo, la Iglesia se ha esforzado constantemente por permanecer fiel al testimonio apostólico del Evangelio, su origen normativo y fundamento permanente, junto con las prácticas transmitidas por los apóstoles.

La apostolicidad de la Iglesia, segunda Parte, trata las prácticas provenientes de los apóstoles contribuyendo tanto a una comprensión más profunda de la apostolicidad como al reconocimiento mutuo en un nivel básico de nuestras Iglesias como apostólicas. Lutero dio una extensa enseñanza sobre las dotaciones y las marcas de la Iglesia, es decir, el mensaje del Evangelio, el bautismo, la Cena del Señor, las llaves, la llamada al ministerio y culto

público y confesión (*Apostolicidad*, §§ 94-95)⁸. El Vaticano II trató la Tradición como un patrimonio apostólico de muchas facetas de "doctrina, vida y culto", que "comprende todo lo que sirve para hacer que el Pueblo de Dios viva su vida en santidad e incremente su fe" (*Apostolicidad*, §§ 114-116, *DV* 8)⁹. Ambas elaboraciones se refieren a los "elementos de santificación y verdad" *compartidos*, reconocidos por la Constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia (*LG* 8), y luego se exponen con más detalle como dones comunes operativos en las Iglesias en el § 15 del mismo documento solemne. Sobre las prácticas, véase también el Acuerdo 6, a continuación. En cuanto a la predicación apostólica: "De esta manera la Iglesia, en su doctrina, vida y culto, perpetúa y transmite a cada generación todo lo que ella misma es, todo lo que cree" (*DV* 8).

Nuestra continuidad con el testimonio de los apóstoles al creer en el Evangelio y profesar la fe apostólica no es un logro humano sino un don del Espíritu Santo, que hace y mantiene todo el cuerpo eclesial como apostólico, a través de las Escrituras apostólicas, los credos y la continuidad de los ministros designados (*Iglesia como koinonía de la salvación*, §§ 75-77). La Iglesia de todos los tiempos es "obra del Espíritu Santo que hace presente el evangelio apostólico y hace efectivos los sacramentos y la instrucción apostólica que hemos recibido" (*Apostolicidad*, § 147). La Iglesia en nuestros días está llamada a servir a la ulterior transmisión del Evangelio apostólico.

Basándose en los escritos de Lutero sobre los medios de gracia y las marcas de la Iglesia y sobre el Vaticano II con respecto a la Tradición, la Iglesia y el ecumenismo, los Luteranos y Católicos de hoy "reconocen mutuamente, en un nivel fundamental, la presencia de apostolicidad en nuestras tradiciones" (*Apostolicidad*, §§ 157-60, citando § 160). Lutero contribuyó a este discernimiento cuando "insistió en que debe ser reconocida en la Iglesia católica romana una sustancia cristiana múltiple" (*Apostolicidad*, § 159), pues percibió allí "las verdaderas Sagradas Escrituras, el

8 Se basa en Lutero, *On Councils and the Church* (1539), WA 50, 628-44, LW 41, 148-67, y *Against Hanswurst* (1541), WA 51, 479-87, LW 41, 194-99.

9 Véase también *Apostolicidad* § 158.

verdadero bautismo, el verdadero sacramento [del altar], las verdaderas llaves para el perdón de los pecados, el verdadero oficio de proclamación y el verdadero catecismo"¹⁰. El Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo afirmó que "los elementos de santificación y de verdad" se encuentran en las comunidades separadas, y "el Espíritu de Cristo no se ha abstenido de usarlos como medios de salvación" (*UR* 3). Consecuentemente, hay un reconocimiento mutuo: "La Iglesia católica y las Iglesias y comunidades eclesiales de la Reforma comparten tanto el atributo de apostolicidad porque son construidas y viven de muchos de los mismos "elementos y dones" pertenecientes a la única y múltiple tradición apostólica" (*Apostolicidad*, § 121)¹¹.

5. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia sobre la tierra vive y es gobernada por la Palabra de Dios, que encuentra en Cristo, en la palabra viva del Evangelio, y en las Escrituras inspiradas y canónicas.

Los Luteranos y los Católicos están de acuerdo en que en la historia humana, a través de palabras y hechos, Dios emitió un mensaje de gracia y verdad, que culminó en la muerte salvadora y la resurrección de Jesucristo. Habilitados por el Espíritu Santo, los testigos de la Pascua testificaron la resurrección de Jesucristo, que es la palabra de gracia definitiva de Dios (*Apostolicidad*, § 432). Este testimonio de Pascua está en continuidad con la revelación de Dios a través de Moisés, los profetas y los escritos del Antiguo Testamento¹². La revelación de Dios de la salvación humana

¹⁰ Lutero, *Concerning Rebaptism* (1528), WA 26, 146f, LW 40, 231f, citado en *Apostolicidad de la Iglesia*, § 99.

¹¹ La Parte 2 de *Apostolicidad* señala al final que el reconocimiento mutuo que se ha establecido es actualmente "limitado por ambas partes por reservas significativas sobre la doctrina y la vida de la Iglesia del socio en el diálogo" (§ 161). Las reservas se refieren a las diferencias, en primer lugar, sobre "la ordenación de pastores, el ministerio en la sucesión apostólica y el oficio de obispo en la Iglesia". Una segunda área de reservas se refiere a la interpretación auténtica de la Escritura y la estructura y función del oficio de enseñanza (§ 162). Sin embargo, las partes 3 y 4 de *Apostolicidad* dan a estos dos temas un tratamiento amplio, que muestran un verdadero progreso pero no el logro de la reconciliación de las diferencias.

¹² *Nostra Aetate*, Declaración sobre la Relación de la Iglesia con las religiones no cristianas 4, citado en *Iglesia y Justificación* 2.2, § 13.

en Jesucristo continúa siendo anunciada en el Evangelio de Cristo que los apóstoles predicaron y enseñaron primero cuando reunieron comunidades de creyentes.

El documento ecuménico de nivel mundial *Apostolicidad de la Iglesia* (2006) afirma: Las Escrituras son para Luteranos y Católicos la fuente, regla, guía y criterio de corrección y pureza de la predicación de la Iglesia, de su elaboración y doctrina y de su práctica sacramental y pastoral. Porque en medio de las primeras comunidades formadas por los apóstoles de Cristo, los libros del Nuevo Testamento surgieron bajo la inspiración del Espíritu Santo, por la predicación y enseñanza del Evangelio apostólico. Estos libros, junto con los libros sagrados de Israel contenidos en el Antiguo Testamento, hacen presente para todos los tiempos la verdad de la Palabra de Dios, de modo que forman la fe y guían a los creyentes en una vida digna del Evangelio de Cristo. Por el canon bíblico, la Iglesia no constituye, sino que reconoce, la autoridad inherente de las Escrituras proféticas y apostólicas. Consiguientemente, la predicación de la Iglesia y la vida entera deberá ser alimentada y regida por las Escrituras escuchadas y estudiadas sin cesar. La interpretación verdadera y la aplicación de la Escritura mantiene la enseñanza de la Iglesia en la verdad" (*Apostolicidad*, § 434).

La Iglesia de todas las edades está bajo el imperativo de preservar en sucesión permanente las palabras de Dios de verdad salvadora. Confiada en la promesa de Cristo de estar siempre con sus discípulos, la Iglesia cumple el mandato de Cristo de anunciar su Evangelio en todos los lugares de generación en generación (*Apostolicidad*, § 433).

6. Católicos y Luteranos sostienen que la Iglesia en la tierra participa en los beneficios de Cristo a través de las acciones históricas y perceptibles de proclamar el Evangelio y celebrar los sacramentos iniciados por Cristo y transmitidos por sus apóstoles.

A nivel mundial (*Apostolicidad de la Iglesia*) y los diálogos nacionales (*Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* y *Communio Sanctorum*) han afirmado que Luteranos y Católicos tienen un

profundo acuerdo sobre el papel esencial de los medios de gracia en la reunión de la Iglesia y la comunicación a sus miembros de una participación siempre nueva en los dones de salvación de Dios.

El evangelio proclamado tiene primacía entre las mediaciones de comunión en Cristo y sus beneficios, pero recibirlo en la fe implica también recibir las prácticas sacramentales del bautismo, la Cena del Señor o la Eucaristía, y la absolución del pecado, todo ello administrado por los llamados al ministerio de la palabra y del sacramento. Por estos "medios de gracia", el mensaje de Cristo compromete con el poder divino toda la vida humana con el perdón de los pecados, la unión profunda con Cristo y la santificación a través del Espíritu Santo. Estos medios son también significativas, externas, "marcas" públicas de la comunidad que vive en continuidad con lo que Cristo y sus apóstoles instituyeron¹³.

7. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra es una comunión (*koinonia*). Comparte los dones de Dios ofrecidos por nosotros a Cristo, los cuales, al ser mantenidos en común, llevan a los creyentes a la unidad y a la comunión unos con otros.

En el pasado, las concepciones de la Iglesia sostenidas por Luteranos y Católicos se desarrollaron a lo largo de caminos divergentes, pero en el siglo XX nos hemos apropiado de la noción bíblica de *koinonia* y la hemos aplicado a la Iglesia en un proceso que nos dio una valiosa visión común¹⁴. *Iglesia y Justificación* (§§

13 *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, § 7; *Comunio Sanctorum*, §§ 35-38, que introducen el amplio tratamiento en el cap. 4 de "La Comunión de los Santos a través de la Palabra y el Sacramento"; *Apostolicidad*, §§ 94-95 y §§ 157-60, establece el acuerdo sobre las prácticas que encarnan el mensaje evangélico salvador. Véase también *LG* 8 "sobre los muchos elementos de la santificación de la verdad" que son compartidos por los cristianos que no soportan nuestras divisiones. Estos elementos se describen con mayor detalle en *LG* 15: la Sagrada Escritura como una regla de fe y vida; "la creencia en Dios Padre Todopoderoso y en Cristo, el Hijo de Dios y el Salvador"; bautismo; oración; y los beneficios espirituales que nos unen por el poder santificador del Espíritu Santo.

14 *Comunio Sanctorum*, §§ 23-24, indica la amplitud del pensamiento de la comunión en varias Iglesias y diálogos ecuménicos. *La Iglesia como Koinonia de la Salvación*, introduce los temas básicos de la *koinonia* en los §§ 10-14 y relata los pasos de su reciente adopción por Católicos y Luteranos en los §§ 15-20.

63-73) describe la Iglesia en la tierra como un compartir en una *koinonia* o comunión fundada en la Trinidad. *La Iglesia como koinonia de salvación. Sus estructuras y ministerios* ha mostrado los amplios frutos de la eclesiología de comunión para el diálogo sobre la Iglesia y sus ministerios.

La comunión formada a partir del acuerdo y las intenciones comunes de los creyentes entre sí no constituye la Iglesia; más bien, la Iglesia está formada por el mensaje de Cristo proclamado en el poder del Espíritu Santo. Cuando el Espíritu despierta la fe en el Evangelio como la buena noticia de la Redención, este mensaje es confesado en común por las personas que comparten el mensaje y su poder salvador (*Iglesia y Justificación*, § 65 y § 67)¹⁵.

El bautismo muestra la prioridad de la acción de Dios al llamar al pueblo a ser el suyo, ya que está consagrado en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo e incorporado al cuerpo ya existente de Cristo (*Iglesia y Justificación*, § 68). En la Santa Comunión, los creyentes reciben la "copa de bendición" que es su participación (*koinonia*) en la sangre de Cristo. El "partir el pan" conduce a compartir (*koinonia*) en el cuerpo de Cristo, lo que hace de muchos un único cuerpo en Cristo (1 Cor 10, 16-17, *Iglesia y Justificación*, §§ 69-70).

8. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra combina elementos audibles y visibles con profundas realidades espirituales que permanecen ocultas a la investigación y percepción empírica.

Los acuerdos previos a esta Declaración se han referido a las esenciales realidades audibles de la Iglesia, tales como el Evangelio proclamado por el cual se reúne la Iglesia (nº 3) y la profesión continua de la Iglesia de la fe apostólica y evangélica (nº 4). Este

¹⁵ *La Iglesia: hacia una visión común* dice en el § 23 que la Iglesia no es meramente la suma de los creyentes individuales entre sí, sino "fundamentalmente una comunión en el Dios Trino y, al mismo tiempo, una comunión cuyos miembros participan juntos en la misión de Dios (2 Pe 1, 4) que como Trinidad, es la fuente y el foco de toda comunión".

último acuerdo, del que se hace eco también más adelante (en el nº 6), afirma también el papel central en ambas Iglesias de prácticas con componentes perceptibles, encarnados, como el bautismo, la Cena del Señor o la Eucaristía, ejerciendo las llaves para el perdón de los pecados, y designando y ordenando miembros para el oficio pastoral de predicación, celebración sacramental y cuidado pastoral. Un elemento más perceptible en el centro mismo de la vida de los creyentes y comunidades en ambas Iglesias son las Escrituras que tomamos como inspiradas y canónicas (nº 5).

También nuestras dos tradiciones evitan identificar la Iglesia exclusivamente con estructuras visibles y manifestaciones externas. Aunque algunas polémicas luteranas tempranas rechazaron identificar a la Iglesia con la jerarquía ordenada, los Luteranos siempre han negado que la Iglesia es una especie de "república platónica". En cambio, se puede ver a la Iglesia donde una asamblea tiene las "marcas" visibles de la Palabra, la confesión de fe y los sacramentos (*Iglesia y Justificación*, §§ 69-70)¹⁶.

Los Católicos posteriores a la Reforma se preocuparon de no dar prioridad a una realidad exclusivamente espiritual de la Iglesia y por consiguiente enfatizaron la Iglesia como una realidad visible marcada por el credo, la estructura sacramental y la autoridad jerárquica. Pero los Católicos también afirman un vínculo indisoluble entre la asamblea visible y el misterio de su vida compartida en comunión con Dios, que es la realidad espiritual y trascendente de la Iglesia. Este y la comunidad social visible se relacionan entre sí de una manera análoga a la relación entre las naturalezas divina y humana de Cristo, que son inseparables pero distintas. En la Iglesia, la sociedad eclesial nunca incluye completamente la "comunidad de salvación" (*Iglesia y Justificación*, § 144, *LG* 8 y *UR* 3).

Luteranos y Católicos están de acuerdo en que en este mundo se oculta la profunda realidad de la Iglesia, que comparte la trinitaria vida divina en Cristo y con Cristo (nn. 1 y 2, supra). Sólo el ojo de la fe puede reconocer que una asamblea es de hecho una

16 Véase WA 40 / II, 106, 19; LW 27, 84. *Apología de la Confesión de Augsburgo*, 7, 20 (no "República platónica") y 7, 3 (las marcas). Véase también *Apostolicidad*, §§ 94-95.

asamblea del pueblo de Dios donde Dios está obrando a través de la Palabra y el Sacramento. La comunidad de salvación de los creyentes en Cristo, hecha un cuerpo en Cristo y templo del Espíritu Santo (nº. 1, supra), no es reconocible por categorías terrenales, y además permanece oculta, porque el pecado, que también está presente en la Iglesia, descubre la comunidad de miembros de salvación como incierta (*Iglesia y Justificación*, §§ 140-141 y 147)¹⁷.

9. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra es indefectible, porque es y será preservada por el Espíritu Santo en todos los aspectos esenciales para la salvación. Compartimos la certeza de la esperanza cristiana de que la Iglesia, establecida por Cristo y guiada por su Espíritu, permanecerá siempre en la verdad, cumpliendo su misión para la humanidad por el bien del Evangelio.

Los Católicos y los Luteranos han tomado en serio la promesa de Cristo resucitado de "estar con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20). En consecuencia, creemos firmemente que con la ayuda continua de Cristo resucitado por medio del Espíritu Santo la Iglesia permanecerá hasta el fin de los tiempos (CA VII, LG 20). Su indefectibilidad incluye su perseverancia en la verdad del Evangelio, en su vida de fe y en su misión.

La Declaración Común del diálogo de los Estados Unidos, Ronda VI, *Autoridad magisterial e infalibilidad en la Iglesia* (1978), afirma: "Las tradiciones luteranas y católicas comparten la certeza de la esperanza cristiana de que la Iglesia, establecida por Cristo y guiada por su Espíritu permanecerá siempre en la verdad, cumpliendo su misión para con la humanidad por amor al Evangelio" (§ 28). El documento identificaba lugares de importantes convergencias relacionadas con la obra de Dios para la preservación de la Iglesia en la verdad:

17 En los acuerdos siguientes, las realidades ocultas adicionales serán temas de acuerdo, por ejemplo, el no. 8 sobre "los dones divinos y las condiciones de bendiciones de la justicia, y la verdad", y no. 10 sobre "la comunión de la Iglesia con los santos en gloria".

El contexto dentro del que la doctrina católica de la infalibilidad papal es comprendido ha cambiado. Luteranos y Católicos hablan ahora de modo cada vez más similar sobre el Evangelio y su comunicación sobre la autoridad de la verdad cristiana, y sobre cómo plantear las discusiones relativas a la comprensión del mensaje cristiano. Se puede hablar ciertamente de convergencia entre nuestras dos tradiciones. Los siguientes ejemplos de convergencia son significativos. Nuestras dos Iglesias están de acuerdo en ... que con las promesas dadas en las Escrituras y a causa de la ayuda permanente del Cristo resucitado, por el Espíritu Santo, la Iglesia permanecerá hasta el fin de los tiempos; que esta perpetuidad de la Iglesia incluye su indefectibilidad, es decir, su perseverancia en la verdad del Evangelio, en su misión y en su vida de fe; que entre los medios con los que Dios preserva a la Iglesia en la verdad del Evangelio, están el ministerio de la Palabra y del Sacramento que no desaparecerá nunca de la Iglesia (§ 41).

Entre los medios por los que Cristo, el Señor de la Iglesia, conserva su Iglesia en la verdad del Evangelio, los Luteranos y los Católicos atribuyen gran importancia al ministerio de la Palabra y del Sacramento, que se encarga de la transmisión fiel del Evangelio y de la enseñanza de la doctrina cristiana. Este servicio nunca perecerá en la Iglesia. La fidelidad indefectible a la verdad necesaria para la salvación no es una cualidad automática y abaricante de todo lo que las autoridades de la Iglesia dicen o aprueban, sino que es el resultado de la guía del Espíritu Santo (cf. Jn 16, 13) que es reconocida por el testimonio de la fe y vida de la Iglesia a la luz de la Palabra de Dios.

10. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra está unida con la comunidad de los santos en la gloria.

Iglesia y Justificación afirma:

La comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo ya otorgada y realizada en la tierra, es el fundamento de la esperanza cristiana más allá de la muerte, así como el fundamento de la comunión entre los santificados en la tierra y los santificados en Cristo que ya han muerto... creemos en la

indestructibilidad fundamental de la vida otorgada en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo, incluso pasando por el Juicio y más allá de la muerte (§ 295).

Una convicción similar se encuentra en el documento del diálogo bilateral alemán *Comunio Sanctorum: La Iglesia como Comunión de los Santos* (2000): "La comunión en Cristo, en la que los seres humanos son llamados, también perdura en la muerte y en el juicio. Se hace completa ya que, a través del dolor por el fracaso en la vida terrenal, las personas vienen con su amor a dar la respuesta perfecta a Dios" (§ 228).

El documento de la XI Ronda de Diálogo de los Estados Unidos, *La Esperanza de vida eterna* (2010) afirma:

"La comunión de los santificados, los 'solo santos' o santos, incluye creyentes vivos y muertos. Existe así una solidaridad de la Iglesia en el mundo con la Iglesia triunfante". Esta solidaridad a través de la barrera de la muerte es particularmente evidente en la Eucaristía, que siempre se celebra en unidad con los muchedumbres del cielo. ... Particularmente en alabanza y adoración de Dios en la mesa del Señor, la división aparente marcada por la muerte se disuelve (§ 217)¹⁸.

La Encíclica de Juan Pablo II *Ut unum sint* (1995) explica esta relación, porque "la comunión aún no plena de nuestras comunidades está en verdad cimentada sólidamente, si bien de modo invisible, en la comunión plena de los santos, es decir, de aquéllos que al final de una existencia fiel a la gracia están en comunión con Cristo glorioso. Estos *santos* proceden de todas las Iglesias y Comunidades eclesiales, las cuales les han abierto la entrada en la comunión de la salvación"¹⁹.

11. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra es una realidad anticipatoria, en peregrinación y esperando llegar a su destino final en la reunión final de Dios de

18 Las dos primeras oraciones citan a los Estados Unidos, Ronda VII, *El único mediador, los santos y María* (1990), § 103. *Iglesia y Justificación* (1993) declaró en el § 296: "La comunión de los santos, la unidad del peregrino y la Iglesia celestial, se realiza especialmente en el culto, en la adoración y alabanza del Dios tres veces santo y del Cordero, nuestro Señor Jesucristo (Apoc 4,2-11, 5,9-14)".

19 Juan Pablo II, *Ut unum sint*, Encíclica sobre el Ecumenismo, 25 de mayo de 1995, § 84.

su pueblo en su totalidad, cuando Cristo regrese y cuando el Espíritu Santo complete la obra de santificación.

Las "imágenes maestras" por las cuales la Iglesia es designada en relación a las tres personas de la Trinidad (pueblo peregrino de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo) cada una apunta a una consumación futura de lo que la Iglesia es ahora de una manera anticipatoria o proléptica. El pueblo de Dios busca completar su peregrinación en una gran reunión de todos los redimidos en el día final. Los miembros del cuerpo de Cristo creen que él volverá en gloria para manifestarse como cabeza de la comunión final de los santos. La santificación actual del Espíritu Santo es auténtica, mientras que también es "los primeros frutos" o "prenda" (arrabõn: Rm 8, 23, 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14) de la santidad en la culminación escatológica (*Iglesia y Justificación*, §§ 72 - 73)²⁰.

Aunque la Iglesia es ya una participación (*koinonia*) en los dones y condiciones de salvación que se derivan de la vida común y la cercanía misericordiosa de Padre, Hijo y Espíritu Santo, tiene estos de manera fragmentaria e incompleta. Ahora inculcan esperanza y gozo, pero también anticipación y anhelo de ellos en la forma de su consumación en el reino final de Dios, cuando el Dios trino será "todo en todos" (1 15, 24-28)²¹.

12. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Iglesia en la tierra tiene el mandato de llevar a cabo una misión en la que participe en la actividad de Dios en el mundo mediante la evangelización, el culto, el servicio a la humanidad y el cuidado de la creación.

La meta final de la Iglesia es la consumación en el reino de Dios, porque Dios creará un reino eterno de justicia, paz y amor. A través de la gracia, Dios ha escogido y establecido la Iglesia en esta era y en esta edad para proclamar el Evangelio a todas las

20 Véase también *Communio Sanctorum*, § 203, y la sección "Nuestra esperanza común", en la Ronda XI del diálogo de los Estados Unidos, *La Esperanza de la vida eterna* (2010), §§ 15-19.

21 Cf. 1 Cor 1, 7-9; LG §§ 7, 48-51.

personas, adorar a Dios, y hacer conocer a Cristo a través del cuidado y servicio a los demás (*Iglesia y Justificación*, § 243). *Iglesia y Justificación* (1993) identifica importantes y extensas áreas de acuerdo sobre la misión de la Iglesia:

Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio y servir a los hombres supone una participación genuina, aunque limitada, en la acción de Dios en el mundo para la realización de su plan como creador, redentor y santificador (§ 256).

Luteranos y Católicos están de acuerdo respecto a la prioridad de la tarea de evangelización, la importancia central del anuncio y la celebración de la gracia de Dios en el culto y la obligación de servir a toda la humanidad. También están de acuerdo en que martirio, liturgia y diakonía (testimonio, culto y servicio a los hombres) son tareas que competen a la totalidad del pueblo de Dios (§ 277)²².

El estudio del diálogo alemán *Communio Sanctorum* (2000) presentó a la Iglesia como signo e instrumento de salvación, al que añadió declaraciones clarificadoras comunes de que "la Iglesia es en toda su existencia un signo de la voluntad salvadora de Dios, que desea 'Que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad' (1 Timoteo 2, 4)", y que "la Iglesia permanece constantemente sometida a la Señor, y la salvación sigue siendo un don de Dios, incluso en la obra de la Iglesia" (§ 89).

Iglesia y Justificación habló del imperativo misionero, afirmando que el mensaje evangélico de gracia y reconciliación obliga a quienes lo han escuchado y aceptado a traerlo a quienes no lo han escuchado o que todavía no tienen oportunidad de aceptarlo: Debemos inquietarnos al pensar en aquellos que han olvidado la Buena Nueva de Dios o se han alejado de ella. Católicos y Luteranos deben percibir juntos su vocación misionera al seguimiento de Jesucristo. Deben exponerse juntos a los desafíos de una renovación permanente de sus Iglesias bajo el influjo del Espíritu Santo, para que se conviertan de manera cada vez más auténtica en instrumentos comunitarios del plan salvífico de Dios en este mundo" (*Iglesia y Justificación*, § 248).

22 Esta cita incorpora un pasaje del anterior diálogo a nivel mundial, *El Ministerio en la Iglesia* (1982), § 13.

Communio sanctorum, completada en el año 2000 tras la firma de la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*, indicó la urgencia actual de la misión de un testimonio común Luterano-Católico del mensaje de la justificación: "Cuanto más confusa es la variedad de opciones religiosas y pseudo-religiosas en nuestro mundo, más importante es que nuestras Iglesias den testimonio públicamente del amor de Dios por todas las personas. Cuanto más se extienda una atmósfera de confusión mutua entre los miembros de nuestra sociedad, más útil será para muchas personas inseguras que buscan apoyo y ayuda si los cristianos son capaces de hablar con una sola voz, con certeza personal de fe, acerca de la inmutable e ilimitada fidelidad de Dios con respecto a sus promesas de salvación" (*Communio sanctorum*, § 119).

Iglesia y Justificación afirmó la centralidad del culto, porque la Iglesia en la tierra está llamada a unirse en alabanza e intercesión. En la adoración estamos vinculados con cristianos de todas las edades. En medio de nuestra adoración, la fe es inducida y alimentada a través de la vida sacramental y la proclamación del Evangelio:

Cuando nos congregamos para confesar nuestros pecados, oír la Palabra salvadora de Dios, conmemorar sus grandes hechos, entonar himnos y cánticos, pedir la bendición para todos intercediendo ante Dios y celebrar el banquete eucarístico, somos un pueblo de fe en sentido propio. Este es nuestro verdadero cometido como Iglesia y lo asumimos sintiéndonos responsables de ofrecer adoración y alabanza a nuestro Creador y Redentor en nombre de todas las criaturas (*Iglesia y Justificación*, § 284).

La Iglesia en la tierra también está llamada a servir a la humanidad y a toda la creación: "Como cristianos y como comunidades somos instrumentos de Dios al servicio de la misericordia y justicia en el mundo" (*Iglesia y Justificación*, § 285). En obediencia a Cristo, que tomó la forma de siervo (Fl 2,7), somos llamados a servir contribuyendo a la preservación y el bienestar del mundo:

Al afanarse junto a todos los hombres de buena voluntad por la salvación, protección y promoción de la dignidad del hombre mediante el tratamiento respetuoso y racional de los recursos creados, por la consolidación de la unidad social, el respeto al

pluralismo social y la profundización de la conciencia universal de responsabilidad, los cristianos están al servicio del amor del Creador por el mundo (*Iglesia y Justificación*, § 286).

El servicio cristiano a la humanidad y al mundo incluye defender la dignidad humana y los derechos humanos inviolables, a proporcionar ayuda generosa en situaciones de especial angustia y a trabajar en proyectos dirigidos a promover soluciones a largo plazo para superar la miseria (*Iglesia y Justificación*, §§ 287-288). Los cristianos en sus diferentes vocaciones y campos de actividad están llamados a contribuir “en todos los ámbitos de la vida social –en política, educación y cultura, salud pública, ciencia, cultura y medios de comunicación” para “fomentar una vida digna del hombre y respetuosa para con Dios” (*Iglesia y Justificación*, § 289)²³.

ACUERDOS ELABORADOS Y DOCUMENTADOS EN DIÁLOGOS LUTERANO/CATÓLICOS

B. Ministerio

Introducción

Luteranos y Católicos encuentran que las cuestiones relativas al ministerio plantean obstáculos especialmente formidables en el camino hacia el crecimiento en la comunión, como lo han hecho con frecuencia en las relaciones ecuménicas²⁴. Las diferencias eclesiológicas y eucarísticas a menudo se hacen evidentes en relación con el ministerio. Sin movimiento sobre estas cuestiones, por

23 Este relato en varios lugares se hace eco de *La Iglesia: hacia una visión común*, especialmente el § 24, sobre la Iglesia que sirve a la meta de Dios de reunir a la humanidad y a toda la creación bajo el señorío de Cristo, manifestando la misericordia de Dios a los seres humanos, §§ 58-59. La Iglesia que Dios quiere no por sí misma, sino para servir al plan divino para la transformación del mundo evangelizando y promoviendo la justicia y la paz, y §§ 64-66 sobre las acciones de la Iglesia en la sociedad.

24 Por ejemplo, *La Iglesia: hacia una visión común*, documento de 2013 sobre eclesiología de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo mundial de las Iglesias, señala, “El diálogo ecuménico ha demostrado en repetidas ocasiones que las cuestiones relacionadas con el ministerio ordenado constituyen obstáculos desafiantes en el camino hacia la unidad, Si [tales] diferencias ... prohíben la plena unidad, debe seguir siendo una prioridad urgente para que las Iglesias descubran cómo pueden ser superadas” (p.26).

lo tanto, los acuerdos en otras áreas no pueden dar plenamente sus frutos en el culto y el testimonio compartidos.

Sin embargo, es importante reconocer cómo los diálogos teológicos entre Católicos y Luteranos han permitido que se reivindicaran acuerdos para muchas cuestiones relativas al ministerio. Lo que una vez parecieron ser posturas contrastadas y marcadamente definidas han pasado a ser intuiciones de investigación histórica compartida, reexámenes teológicos dentro de cada tradición y el conocimiento más preciso de las prácticas de los otros. Este progreso ecuménico ha permitido que surjan entendimientos medidos y matizados sobre temas cruciales en torno al reconocimiento mutuo del ministerio. Esta trayectoria desde la oposición a la creciente convergencia apareció pronto en las recomendaciones sobre el ministerio. Así, la segunda fase del diálogo internacional (1981) se centró en cuestiones de ministerio identificadas por la *Relación de Malta* en 1972, mientras que el diálogo de los Estados Unidos había pasado de la *Eucaristía como Sacrificio* (1967) a un examen sustancial y prospectivo de *La Eucaristía y el Ministerio* en 1979. Más recientemente, la declaración de los Estados Unidos *La Iglesia como koinonía de salvación* y el documento de estudio internacional *Apostolicidad de la Iglesia*, abordó muchas cuestiones relativas al ministerio. Juntos, estos informes de diálogo identifican una serie de formas en que Luteranos y Católicos pueden dar pasos específicos hacia un reconocimiento mutuo del ministerio.

El acuerdo entre Luteranos y Católicos sobre la doctrina de la justificación ayudó a dar un nuevo ímpetu para una mayor atención a las cuestiones divisorias del ministerio. Ya la Relación de Malta había indicado cómo podrían vincularse los temas:

La cuestión de la función del ministerio en la Iglesia, su origen, su posición y su correcta comprensión representa una de las cuestiones más importantes entre Luteranos y Católicos. Es aquí donde la cuestión de la posición del Evangelio en y sobre la Iglesia se convierte en concreta. En otras palabras, ¿cuáles son las consecuencias de la doctrina de la justificación para la comprensión de la función ministerial (§ 47)?

El informe regional finlandés-sueco de 2010, *Justificación en la vida de la Iglesia*, fue moldeado por la cuestión guía del diálogo: "¿Cuál es el lugar de la justificación en la vida de nuestras respectivas Iglesias?". Así el ministerio de la Iglesia se consideró como que está "al servicio de la justificación". Verlo de esta manera fue una respuesta al párrafo final de la *Declaración conjunta*:

Nuestro consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras Iglesias. Allí se comprobará. Al respecto, subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración, ... [incluyendo] el ministerio... Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración. Las Iglesias luteranas y la Iglesia católica romana seguirán bregando juntas por profundizar esta interpretación común de la justificación y hacerla fructificar en la vida y el magisterio de las Iglesias (§ 43).

La conexión entre la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la Justificación* y el tema del ministerio incluye primero, la aplicabilidad del método ecuménico de diferenciar el consenso sobre el ministerio y, segundo, la relación intrínseca entre la doctrina de la justificación y el ministerio. En cuanto al método ecuménico, el informe del diálogo internacional *La Apostolicidad de la Iglesia* ya había indicado varios caminos a seguir. Apeló directamente a cómo el método ecuménico de diferenciar el consenso podría extenderse a cuestiones de ministerio. Al mismo tiempo que reconoce el carácter distintivo de este tema, ya que implica tanto la práctica eclesial como la doctrina, la comisión de diálogo dijo: "Uno tiene que preguntarse si un consenso diferenciado no es posible también en la doctrina del ministerio o los ministerios ". De hecho, el diálogo invita a los Luteranos y a los Católicos a considerar si el consenso diferenciador alcanzado para la doctrina de la justificación podría ser paralelo con "un acercamiento a las diferentes formas de ministerio, en las cuales uno descubre hasta qué punto existe un fundamento común que haría posible el reconocimiento recíproco de los ministerios" (§ 292).

Con respecto a la relación intrínseca entre la doctrina de la justificación y el ministerio, el informe explicaba:

Para la sucesión apostólica, la sucesión en la fe es un aspecto esencial... Pero ahora, la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la Justificación* ha asegurado... entre la Iglesia católica y las Iglesias luteranas... un alto grado de acuerdo en la fe, esto es, en lo que representa el corazón de la sucesión apostólica... **la visión católica del ministerio de las Iglesias luteranas junto con la visión luterana del ministerio en la Iglesia católica no puede quedar sin tocar por la *Declaración***. Pues, aunque la preservación de la doctrina correcta no es tarea sólo del ministerio ordenado, sigue siendo su tarea específica enseñar y proclamar públicamente el Evangelio. La firma de la *Declaración conjunta* implica por tanto que el ministerio ordenado en ambas Iglesias ha cumplido por el poder del Espíritu Santo su servicio de mantener la fidelidad al Evangelio apostólico con respecto a las cuestiones centrales de fe planteadas en la Declaración (*Apostolicidad* 288; énfasis añadido).

Acuerdos sobre el ministerio ordenado

13. Luteranos y Católicos están de acuerdo en que el ministerio ordenado pertenece a los elementos esenciales que expresan el carácter apostólico de la Iglesia y que contribuyen también, por el poder del Espíritu Santo, a la fidelidad apostólica continua de la Iglesia (cf. *Apostolicidad*, § 271).

El examen general de la apostolicidad presentado por la cuarta fase del diálogo a nivel mundial examinó "los elementos" que, por el poder del Espíritu Santo, contribuyen a edificar la Iglesia "sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, con Cristo Jesús como la piedra angular" (Ef 2, 20). Entre estos elementos están las Sagradas Escrituras, la comunicación de la Palabra de Dios en la proclamación, el bautismo, y la Cena del Señor, el oficio de las llaves, la catequesis como transmisión de la tradición apostólica, los Credos, la Oración del Señor y los diez Mandamientos". Estos elementos que son realmente "instituciones y representaciones de la comunicación de la Palabra de Dios en las que el contenido del evangelio apostólico se hace presente para traer la

salvación a los seres humanos”, pueden jugar un papel en el mantenimiento de la apostolicidad de la Iglesia por incluir seres humanos. Así *Apostolicidad* afirma “no hay testimonio sin testigo, no hay sermón sin predicador, ni administración de sacramentos sin ministro, pero tampoco testimonio ni sermón sin pueblo que escuche, ni celebración de sacramentos sin pueblo que los reciba” (§ 165, 166).

14. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que todos los bautizados que creen en Cristo participan en el sacerdocio de Cristo. Tanto para los Católicos como para los Luteranos, el sacerdocio común de todos los bautizados y el ministerio especial y ordenado se realzan mutuamente.

El ministerio en la Iglesia afirmó que “*martyria, leiturgia y diakonia* (testimonio, culto y servicio al prójimo) son tareas confiadas a todo el pueblo de Dios. ... A través del bautismo todos constituyen el único pueblo sacerdotal de Dios (1 Pedro 2, 5, 9; Apoc 1, 6; 5, 10). Mientras que la conciencia de llamada de todo el pueblo de Dios había sido a veces descuidada “en ambas Iglesias”, las discusiones recientes han restaurado su preeminencia para la eclesiología y para la teología del ministerio. Así, es posible afirmar que “la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y del carácter de servicio de los ministerios en la Iglesia y para la Iglesia representa en nuestros días un punto de partida común para Luteranos y Católicos” (§ 15).

Tanto para los Católicos como para los Luteranos, no puede haber competencia entre estas dos dimensiones de la vida de la Iglesia. “Al contrario el ministerio especial está precisamente al servicio del sacerdocio común de todos... de modo que los fieles puedan, cada uno en su propio lugar, ser sacerdotes en el sentido del sacerdocio universal y cumplir la misión de la Iglesia en ese lugar” (*Apostolicidad*, § 275). Propiamente entendido entonces, “hay por tanto una relación referencial diferenciada entre las tareas específicas del sacerdocio general de todos los bautizados y del ministerio ordenado.

15. Luteranos y Católicos afirman juntos que el ministerio es de origen divino y que es necesario para el ser de la Iglesia. El ministerio no es simplemente una delegación "desde abajo" sino que es instituido por Jesucristo.

Refiriéndose al "ministerio de liderazgo" ya evidente en los tiempos del Nuevo Testamento, el diálogo internacional de 1981 decía: "En relación constante con la tradición apostólica normativa, éste [el ministerio] hace presente la misión de Jesucristo. La presencia de este ministerio en la comunidad "significa la prioridad de la iniciativa y autoridad divina en la existencia de la Iglesia". Por consiguiente, este ministerio no es simplemente una delegación "desde abajo" sino instituido por Jesucristo" (*Ministerio*, § 20; La cita es de *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, § 14.).

De manera similar *La Apostolicidad de la Iglesia* declaraba, "Católicos y Luteranos afirman juntos que Dios instituyó el ministerio y que es necesario para la existencia de la Iglesia, dado que la palabra de Dios y su proclamación pública con la palabra y el sacramento son necesarios para que la fe en Jesucristo surja, se preserve y, junto con esto, para que la Iglesia llegue a ser y sea preservada como creyentes que constituyen el Cuerpo de Cristo en la unidad de la fe" (§ 276; también en *Del conflicto a la comunión*, § 178).

Según la comprensión contemporánea, decir que el ministerio es "instituido por Jesucristo" generalmente no apunta a un solo acto de Jesús o a un texto bíblico sino que afirma que el ministerio de la Iglesia refleja la voluntad de Dios y lleva a cabo la misión de Cristo. (Véase *Apostolicidad*, § 281).

16. Ambos afirmamos que todo ministerio está subordinado a Cristo, que en el Espíritu Santo está actuando en la predicación de la Palabra de Dios, en la administración de los sacramentos y en el servicio pastoral.

El Ministerio en la Iglesia declara de la vida eclesial: "Dentro de este pueblo sacerdotal de Dios, Cristo, actuando por el Espíritu Santo, confiere múltiples ministerios: apóstoles, profetas,

evangelistas, pastores y maestros para equipar a los santos para la obra del ministerio, para edificar el cuerpo de Cristo "(Ef. 4, 11 ss.) Llamados al ministerio de la reconciliación, y como aquellos a los que ha sido confiada la palabra de reconciliación, son "embajadores en el lugar de Cristo" (cf. 2 Cor 5, 18-20); pero no son señores de la fe, sino ministros de la alegría (2 Cor 1, 4)" (§ 14).

Así, Luteranos y Católicos pueden afirmar ambos que todo ministerio está subordinado a Cristo, quien "en el Espíritu Santo, está actuando en la predicación de la Palabra de Dios, en la administración de los Sacramentos, y en el servicio pastoral. Jesucristo, actuando en el presente, toma al ministro a su servicio; El ministro es sólo su herramienta e instrumento. Jesucristo es el único y sumo sacerdote de la Nueva Alianza" (*Ministerio*, § 21, *Apostolicidad*, § 274).

17. Los Luteranos y los Católicos están de acuerdo en que la proclamación del Evangelio es la primera entre las diversas tareas del ministerio ordenado.

Ya el informe de Malta informó de un aumento de la apreciación mutua sobre este tema:

"El segundo Concilio Vaticano ha acentuado de manera nueva la proclamación del Evangelio como tarea fundamental del sacerdote. Incluso cuando se trata de la administración de los sacramentos, se hace notar que éstos son sacramentos de la fe, nacidos de la Palabra y alimentados por ella. Según la confesión de fe luterana, la función del ministerio es la de anunciar el Evangelio y administrar los sacramentos de manera conforme al mismo, de suerte que se despierte y fortalezca la fe. Mientras antes se insistía unilateralmente en la predicación, los sacramentos son hoy, en las Iglesias luteranas, más firmemente insertados en la vida espiritual de la comunidad" (§61; las referencias son al Decreto sobre el Ministerio y la vida sacerdotal PO § 4 del Concilio Vaticano II y a la Confesión de Augsburgo V, VV).

Apostolicidad de la Iglesia reiteró este punto: "Para Luteranos y Católicos el deber y la intención fundamental del ministerio ordenado es el servicio público de la palabra de Dios, el Evangelio de Jesucristo, que el Dios Trino ha encomendado a la Iglesia proclamar a todo el mundo. Cada oficio y cada responsable de oficio debe ser medido con respecto a esta obligación" (§ 274).

18. Declaramos en común que la función esencial y específica del ministro ordenado es reunir y construir la comunidad cristiana proclamando la Palabra de Dios, celebrando los sacramentos y presidiendo la vida litúrgica, misionera y diaconal de la comunidad.

Después de examinar las diferencias históricas en los "puntos de partida" y el énfasis en la comprensión del ministerio ordenado, *el Ministerio en la Iglesia* fue capaz de concluir: "Nuestras Iglesias pueden hoy decir conjuntamente que la función esencial y específica del ministro ordenado consiste en congregarse y edificar a la comunidad cristiana mediante la predicación de la Palabra de Dios y mediante la celebración de los sacramentos; consiste también en dirigir la vida de la comunidad en los ámbitos litúrgicos, misioneros y diaconales" (§ 31). El eco aquí del lenguaje del documento del Consejo Mundial de las Iglesias, Bautismo, Eucaristía y Ministerio, es sorprendente: "La función específica del ministro ordenado es la de reunir y construir el Cuerpo de Cristo por la proclamación y la enseñanza de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos y por la dirección de la vida de la comunidad en su liturgia, su misión y su diaconía (*Ministerio*, § 13).

19. La autoridad del ministerio no debe entenderse como una posesión individual del ministro, sino que es más bien una autoridad con la encomienda de servir en la comunidad y para la comunidad.

Refiriéndose a todos los ministerios, la comisión de diálogo internacional dijo en 1981, "llevan a cabo su servicio en medio de todo el pueblo y a favor del pueblo de Dios, que en su totalidad es la Iglesia, una, santa, católica y apostólica" (*Ministerio*, § 14). Referente al ministerio ordenado en particular, este diálogo especificó que su autoridad no se puede entender como una posesión individual del ministro sino que se trata más bien de un poder con el encargo de servicio en la comunidad y para la comunidad. Así que el ejercicio de la autoridad del ministerio incluye la participación de toda la comunidad de creyentes. Esto vale igualmente a la hora

de designar a los ministros (*Ministerio*, § 24). El ministro ordenado “manifiesta la autoridad de Cristo y la ejercita de modo que en ella Cristo mismo revela al mundo la autoridad de Dios: en y a través de la comunidad. Consecuencia de ello es que el ministerio no debe oprimir la libertad y la fraternidad cristianas, sino fomentarlas. La libertad cristiana, la fraternidad y la responsabilidad del conjunto de la Iglesia y de todos sus miembros tienen que encontrar su expresión en estructuras conciliares, colegiales y sinodales de la Iglesia (*Ministerio*, § 24).

20. También estamos de acuerdo en que el oficio del ministerio está al frente de (gegenüber) la comunidad, así como dentro de ella y, por lo tanto, está llamado a ejercer la autoridad sobre la comunidad.

El lenguaje de “al frente de” aparece ya en la Relación de Malta: “La determinación de la relación exacta que existe entre el servicio que incumbe a la totalidad de la Iglesia y el que corresponde al ministerio eclesiástico particular es igualmente un problema para Luteranos y Católicos. Pero unos y otros están de acuerdo en reconocer que el ministerio eclesiástico se halla tanto frente a la comunidad como dentro de ella. Están de acuerdo además en que ese ministerio sólo representa a Cristo y a su autoridad en la comunidad en cuanto es expresión del Evangelio. Unos y otros deben preguntarse en qué medida está prácticamente garantizada, en ambos, la prioridad crítica del Evangelio” (§ 50).

Citando esta afirmación el Ministerio en la Iglesia desarrolló el punto: “Para Luteranos y Católicos es fundamental de cara a la acertada interpretación del ministerio el hecho de que ‘el ministerio se halla tanto frente a la comunidad como dentro de ella’. En la medida en que el ministerio se ejerce por encargo y como actualización de Jesucristo, ese ministerio está frente a la comunidad con poder. ‘Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí’ (Lc 10,16). Por consiguiente, la autoridad del ministerio no se puede interpretar como delegación de la comunidad” (§ 23).

21. Tanto los Luteranos como los Católicos afirman que la entrada en este ministerio apostólico, dado por Dios, es por ordenación, que los ministros no pueden ordenarse a sí mismos o reclamar este oficio como una cuestión de derecho, sino que son llamados por Dios y designados en y a través de la Iglesia.

El lenguaje de este Acuerdo es del diálogo de los EE.UU. *Eucaristía y Ministerio*, § 18. La afirmación reconoce tanto la iniciativa divina como el entorno eclesial del ministerio ordenado. *La Apostolicidad de la Iglesia* elaboró estos puntos: "Cristo mismo actúa en el rito humano de ordenación", que es "esencialmente incorporación al ministerio de la Iglesia entera, aunque las presentes divisiones de las Iglesias impiden que esto se lleve plenamente a cabo. Por su llamada y misión a los ordenados se les exige un servicio al Evangelio de por vida" (§ 277).

22. Católicos y Luteranos ordenan a través de la oración invocando al Espíritu Santo y la imposición de manos por otra persona ordenada. Ambos afirman que el ordenando recibe una unción del Espíritu Santo, que equipa a esa persona para el ministerio ordenado.

El *Ministerio en la Iglesia* describió la común "comprensión y práctica de la ordenación", que proporciona la base de una "convergencia sustancial" entre las Iglesias Luterana y Católica:

"La llamada a un ministerio especial en la Iglesia se lleva a cabo desde los tiempos apostólicos por la imposición de manos y la oración dentro de la comunidad reunida para el culto. Así es como el ordenado es introducido en el ministerio. Simultáneamente, mediante la imposición de manos y la oración (*epiclesis*) se le promete y comunica el don del Espíritu Santo para el ejercicio de su misión" (§ 32).

23. Tanto los Luteranos como los Católicos consideran la ordenación como irrepetible.

"Mediante la ordenación Jesucristo llama al ordenado de una vez para siempre para el servicio en su Iglesia. De modo que tanto para Católicos como para Luteranos la ordenación sólo puede recibirse una vez y no puede

volverse a repetir" (*Ministerio*, § 36). Para este diálogo internacional, la convergencia sobre este punto central, una "única vez para siempre", fundó un consenso sobre la realidad de la ordenación (§ 39).

Los Católicos han utilizado el lenguaje del *carácter indeleble* para lo que se recibe en la ordenación. Este lenguaje vincula la ordenación con el bautismo y la confirmación, sacramentos que también "imprimen un sello" que ordena la posición de una persona en la Iglesia. Como explicó el *Ministerio*, en las declaraciones doctrinales católicas contemporáneas, el *carácter indeleble* se entiende de nuevo más en términos de la promesa y la misión que marca permanentemente a los ordenados y los reclama para el servicio de Cristo "(§ 37). Para los Luteranos, que a menudo han evitado lo que ellos veían como reivindicaciones ontológicas y metafísicas en el lenguaje del *carácter indeleble*, "la ordenación al ministerio de la Iglesia en nombre de Cristo, conferida en el poder del Espíritu Santo, es para la vida y no sujeta a limitaciones temporales "(§ 38, véase también *Eucaristía y Ministerio*, § 17).

24. Tanto los Luteranos como los Católicos consideran que hay un oficio ministerial, al tiempo que distinguen un ministerio especial de episkopé sobre los presbíteros o pastores.

Para los Católicos, el único sacramento del orden ha sido repartido entre tres ministerios u órdenes principales: diácono, sacerdote (presbítero) y obispo. Aunque esta estructura evolucionó durante la era apostólica o más tarde, los Católicos entienden que esta estructura básica es irreversible y pertenece a la plenitud de la naturaleza de la Iglesia (*Apostolicidad*, § 281). Para los Católicos los sacerdotes "participan de manera especial del sacerdocio de Cristo, actúan en las celebraciones sagradas como ministros de aquel que ejerce siempre por nosotros su función sacerdotal en la liturgia por medio del Espíritu" (*PO* 5, citado en *Apostolicidad*, § 274).

Los Católicos sostienen que la plenitud del ministerio ordenado se confiere a través de la consagración episcopal (LG 21). El obispo ejerce *episkopé* a nivel regional, la diócesis, mientras que la mayoría de las veces, un sacerdote es el pastor de una

parroquia local. En la vida actual de la Iglesia, sólo los obispos pueden ordenar al episcopado, al presbiterado y al diaconado. La sucesión apostólica de obispos se manifiesta y sirve a la Tradición apostólica de la Iglesia. El colegio episcopal es el sucesor del colegio de los apóstoles (LG 19). Desde el Vaticano II, el episcopado es "la forma básica del ministerio y el punto de partida para la interpretación teológica del ministerio eclesial" (*Apostolicidad*, § 241).

Sin embargo, para la teología católica, hay un sacramento del orden. Como dijo *La Iglesia como koinonía de salvación*: "Tanto los obispos como los presbíteros son sacerdotes; los sacerdotes están asociados con su obispo en un presbiterio. Lo que estos ministerios comparten es mucho mayor que lo que los distingue" (*La Iglesia como koinonía de salvación*, § 94).

La tradición luterana tiene un orden de ministros ordenados, usualmente llamados pastores, que pueden combinar características que los Católicos dividen entre el episcopado y el presbiterado. El pastor que ha recibido este ministerio posee la plenitud de lo que la ordenación le confiere (*Eucaristía y Ministerio* § 21). Sin embargo, los Luteranos no rechazan la división de un único oficio en diferentes ministerios que se ha desarrollado en la historia de la Iglesia. La Confesión de Augsburgo afirma el deseo de los reformadores Luteranos de preservar, si es posible, la política episcopal que habían heredado del pasado para ordenar la Iglesia (*Confessio Augustana*, 28, *Apología*, 14.1). En la práctica contemporánea algunas Iglesias luteranas tienen "un ministerio triple", mientras que otras no lo hacen ("Ministerio Episcopal", § 39). Las cuestiones de orden siguen siendo intensamente discutidas, pero sin la expectativa de una sola forma apropiada: "Esto no puede construirse sobre la base de un principio, porque las experiencias que la Iglesia ha tenido juegan un papel decisivo" (*Apostolicidad*, § 265).

25. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que el ministerio se ejerce tanto localmente en la congregación como regionalmente. Ambos aceptan que la distinción entre los oficios locales y regionales en las Iglesias es más que el resultado de

desarrollos puramente históricos y humanos, o una cuestión de necesidad sociológica, sino que es la acción del Espíritu. Además, la diferenciación del ministerio en un oficio más local y otro más regional surge necesariamente de la intención y la tarea del ministerio de ser un ministerio de unidad en la fe.

En 1981, la segunda fase del diálogo Luterano-Católico internacional concluyó su examen de la distinción entre obispo y pastor con una declaración cautelosa: “Si ambas Iglesias afirman que este desarrollo y desdoble del único ministerio apostólico en uno de ámbito local y en otro de alcance más regional se ha realizado para la fe bajo la influencia del Espíritu Santo, y por tanto, se trata de algo esencial para la Iglesia, se alcanza entonces *un amplio grado de consenso*” (*Ministerio*, § 49; énfasis original). En 2006, la cuarta fase citó esta declaración para mostrar el avance que su propio trabajo había ayudado a lograr: “Cuando se considera lo que se ha mostrado sobre la necesidad objetiva de una diferenciación dentro del oficio ministerial que está efectivamente presente en las Iglesias luteranas y es reconocida como tal, entonces la formulación hipotética de esta sentencia puede cambiarse en una afirmación” (*Apostolicidad*, § 280; véase también *Iglesia como koinonía de salvación*, § 88 que incluye la misma cita). Ahora Católicos y Luteranos dicen juntos que la *episkopé* del ministerio puede ser ejercida a dos niveles diferentes, esto es, localmente en la comunidad y regionalmente (*Apostolicidad*, § 280).

La adecuación y necesidad de esta diferenciación es descrita por la *Apostolicidad* cuando habla de ella como “que surge de la necesidad de que independientemente de la intención y tarea del ministerio sea un ministerio de unidad en la fe”. En “la comunidad reunida para el culto es el lugar en que los seres humanos escuchan y reciben la palabra de Dios por la predicación y la administración de los sacramentos... No obstante, existen muchas comunidades... En orden a que ellas puedan ser una sola en la fe, en un solo Evangelio y tengan comunión unas con otras, deberá haber un ministro que asuma la responsabilidad de esta unidad” (§ 279; cf. *Iglesia como Koinonía de Salvación*, § 94).

En la comprensión contemporánea, la práctica de los primeros Luteranos debe ser interpretada dentro de su contexto histórico, que fue un momento en que los reformadores “no percibieron ni experimentaron el oficio de obispo como un oficio de unidad en la fe”. Además, el hecho de que los primeros Luteranos practicaran la ordenación presbiteral no significa que estuvieran sin *episkopé* o cuidado. Su recurso a la ordenación presbiteral, practicada “precisamente porque sostenían que el oficio ministerial era esencial para la existencia de la Iglesia”, no eliminaron su deseo de mantener, en la medida de lo posible, su continuidad con las prácticas de toda la Iglesia (*Apostolicidad*, § 282). En la práctica “las Iglesias luteranas han estado siempre episcopalmente ordenadas en el sentido de que tienen un ministerio que asume la responsabilidad de la comunión en la fe de las comunidades individuales locales”. Aunque casi siempre reconocen un ministerio de supervisión, los Luteranos sin embargo expresan este ministerio a través de una variedad de estructuras; “el ministerio supralocal de supervisión en las Iglesias luteranas actualmente es llevado a cabo por individuos y sínodos en los que ordenados y no ordenados trabajan juntos” (*Apostolicidad*, § 279).

Los Luteranos continúan discutiendo la estructura y las funciones de los ministerios de supervisión. Algunas Iglesias luteranas siempre han mantenido un episcopado histórico. Así, en Suecia, por ejemplo, el Grupo de Diálogo Católico y Luterano ha podido hacer una declaración común, “Con relación al oficio del obispo” (*Justificación en la vida de la Iglesia*, § 300). En los Estados Unidos, la Iglesia Evangélica Luterana en América se comprometió en 1999 a compartir con la Iglesia Episcopal “una sucesión episcopal que es tanto evangélica como histórica” (*Llamados a una misión común* § 12)²⁵. Otras Iglesias luteranas usan otras

25 Las conversaciones luteranas con anglicanos han producido una serie de acuerdos sobre la teología y la práctica del ministerio episcopal, comenzando con el *Informe de Niágara* 1987 y continuando con la *Declaración común de Porvoo de 1993 por las Iglesias anglicanas británicas e irlandesas y las Iglesias Luteranas Nórdicas y Bálticas* y en 2001 *Declaración de Waterloo de la Iglesia Anglicana de Canadá y la Iglesia Evangélica Luterana en Canadá*. Para la dependencia de esta discusión sobre el diálogo Luterano-Católico, especialmente sobre el ministerio, y para entender la sucesión apostólica, véase el *Informe de Niágara* §3.

designaciones para aquellos que ejercen *episkopé* (*ephorus*, pastor sinodal, presidente de la Iglesia, etc.). Es importante en la tradición luterana dejar espacio para cierta diversidad en las estructuras de *episkopé*. Así, el 2006 *La Declaración de Lund* de la Federación Luterana Mundial dice que es "consistente con la comprensión luterana de la Iglesia" desarrollar "varias estructuras sinodales y colegiales, que incluyen la participación de personas laicas y ordenadas, y en las cuales el ministerio episcopal tiene un papel claramente definido" (50). Sin embargo, este documento también afirmó que "la presencia y el ejercicio de un ministerio especial de supervisión es consistente con el carácter confesional de las Iglesias luteranas" y elogió la consideración de sus "dimensiones personales, colegiales y comunales" (§ 2, 4). En toda la labor de supervisión hay una "responsabilidad particular de cuidar la fidelidad apostólica y la unidad de la Iglesia en general". Esta responsabilidad de la unidad requiere "relaciones colegiales sustanciales con colegas en la *episkopé* de otras Iglesias, particularmente en la misma región del mundo" y para la "cooperación con la comunidad cristiana más amplia" (*Ministerio Episcopal*, § 46-9).

26. Católicos y Luteranos afirman juntos que todo ministerio, en la medida en que sirve a la *koinonía* de la salvación, también sirve a la unidad de la Iglesia mundial, y juntos anhelamos una realización más completa de esta unidad.

Al afirmar que "todos los ministros ordenados están encargados de servir a la unidad y catolicidad de la Iglesia", los Luteranos han descrito la unidad que anhelan: "La comunión que buscamos ecuménicamente se hace visible en formas compartidas de proclamación, que incluye la participación en el único bautismo y la única eucaristía, y que es sostenida por un ministerio mutuamente reconciliado. Esta comunión en los medios de la gracia testimonia el poder curativo y unificador del Dios Trino en medio de las divisiones de la humanidad y representa la comunión global de la Iglesia universal" (*Declaración de Lund* § 54).

Para los Católicos, el obispo de Roma, sucesor de Pedro, tiene una responsabilidad única como pastor y maestro de esta Iglesia universal (*Iglesia como koinonia de la salvación*, § 70). Él asume la responsabilidad de asegurar la unidad de todas las Iglesias (Juan Pablo II, *Ut unum sint*, § 94).

El legado Luterano incluye la apertura a una primacía ejercida correctamente (*Iglesia como koinonia de la salvación*, § 73). Los Luteranos han expresado una serie de advertencias sobre cómo se describe la necesidad de tal cargo y cómo se va a ejercer. Sin embargo, como declaró el *Ministerio en la Iglesia*, “en distintos diálogos se entrevé la posibilidad de que el ministerio petrino del obispo de Roma, en cuanto signo visible de la unidad de la Iglesia universal no tiene por qué ser necesariamente rechazado por los Luteranos ‘con tal de que mediante una interpretación teológica y una reestructuración práctica se someta al primado del Evangelio’” (*Ministerio*, § 73 citando la *Relación de Malta*, § 66).

ACUERDOS ELABORADOS Y DOCUMENTADOS EN DIÁLOGOS LUTERANO/CATÓLICOS

C. Eucaristía

Introducción

Como se indicó anteriormente en esta Declaración, en el número 6, Luteranos y Católicos están de acuerdo en el papel mediador de los “medios de gracia” por los cuales Dios comunica a los creyentes los beneficios de la obra redentora y renovadora de Cristo. Por la palabra del evangelio y los sacramentos, el poder y la influencia de Dios envuelven toda la vida del creyente a través del perdón de los pecados, la unión con Cristo resucitado y la santificación por el Espíritu Santo.

Entre los sacramentos, la Eucaristía o la Cena del Señor (1 Cor 11, 20) es única tanto en sus beneficios como en las diversas dimensiones de su celebración: como memorial de la muerte de

Cristo por nuestra salvación, como el encuentro con él que graciosamente nos da perdón y alimento, y como la promesa recibida de la resurrección y la gloria futura²⁶. Lamentablemente, sin embargo, las diferencias e incluso las polémicas sobre el don y el acontecimiento eucarístico han dividido a los Luteranos y los Católicos en su doctrina con respecto a este sacramento y, más dolorosamente, en su separación, en lugar de la comunión, en la celebración y recepción de esta bendición central de Dios.

Sin embargo, el último medio siglo de nuestros diálogos ha puesto de manifiesto acuerdos hasta ahora insospechados entre Luteranos y Católicos con respecto a la Santa Cena o Eucaristía. Los siguientes seis acuerdos comienzan con nuestra insistencia catequética desde hace mucho tiempo en los beneficios espirituales de la comunión eucarística con Cristo por la recepción de su cuerpo y sangre (1). A continuación siguen los relatos de las convicciones compartidas adquiridas por los Católicos y los Luteranos a partir del estudio litúrgico y teológico del siglo XX, como la matriz trinitaria y la dinámica de la celebración de la Cena del Señor (2); el memorial (*anamnesis*) del sacrificio de una vez por todas de Cristo en el cual se ofreció hasta la muerte para nuestra salvación (3); el modo especial, entre otras formas de presencia de Cristo, en el que su cuerpo y su sangre están presentes y compartidos sacramentalmente (4); la futura orientación de nuestra celebración hacia el regreso de nuestro Señor, con la promesa de la Sagrada Comunión de la vida resucitada y el banquete celestial futuro (5); y, finalmente, la comunión personal y eclesial (*koinonía*) realizada entre los que participan en el cuerpo y la sangre de Cristo, porque "nosotros, aunque muchos, somos un cuerpo, porque todos participamos del único pan" (1 Cor 10, 17) (6).

26 Santo Tomás de Aquino introduce los sacramentos como incluyendo "tres aspectos", esto es, como signos conmemorativos de la pasión salvadora de Cristo, como signos demostrativos de gracia dados por su pasión y como signos anticipatorios de la gloria por venir (signum rememorativum, demonstrativum, praenuntiativum). *Summa theologiae*, III, 60, 3. En su *Pequeño Catecismo*, Martín Lutero ordena que se preste especial atención al presente don de la gracia: "Las palabras 'Dadas para vosotros' y 'derramadas por vosotros para el perdón de los pecados' nos muestran que el perdón del pecado, la vida y la salvación nos son dados en el sacramento a través de estas palabras, porque donde hay perdón del pecado, también hay vida y salvación" (BC, 362).

27. Luteranos y Católicos están de acuerdo en valorar los beneficios espirituales de la unión con el Cristo resucitado que les son dados cuando reciben su cuerpo y su sangre en la Santa Comunión.

Católicos y Luteranos estamos de acuerdo en que cuando recibimos la Cena del Señor estamos personalmente unidos con Cristo. Recibir este don es una fuente de grandes bendiciones para aquellos que lo reciben en fe.

Al explicar la Cena del Señor en el *Catecismo Mayor* (1529), Martín Lutero enseñó una doctrina que se convirtió en una doctrina formativa profunda de la fe y la piedad luteranas, es decir, cuando trató el "poder y beneficio, para lo cual el sacramento fue realmente instituido Esto es claro y fácil de entender a partir de las palabras. ...: 'Esto es mi cuerpo y sangre, dado y derramado POR TÍ para el perdón de los pecados'. Es decir, en resumen, que nosotros vamos al sacramento porque allí recibimos un gran tesoro, a través del cual obtendremos el perdón de los pecados. ¿Por qué? ¡Porque las palabras están allí, y ellas nos lo otorgan! Porque Cristo nos ordena por eso que se le coma y beba, a fin de que ese tesoro me pertenezca y beneficie como una prenda y señal cierta; más aún, como el mismo bien dado por mí, contra mis pecados, muerte y todas las desdichas. Por lo tanto, es apropiadamente llamado alimento del alma ... porque alimenta y fortalece a la nueva criatura"²⁷.

Menos de 40 años después, el *Catecismo del Concilio de Trento* se diferenció de Lutero al asumir que los que comulgan han recibido el perdón de pecados graves por confesión y absolución sacramental, pero también enseñó, con énfasis comparable, los excelsos beneficios de recibir a Cristo el Señor en Sagrada comunión. La Eucaristía es "la fuente de todas las gracias, conteniendo de manera admirable la fuente misma de dones celestiales y de gracias ... Cristo nuestro Señor". Sobre la impartición de la gracia: "Si entonces, 'la gracia y la verdad vinieron por medio de

27 BC, 468-69. Otra confesión luterana, *Los Artículos de Smalkalda*, sitúa el Sacramento del Altar entre las principales formas en que el evangelio se enuncia a los creyentes, ¡para ser creído! Parte III, art. 4, "Acerca del Evangelio" (BC, 319).

Jesucristo' (Jn 1, 17), seguramente deben ser derramados en el alma que recibe con pureza y santidad al que dijo de sí mismo: Los que comen mi carne y beben mi sangre permanecen en mí y yo en ellos" (Jn 6, 56). La comunión eucarística, además, anula las faltas menores, fortalece a uno contra la tentación y, al dar paz de conciencia en esta vida, también vigoriza a los creyentes para su paso a la gloria inabarcable y la bienaventuranza con Dios²⁸.

En nuestra época, el diálogo Luterano-Católico a nivel mundial sobre la Eucaristía dio cuenta del acuerdo de los beneficios del sacramento, ya que los creyentes son llevados de una manera especial a estar "en Cristo": "Bajo los signos del pan y del vino el Señor ofrece como alimento su cuerpo y sangre, que es él mismo, que ha dado para todos. Así se muestra como el "pan vivo que descendió del cielo" (Jn 6, 51). Cuando un creyente recibe este alimento en la fe, será llevado a una comunión con Cristo que es semejante a la comunión del Hijo y del Padre: "el Padre que me ha enviado, posee la vida y yo vivo gracias a él; así también el que me coma vivirá por mí" (Jn 6, 57). Cristo quiere estar en nosotros, y nosotros somos capaces de estar en Cristo: "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él" (Jn 6, 56). Esta comunión está arraigada en la eternidad y se extiende más allá del tiempo hasta la eternidad. "El que come este pan vivirá para siempre" (Jn 6, 58)²⁹.

28 *Catechism of the Council of Trent* for Parish Priests, trans. John A. McHugh & Charles J. Callan, 16th printing (New York: Joseph F. Wagner & London: B. Herder, 1934), 242-244. *The Catechism of the Catholic Church* (1992) updates this instruction on "The Fruits of Holy Communion," en: § 1391-95 y § 1416 ("In Brief").

29 Comisión Luterano / Católica, *La Eucaristía* (Ginebra: Federación Luterana Federación Mundial, 1980; En alemán como *Das Herrenmahl*, 1978), § 19. Entre los "estudios suplementarios", la Eucaristía incluye el relato de Harding Meyer de cómo Lutero tomó las palabras de consagración como proclamando la salvación, como *summa et compendium evangelii*, mediante el cual los miembros de la congregación reciben con fe el alimento espiritual que se les ofrece. A pesar de este apéndice, Albrecht Peters publicó una crítica luterana de la *Eucaristía* porque descuida temas centrales de la piedad luterana de la Cena del Señor. Están ausentes, por ejemplo, el paralelismo de Lutero de las palabras de la institución dirigiendo el perdón al creyente con otras palabras mandadas por Dios del bautismo y la absolución del pecado y la presencia personal del Señor crucificado y resucitado que da a los que comulgan la participación en su cuerpo sacrificado y resucitado. "Einheit im Herrenmahl", *Theologische Revue* 75 (1979), 181-90. Una mayor presencia de tales dudas surgió en las respuestas de varias Iglesias luteranas al BEM sobre la Eucaristía. Véase el estudio de Martin Seils sobre estas respuestas

En 2010, el diálogo Católico-Luterano en Suecia y Finlandia relacionó la Santa Comunión con el bautismo y luego expresó la alta estima de las Iglesias de la Eucaristía declarando: "Hay un vínculo particularmente estrecho entre el bautismo y la Eucaristía, la Santa Misa o Santa Comunión. Tanto la persona individual como la Iglesia obtienen su vida espiritual y su fuerza de la Eucaristía. La participación en la misa es el formato básico para vivir como cristiano. El bautismo incorpora a la persona que es bautizada al cuerpo de Cristo y la Eucaristía le ayuda a madurar y crecer en él. ... Los Católicos y Luteranos profesan juntos que Jesucristo está realmente presente en la Santa Comunión en el pan y el vino, y que perdona a los fieles bautizados sus pecados. La comunión nos une con Cristo, nos da la gracia de Dios y fortalece nuestra fe"³⁰.

El diálogo Luterano-Católico sobre la Eucaristía toma así como punto de partida nuestro común respeto por el tesoro de las riquezas espirituales dadas a los creyentes por su recepción del cuerpo y la sangre de Cristo en la Santa Comunión. En el tiempo de la Reforma este punto de vista se expresó en los catecismos con diferentes énfasis, que sin embargo no eliminaron importantes áreas de acuerdo. Esta estima compartida se ha puesto de manifiesto en nuestros recientes diálogos, que también demuestran que nuestras Iglesias están de acuerdo en otras dimensiones diversas de la Cena del Señor, que se señalarán en los siguientes textos.

28. Los Católicos y los Luteranos están de acuerdo en que en el culto eucarístico la Iglesia participa de una manera única en la vida de la Trinidad: En el poder del Espíritu Santo, invocado sobre los dones y la comunidad de culto, los creyentes tienen acceso a la carne glorificada y la sangre de Cristo el Hijo como nuestro alimento y son llevados en unión con él y entre sí al Padre.

en *¿Convergencia Luterana?* Informe Federación Luterana Mundial 25 (Ginebra: Federación Luterana Mundial, 1988). Sin embargo, hay que preguntarse si estos énfasis Luteranos, puestos en evidencia en la crítica de la *Eucaristía*, no deben ser apreciados por los Católicos como un enriquecimiento de su instrucción y espiritualidad eucarísticas.

30 *Justificación en la vida de la Iglesia*, §§ 215-16, refiriendo la afirmación de promoción eucarística del crecimiento afirmada en el § 75 de *Communio Sanctorum*.

Las plegarias eucarísticas, desde los primeros tiempos cristianos, tienen una dinámica trinitaria. La doctrina cristiana de Dios como Trinidad es el marco tradicional de la plegaria litúrgica comunitaria. Clásicamente, las plegarias eucarísticas están dirigidas al Padre, conmemorando las palabras y acciones de Jesús e invocando al Espíritu Santo sobre los dones y la congregación. La declaración del diálogo internacional de 1993, *Iglesia y Justificación*, afirma claramente esta estructura trinitaria de la Eucaristía: "La celebración de la Cena del Señor atrae a los creyentes a la presencia y la comunión del Dios trino a través de la acción de gracias (*eucharistia*) al Padre, el recuerdo (*anamnesis*) de Cristo, y la invocación (*epiclesis*) del Espíritu Santo" (§ 69, véase también el § 49, recogido en el número 1, supra, de esta Declaración). Los Luteranos también han destacado la naturaleza de proclamación de la Eucaristía, especialmente la narración de la institución.

El documento de 1978 de la Comisión Luterana-Católica, *La Eucaristía*, afirma: "La unión con Cristo en la cual son atraídos en la Eucaristía a través del poder del Espíritu Santo que finalmente conduce al Padre eterno" (§ 29)³¹. Porque por medio de la invocación del Espíritu Santo Cristo está presente en la acción eucarística ofreciéndose a sí mismo tanto a nosotros como al Padre, nuestra participación en su ofrenda nos nutre y nos introduce en el misterioso ritmo interior de la vida de Dios.

La Eucaristía de 1978 evidenció cómo la oración trinitaria modela el culto eucarístico Católico y Luterano adjuntando a la declaración acordada de la Comisión una serie de textos de plegarias eucarísticas católicas y de órdenes de servicio para la Santa Comunión entonces en uso en las Iglesias luteranas de Alemania, los Estados Unidos (Iglesia luterana en América), Francia, Eslovaquia y Suecia³². *El Culto Evangélico Luterano* de 2006, recomendado para su uso en la Iglesia evangélica luterana en América y la Iglesia evangélica luterana en Canadá, proporciona escenarios para el

31 El "Testimonio Conjunto" central de esta comisión desarrolla la dinámica principal del culto eucarístico, en tres secciones, a saber, "Por, con y en Cristo" (§§ 13-20), "En la Unidad del Espíritu Santo" § 14-28), y "Glorificación del Padre" (§§ 29-37).

32 *La Eucaristía*, pp. 29-60.

servicio de la Santa Comunión, en los que "La Gran Acción de Gracias "pasa de la invitación del presidente a dar gracias y alabanza al "Santo, Santo, Santo", a través de la narración de la institución, el memorial de Cristo que murió, resucitó y volverá, a la doxología final de todo honor y gloria a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo"³³.

29. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que el culto eucarístico es el memorial (anamnesis) de Jesucristo, presente como el crucificado por nosotros y resucitado, es decir, en su entrega sacrificial por nosotros en su muerte y en su resurrección (Rm 4, 25), a lo que la Iglesia responde con su sacrificio de alabanza y acción de gracias.

Católicos y Luteranos conmemoran la muerte y resurrección de Jesús litúrgicamente cuando celebran el memorial eucarístico (anamnesis)³⁴. Esto no es simplemente un acto colectivo mental que recuerda un acontecimiento pasado sino una acción que trasciende el tiempo, que permite que el creyente entre en la realidad de lo que la fe reconoce como el acontecimiento en torno al cual gira la historia humana. El pueblo de Dios, reunido en la celebración litúrgica, recibe con fe la proclamación de la Escritura y se une a celebrar nuevamente el don eucarístico de Jesús de sí mismo. Ellos participan ahora en el acto sacrificial de Cristo de alabanza y gracias al Padre, en la Última Cena y en la cruz; Se unen al que ha resucitado para interceder eternamente por la humanidad. Se ofrecen al Padre junto con él, ya que forman bajo su liderazgo lo que San Agustín llama "el Cristo total".

33 *El Culto Evangélico Luterano* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006), por ejemplo, pp. 107-09 (Sección Una), 129-33 (Sección Dos). Sin embargo, ambas secciones ofrecen una forma alternativa, condensada, que se mueve directamente desde el "Santo, Santo, Santo" a la narración de la institución y luego a la Oración del Señor, sin la doxología trinitaria (pp. 108 y 130). Esta sigue la tradición en la Misa latina de Martín Lutero (*Formula missae*, 1523) y la misa alemana (*Deutsche Messe*, 1526).

34 La noción de anamnesis proviene del mandato de Jesús, "Haced esto eis tēn emēn anamnēsin" ("en conmemoración mía", 1 Cor 11, 24-25, Lc 22, 19). Se convirtió en una pieza central de la discusión ecuménica del siglo XX a través de las obras sobre la Eucaristía de Gregory Dix, F. J. Leenhardt, Max Thurian y J. J. von Allmen.

Los Católicos ven en *cada* celebración de la Eucaristía nuestra inclusión en el único sacrificio salvífico de Cristo ofrecido por nosotros al Padre. Los Luteranos generalmente enfatizan la *singularidad* del sacrificio de Cristo en la cruz, como un acontecimiento de una vez por todas, cuyos beneficios ahora son compartidos en la Santa Comunión, mientras entienden la celebración de la Eucaristía como la oración de agradecimiento y afirmación de la Iglesia en respuesta a su sacrificio. El contraste tradicional está entre el énfasis Católico sobre el movimiento *ad Patrem* (al Padre) y el énfasis Luterano en el movimiento *ad populum* (al pueblo). A la luz de las discusiones ecuménicas y de la renovación litúrgica, los Católicos han crecido en apreciación del mensaje proclamado y la gracia anunciada al pueblo en la Eucaristía, mientras que los Luteranos han crecido en apreciación y reconocimiento de que la oración del pueblo, pronunciada por el ministro, está dirigida al Padre.

Las declaraciones de las comisiones de diálogo nacionales e internacionales han sostenido que estas dos tradiciones sobre la Eucaristía y el sacrificio de Cristo no son necesariamente exclusivas unas de otras. La declaración de 1978 de la Comisión Mixta Internacional, *La Eucaristía*, tomó de la Comisión de *Fe y Constitución* del Consejo Mundial de Iglesias esta afirmación básica: “Cristo instituyó la Eucaristía, sacramento de su Cuerpo y de su Sangre, centrado en la cruz y la resurrección, como la anamnesis o memorial de toda la obra reconciliadora de Dios en él. Cristo mismo con todo lo que él realizó por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, en su vida como siervo, en su ministerio, en su enseñanza, en su sufrimiento, su sacrificio, su resurrección, su ascensión y pentecostés) está presente en esta anamnesis o memorial que es a la vez una preguustación de su retorno y de la plenitud del Reino” (§ 17)³⁵.

35 La Eucaristía cita aquí el “Texto de Accra” (1974), que fue revisado en el BEM de 1982. En el BEM-E se dieron las siguientes revisiones en lugar de la primera frase citada anteriormente: “La eucaristía es el memorial de Cristo crucificado y resucitado, es decir, el signo vivo y eficaz de su sacrificio, consumado una vez por todas en la cruz y actuando siempre a favor de toda la humanidad. La concepción bíblica del memorial aplicada a la eucaristía expresa esta eficacia actual de la obra de Dios cuando la misma se celebra por su pueblo bajo forma de liturgia” (§ 5). La segunda oración citada se encuentra en

Con respecto al sacrificio eucarístico, la *Eucaristía* explica: “La noción de memorial, tal como era entendida en la celebración pascual en tiempos de Cristo –es decir, hacer efectivamente presente un acontecimiento del pasado- ha abierto el camino a una mejor inteligencia de la relación entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía. Lo que sucede en la *celebración memorial del pueblo de Dios* es bastante más que el hecho de hacérsenos presentes los acontecimientos pasados gracias a los recursos de la memoria y de la imaginación. Lo que es decisivo no es que se recuerde el pasado sino que el Señor convoca su pueblo a su presencia y lo encara a su gesto de salvación. En esta acción creadora de Dios el pasado acontecimiento de salvación deviene don de salud para el presente y promesa de salvación para el futuro... Recibiéndolo con fe, son asumidos como miembros de su cuerpo en el sacrificio reconciliador que les dispone a la entrega de sí mismos (Rm 12, 1) y les hace aptos para ‘ofrecer por Jesucristo sacrificios espirituales’ (1 Pe 2, 5) en servicio al mundo. Así puede aprenderse en la cena del Señor todo aquello que debe ponerse en práctica en el conjunto de la vida cristiana” (§ 36).

La comisión internacional en *La Eucaristía* (1978), afirmó el acuerdo de esta manera: “Nuestras dos tradiciones coinciden en ver en la Eucaristía un *sacrificio de alabanza*. No se trata de una alabanza puramente verbal ni de una adición o complemento que, por sus propias fuerzas, los hombres añadirían al sacrificio de alabanza y de acción de gracias que Cristo ofreció al Padre. El sacrificio de alabanza eucarística no ha sido posible más que por el sacrificio de Cristo en la Cruz: de ahí que éste continúe siendo el contenido primordial del sacrificio de alabanza de la Iglesia” (§ 37).

La declaración sueco-finlandesa de diálogo Luterano-Católico de 2010 adopta un amplio marco en su sección 4.5.1.3 sobre “La Eucaristía como acción de Gracias, recuerdo y sacrificio” (§§ 222-231). Una declaración central sobre el sacrificio se propone desde el punto de vista Luterano ofrecer un contexto, para lo que se ha mencionado anteriormente sobre *La Eucaristía* y para hacer

BEM-E, pero con una revisión que especifica que Cristo está presente en la anamnesis como “otorgándonos la comunión con él” (§ 6).

acuerdos explícitos importantes: "Ambos Católicos y Luteranos enfatizan el carácter de la Eucaristía como un don recíproco, ya que es un sacrificio de acción de gracias. Las Confesiones Luteranas ... hacen una distinción entre dos tipos de ofrenda, a saber, sacramento (*sacramentum*) y sacrificio (*sacrificium*). El sacramento es el don de Dios de reconciliación y redención, que sucede primero y que se nos da como un don, mientras que el sacrificio es el sacrificio de alabanza de la Iglesia (*sacrificium laudis*), nuestra respuesta al don de Dios. La respuesta incluye en sentido amplio todas las buenas acciones que surgen de la fe. En el sentido más estricto, este sacrificio eucarístico incluye la proclamación del evangelio, la profesión de fe, la oración y la acción de gracias, algo que tiene lugar en la Misa³⁶. En ese sentido, la Misa en su conjunto puede ser vista como un sacrificio, en el cual Cristo primero se da a sí mismo y su perdón a nosotros y nosotros respondemos dándonos en acción de gracias a él. Cuando los reformadores criticaron las enseñanzas medievales sobre el sacrificio de la Misa, temían que estos dos aspectos se confundieran de modo que la visión del sacramento como don gratuito de Dios se disolviera y la Misa fuera percibida como una obra humana, realizada para satisfacer a Dios. Sin embargo, si buscamos recuperar el significado sacramental de la Eucaristía, es decir, entenderlo como una forma sacramental, cuyo contenido es el único sacrificio de Cristo, entonces existen los prerrequisitos para resolver este controvertido asunto" (§ 229).

30. Luteranos y Católicos están de acuerdo en que en el sacramento de la Cena del Señor, Jesucristo mismo está presente: está presente verdaderamente, sustancialmente, como persona y está presente en su totalidad como Hijo de Dios y como ser humano.

Los Católicos conciben esta presencia de Cristo como provocada por la transformación de las sustancias originales o

³⁶ En este punto una nota hace referencia a la *Apología de la Confesión de Augsburgo*, Art. XXIV, §§ 17-26; *BC*, 260 - 263.

realidades centrales del pan y el vino eucarístico en la sustancia o realidad del cuerpo y la sangre divinizados de Cristo por lo que Tomás de Aquino y el Concilio de Trento refieren a ésta como "transubstanciación"³⁷. Los Luteranos tradicionalmente afirman que Cristo está verdaderamente presente "en, con y bajo" el pan y el vino, pero no suelen hablar de una transformación de los elementos mismos³⁸.

En Zúrich, el reformador suizo Ulrich Zwinglio comenzó a enseñar en 1525 que la ascensión de Cristo puso fin a su presencia corporal entre nosotros y que los elementos y acciones de la Cena sólo representan a Cristo para nuestra comida espiritual conmemorativa en la fe con respecto a la muerte de Cristo por nosotros. Lutero reaccionó vigorosamente en tratados defendiendo la presencia real³⁹. En el Catecismo Mayor (1529) enseñó que la palabra de Cristo, recordada y pronunciada sobre los elementos eucarísticos, "constituye este sacramento y lo distingue, de modo que no es ni se llama un simple pan y un simple vino sino cuerpo y sangre de Cristo"⁴⁰.

37 Esta terminología surgió en los argumentos teológicos contra Berengario de Tours (d. 1088), quien afirmó la presencia real, pero negó cualquier cambio en los elementos. En 1079, un Concilio celebrado en Roma requirió a Berengario para profesar y enseñar la "conversión substancial" de los elementos (DH 700). En la teología escolástica del siglo XIII, la metafísica aristotélica de sustancia y accidentes entraron en los tratamientos explicativos de la presencia real. La enseñanza de Trento sobre la presencia real en 1551 afirmó como doctrina *la conversión* de la sustancia de los elementos en el cuerpo y la sangre de Cristo, añadiendo que la Iglesia considera conveniente y apropiado llamar a ésta "transubstanciación" (DH 1642; véase también *Catecismo de la Iglesia católica*, § 1376, que viene después de las citas de san Juan Crisóstomo y san Ambrosio).

38 Algunas declaraciones luteranas recientes han trazado una analogía entre la unión hipostática en Jesús de dos naturalezas, que siguen siendo distintas, y la "unión sacramental" del pan natural y del vino con la persona del Señor resucitado en la Eucaristía, en la que la unión no implica mezcla ni cambio. Véase *Comisión Conjunta Ortodoxa-Luterana* (2006), § 4a; y *Justificación en la vida de la Iglesia: Diálogo Católico-Luterano para Suecia y Finlandia* (2010), §233). Pero en su conversación con Zwinglio en Marburgo en 1529, Lutero insistió en que la unión sacramental entre el pan y el cuerpo de Cristo y el vino y la sangre de Cristo es diferente de la unión hipostática de las naturalezas en Cristo, observando que "ésta no es una unión personal" LW 37, 299ss).

39 Véase, por ejemplo, *Que estas palabras de Cristo, "Este es mi Cuerpo", siguen firmes contra los fanáticos* (1527), en LW 37, 13-150; y *Confesión concerniente a la Cena de Cristo* (1528), en LW 37, 161-372.

40 BC, 468. Los catecismos de Lutero de 1529 son documentos confesionales de la tradición luterana.

En 1530, la Confesión de Augsburgo declaró: "En cuanto a la Cena del Señor, se enseña que el verdadero cuerpo y sangre de Cristo están verdaderamente presentes bajo la forma (*Gestalt*) de pan y vino en la Cena del Señor y son distribuidos y recibidos allí"⁴¹. En respuesta a la Confesión, la *Confutación*, compuesta por teólogos católicos bajo la dirección del Legado papal y presentada en el nombre del emperador Carlos V, declaró: "Las palabras del décimo artículo no contienen nada que pueda dar motivo de ofensa. Confiesan que el cuerpo y la sangre de Cristo están verdadera y sustancialmente presentes en el sacramento después de las palabras de consagración"⁴².

Aunque la controversia hizo necesario un cambio de atención a la realidad objetiva de la presencia de Cristo, los textos catequéticos de Lutero citados en el número 1 son una enseñanza enfática sobre el Cristo salvador y reconciliador presente y activo mientras da su cuerpo y sangre, sus bendiciones y beneficios, en la Cena del Señor o celebración Eucarística.

Tanto los enfoques tradicionales católicos como los tradicionales luteranos, entonces, diferentes como son en su expresión, afirman la presencia real y sustancial de Cristo en el sacramento. En la fe de ambas Iglesias, cuando uno recibe los elementos eucarísticos o especies, uno recibe verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo de manera sacramental, y así entra en comunión con Cristo, para estar en peregrinación con él.

La declaración de 1978 de la Comisión Mixta Internacional, *La Eucaristía*, saca esta conclusión sobre las diferentes formas en que los Católicos y los Luteranos tradicionalmente conciben la presencia eucarística: "La discusión ecuménica ha mostrado que

41 El artículo X de la Confesión, que añade contra Zwinglio y otros, "rechazada, por lo tanto, es también la enseñanza contraria" BC 44.

42 *La Confutación de la Confesión de Augsburgo*, dada en *Fuentes y Contextos del Libro de la Concordia*, eds. Robert Kolb y James A. Nestingen (Minneapolis: Fortress, 2001), 112. Por consiguiente, la *Apología de Melancthon de la Confesión de Augsburgo*, trata el Art. X brevemente, añadiendo textos de Padres griegos para mostrar "que defendemos la posición recibida en toda la Iglesia ... Además, estamos hablando de la presencia del Cristo vivo, porque sabemos que la muerte ya no tiene dominio sobre él (Rm 6, 9)". BC, 185.

estas dos posiciones no deben ya ser consideradas necesariamente como oposiciones que separan. La tradición luterana afirma, junto con la tradición católica, que los elementos consagrados no continúan siendo pura y simplemente pan y vino, sino que, en virtud de la palabra creadora, son dados como Cuerpo y Sangre de Cristo. En este sentido se podría hablar también, con la tradición griega, de una transformación. En cuanto al concepto de 'transubstanciación', lo que pretende es confesar y salvaguardar suficientemente el carácter de misterio de la presencia real; no pretende explicar *cómo* se opera este cambio" (§ 51).

31. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la comunión eucarística, como participación sacramental en el cuerpo glorificado y la sangre de Cristo, es una promesa de que nuestra vida en Cristo será eterna, nuestros cuerpos resucitarán y el mundo presente está destinado a la transformación, en la esperanza de unirnos en comunión con los santos de todas las edades ahora con Cristo en el cielo.

Como una participación en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la Eucaristía dirige la mirada del cuerpo eclesial reunido hacia el futuro, cuando la historia se cumplirá sin fin por nuestra participación en el Misterio divino. Como dice el documento de 1993, *Iglesia y Justificación*, "[La Iglesia] ya participa en la *koinonia* del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; pero como Iglesia peregrina, es de manera provisional y fragmentaria; y esto significa anticipación y expectativa de su destino final, que todavía está pendiente: la consumación en el Reino de Dios, en el que el Dios trino será "todo en todos" (1 Cor 15, 24-28)" (§ 73)⁴³.

La declaración de la Comisión Internacional, *La Eucaristía*, enfatizó esto: "La forma y la eficacia de la eucaristía son una promesa de la gloria eterna a la que estamos destinados, así como una referencia al cielo nuevo y la tierra nueva hacia la cual caminamos: 'es por ello por lo que la celebración de la Eucaristía nos

43 Véase declaración nº 11 supra, en la sección Iglesia.

orienta hacia la venida del Señor y nos la aproxima. Ella es una gozosa anticipación del banquete celestial, cuando la redención será plenamente realizada y toda la creación será liberada de cualquier esclavitud... La Cena eucarística nos permite intuir la gloria futura como el banquete de bodas, eterno y sin límites, al cual el Señor nos invita. En cuanto que es cena fraternal en la cual Cristo nos libera y nos une, ella orienta nuestra mirada hacia el Reino eterno que nos es prometido, donde reinarán una libertad y una justicia sin límites” (§§ 43-44; cf. § 70).

En *Iglesia y Justificación* (1993) la Comisión es más explícita todavía sobre la relación de la liturgia eucarística con los muertos cristianos: “Católicos y Luteranos confiesan en común que la ‘comunidad de los santos’ es la comunidad de los unidos en compartir la Palabra y los Sacramentos (los *sancta*) en la fe, a través de la Espiritu Santo: la comunidad de ‘aquellos que están santificados en Cristo Jesús [y] llamados a ser santos [los *sancti*]’ (1 Cor 1, 2). En las Confesiones luteranas también hay una adhesión fundamental a la idea de una comunión viva con los santos, a pesar de la crítica de la invocación de los santos, no se niega que debemos dar ‘honor a los santos’: en agradecimiento a Dios por sus dones de gracia, en el fortalecimiento de nuestra fe a causa de su ejemplo y en la imitación, primero de su fe y luego de sus otras virtudes, que cada uno debe imitar de acuerdo con su vocación (*Apología* 21, 4-7; *Libro de la Concordia* 229-230). ... El Vaticano II puso las ideas de los Padres y la práctica de venerar a los santos en un contexto eclesiológico (*Lumen Gentium*, §§ 50-51). Hace hincapié en el carácter escatológico de la Iglesia como pueblo peregrino de Dios y habla de esa ‘unión del pueblo con la Iglesia en el cielo’ (LG 50)” (§§ 293-294)⁴⁴.

44 El informe de diálogo de los Estados Unidos, *Esperanza de vida eterna: Luteranos y Católicos en Diálogo XI* (2011), dice: “Esta íntima comunión en el Espíritu no se rompe con la muerte. Como dijeron los Católicos y Luteranos en una ronda anterior: ‘La comunión de los santificados, los ‘solo santos’ o ‘santos’, incluye creyentes vivos y muertos. Hay una solidaridad de la Iglesia en todo el mundo con la Iglesia triunfante’. Esta solidaridad a través de la barrera de la muerte es particularmente evidente en la Eucaristía, que siempre se celebra en unidad con los anfitriones de los cielos” (§ 217, citando a los Luteranos y Católicos en el *Diálogo VIII: El Mediador único, los santos y María*,

32. Luteranos y Católicos están de acuerdo en que compartir la celebración de la Eucaristía es un signo esencial de la unidad de la Iglesia y que la realidad de la Iglesia como comunidad se realiza y se desarrolla sacramentalmente en la celebración eucarística. La Eucaristía refleja y construye la Iglesia en su unidad.

La Iglesia está unida, sobre todo, por la comunión en la vida y los dones sobrenaturales de Dios. Esta unidad no puede separarse de la unidad en la confesión de la fe; tampoco puede separarse de una unidad o comunión vivida entre los cristianos, y está arraigada en el "un solo bautismo" por el cual todos los cristianos son hechos miembros del cuerpo de Cristo. Pero la Eucaristía tiene una relevancia única para mostrar y construir la Iglesia de Jesucristo.

La declaración de 1978, *La Eucaristía*, afirma que la unidad de los discípulos individuales con el Señor, y la unidad de toda la Iglesia, que es su Cuerpo, está arraigada y alimentada por la celebración de la Eucaristía. "Bajo los signos del pan y del vino el Señor ofrece en alimento su carne y su sangre entregadas por todos... Al darse él mismo Cristo reúne a todos cuantos participan en su cena: la multitud se convierte en 'un solo cuerpo' (1 Cor 10,17). Por la fuerza del Espíritu Santo los participantes son edificados en un solo y mismo pueblo de Dios, 'es el Espíritu que vivifica' (Jn 6, 63). Así la cena eucarística es la fuente de la vida, renovada cada día, del pueblo de Dios que en ella es convocado y mantenido en la misma fe" (§§ 19-20).

Señalando las raíces sacramentales de la comunión entre los creyentes en la fe y en la práctica cristiana, la declaración de 1993, *Iglesia y Justificación*, declaró: "De manera especial la celebración [eucarística] es la *koinonia* de creyentes con el Señor crucificado y resucitado presente en la Cena, y por eso también crea y fortalece la *koinonía* de los fieles entre ellos y con cada uno" (§ 69, cf. § 57).

editado por H. George Anderson, J. Frances Stafford y Joseph A. Burgess [Minneapolis: Augsburg, 1992, (§ 103).

El diálogo sueco-finlandés dio en 2010 un relato de la Eucaristía y la unidad de la Iglesia, en el que la comisión procedió a partir de aspectos muy básicos para inspirarse en la interpretación de Agustín de los textos paulinos claves:

La Eucaristía, o Santa Comunión, ya es por definición un acontecimiento público o comunitario. Jesucristo une a todos los que participan de su cuerpo y sangre. La Santa Comunión expresa y fortalece así la comunión espiritual que existe entre Cristo y el cristiano individual, entre la Iglesia y sus miembros, y entre las diferentes Iglesias locales. Aquellos que comparten el pan y el vino comunes deben profesar su fe común y compartir toda su alegría y todo su sufrimiento unos con otros. Como miembros del cuerpo de Cristo, nos convertimos en participantes de la vida de Cristo, así como de la vida del otro (1 Cor 12, 27). El Padre de la Iglesia san Agustín nos exhorta a la comunión, que culmina en la Eucaristía: "Sólo un pan", él [es decir, san Pablo] dice. Independientemente de los muchos panes que se distribuyen, sigue siendo 'un solo pan'. Independientemente de cuántos panes permanecen en los altares de Cristo a través de toda la tierra, sigue siendo 'un solo pan'. Pero, ¿qué es esto, un solo pan? Él lo expone de la manera más breve posible, 'aunque muchos, somos un solo cuerpo'. A este pan, que es el cuerpo de Cristo, el apóstol lo llama Iglesia: 'Tú eres el Cuerpo de Cristo, y cada uno de vosotros es su miembro'. Lo que tú recibes, lo que tú eres, por gracia, a través de lo que tú eres salvado, y tú confirmas que todos somos uno cuando tú respondes 'Amén'. Este es, como tú ves, el sacramento de unidad" (§ 220)⁴⁵.

El grupo de diálogo concluyó: "Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la Sagrada Comunión es una celebración de solidaridad" (§ 221). Por esta razón, nuestra incapacidad actual para compartir la comunión eucarística sobre una base regular revela aún más dramáticamente nuestra necesidad permanente de plenitud de unidad en la fe, la práctica y, finalmente, la participación eucarística.

45 La Comisión citó el Sermón 229A de Agustín, dando el texto latino original en la nota 106 del documento.

IV. DIFERENCIAS QUE PERMANECEN Y CONSIDERACIONES RECONCILIADORAS

Introducción

Esta sección va más allá de las 32 afirmaciones de la *Declaración* y su documentación para considerar ciertas cuestiones no resueltas. Esta parte de la *Declaración* trata 15 temas que han surgido en el estudio de los diálogos en las tres áreas de la Iglesia, el Ministerio y la Eucaristía. Los temas representan diferencias doctrinales de gravedad variable. Esta parte difiere de las partes relativas a los acuerdos (partes II y III) con un carácter más de tentativa, que sirve para aclarar la dinámica "en el camino" de la relación eclesial Luterano-católica. Nuestros trabajos hacia la reconciliación aún no han terminado, incluso después de décadas de diálogo. Esta sección presenta, pero no se propone tratar de una manera completa, las diferencias entre Luteranos y Católicos con efectos divisorios.

Al igual que las partes precedentes, esta parte también surge del trabajo de los diálogos. En algunos lugares, los informes de diálogo han presentado problemas de diferencia doctrinal que el diálogo no había resuelto, pero algunas de las cuestiones planteadas sí demuestran, después de considerarlas, que no dividen a la Iglesia. Por lo tanto, esta parte también muestra beneficios positivos de los diálogos, yendo más allá de los acuerdos más importantes declarados y documentados en las partes II y III.

A. Iglesia

Además de producir los acuerdos significativos que se articulan en afirmaciones comunes, cinco décadas de diálogos Luterano-Católicos han tratado también cuestiones de diferencias sustanciales y mantenido firmemente puntos de discordia con respecto a la eclesiología. En asuntos importantes, los diálogos han descubierto y expuesto convincentemente que Luteranos y Católicos comparten puntos de vista comunes. A veces, cada lado ha

exagerado las diferencias mantenidas por el otro. En muchos casos, cada lado ha crecido en aprecio por las ideas adoptadas por el otro lado. Pero los diálogos también han articulado situaciones de diferencias todavía no propicias a la reconciliación. Los siguientes cinco ejemplos tratan de aclarar tanto el progreso hecho "en el camino" hacia la unidad como las diferencias persistentes que impiden este viaje.

1. Designar la Iglesia: "congregación de los fieles" o "Sacramento de salvación".

Los Luteranos definen a la Iglesia con énfasis en su recepción de la salvación, es decir, como la asamblea o congregación de los fieles (congregatio fidelium) en la que el evangelio se enseña puramente y los sacramentos son administrados correctamente (CA VII y VIII)⁴⁶. La eclesiología católica ha puesto en evidencia el uso análogo del término "sacramento" para la Iglesia, describiendo a la Iglesia como la que es "en Cristo, como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" o simplemente como "el sacramento universal de la salvación" (LG 1 y § 48)⁴⁷. Los Luteranos registran reservas con respecto a esta terminología católica por insistir en que los sacramentos están vinculados con Cristo en su acción de

46 *Iglesia y Justificación*, §§ 109-112, establece la posición de Lutero y las confesiones luteranas, concluyendo: "La Iglesia es por lo tanto la *congregatio fidelium*, la congregación de la salvación como congregación de fe, fundada por la Palabra de Dios y ligada a ella: La Palabra de Dios no puede estar presente sin el pueblo de Dios, y el pueblo de Dios no puede estar sin la Palabra de Dios" (§ 111, citando WA 50, 629).

47 "Cristo, elevado de la tierra atrajo a sí a todos los hombres (véase Jn 12, 32 texto griego). Al resucitar de entre los muertos (ver Rm 6, 9), envió su Espíritu de vida a sus discípulos y por medio de Él constituyó su cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación" (LG 48, también GS 45). Una declaración más elaborada está en *Iglesia y Justificación*, §§ 120-124; Un relato más conciso es *Communio Sanctorum*, §87. La designación de la Iglesia como "sacramento" es una parte de las enseñanzas bíblicas y patristicas del Vaticano II frente a la anterior concepción socio-institucional predominante de la Iglesia, defendida en la teología católica en la época moderna, ampliamente relacionada con una argumentación apologética. La renovada definición "sacramento" es un tema entre varios, como lo demuestra el bosquejo de M. J. Le Guillou en la entrada "Iglesia", en *Sacramentum Mundi*, 6 vol., Ed. Karl Rahner et al. (Freiburg: Herder, 1968-70), 1: 318 - 323.

*salvación hacia la Iglesia*⁴⁸. *La Iglesia media la salvación, pero sólo como receptora, especialmente a través de los sacramentos, y de la gracia de salvación de Cristo*⁴⁹.

La designación tradicional luterana de la Iglesia, "congregación de los fieles", enfatiza que la Iglesia se reúne como una asamblea recibiendo la salvación dada por Dios, mientras que la designación católica "sacramento de la salvación", usada de manera análoga (*Iglesia y Justificación*, § 123), resalta el papel de la Iglesia, en Cristo, como signo e instrumento de salvación para sus miembros y para el mundo.

Los Católicos, sin embargo, no niegan la exactitud y el significado del término *congregatio fidelium* con respecto a la Iglesia. Como definición predominante para la Iglesia en la teología medieval, fue la definición empleada por el *Catecismo del Concilio de Trento*⁵⁰. Aparece también en el Vaticano II y resuena en varios temas del Concilio⁵¹.

48 A este respecto, CA XIII afirma que los propósitos de los sacramentos "no sólo son marcas de la profesión entre los seres humanos, sino mucho más, signos y testimonios de la voluntad de Dios hacia nosotros, destinados a despertar y fortalecer la fe en aquellos que los usan" (BC 47). CA XXV, sobre la confesión, explica con referencia a la absolución la estructura de la administración y recepción sacramental luterana, pues "se enseña a las personas a sacar el máximo provecho de la absolución porque es la voz de Dios y se pronuncia siguiendo el mandato de Dios. El poder de las llaves es elogiado y recordado por haber traído un gran consuelo a las conciencias aterrorizadas, porque Dios requiere fe para que creamos que la absolución es la voz de Dios resonando desde el cielo y porque esta fe realmente obtiene y recibe el perdón de los pecados. (BC, § 73). Este relato de la absolución explica lo que es central para los sacramentos del Señor, es decir, "la voz de Dios" que se expresa en la consagración trinitaria de los bautizados y en las palabras de la institución eucarística dirigidas a la congregación de culto.

49 "Los sacramentos individuales son medios de salvación porque a través de ellos Jesucristo realiza la salvación y así establece y preserva la Iglesia. Esto significa que la Iglesia no actualiza su propia existencia en los sacramentos; más bien la Iglesia recibe la salvación y su mismo ser de Cristo y sólo como destinataria media la salvación. En esta perspectiva, los sacramentos individuales están vinculados con Cristo cuando está frente a la Iglesia. Se debe ser reticente sobre el lenguaje que difumina esta distinción." *Iglesia y Justificación*, § 128; También, *Communio Sanctorum*, § 88.

50 *Catecismo del Concilio de Trento* 1,10,2; 1,10,5. Véase *Iglesia y Justificación*, § 113.

51 *Iglesia y Justificación*, §§ 114-115, ofrece un conjunto de textos, incluyendo designaciones de congregaciones individuales como "congregaciones de fieles" (AG §§ 15, 19 y PO § 4), y afirma: "Esta comunión con Dios y de los seres humanos entre sí es provocada por la Palabra de Dios y los sacramentos" (§ 114).

De estos temas se sigue: "La Iglesia vive como una comunión de creyentes, no por su propia fuerza sino enteramente por el don de Dios" (*Iglesia y Justificación*, § 116).

En cuanto a la designación de la Iglesia como sacramento, la teología luterana, mientras generalmente reserva el término "sacramento" para los ritos que son instituidos por Cristo, contienen promesa de la gracia, y emplea elementos materiales, comparte la preocupación central de la eclesiología sacramental católica, a saber, la Iglesia está indefectiblemente unida a Cristo, permaneciendo distinta de él mientras realiza el papel significante e instrumental que se le da. "Como mediadora de Palabra y sacramento, la Iglesia es el instrumento por el cual el Espíritu Santo santifica; 'es la madre la que engendra y lleva a todo cristiano a través de la Palabra de Dios' "(*Iglesia y Justificación*, § 127, citando el Catecismo Mayor de Lutero I, 40ss). Como recipiente de la gracia de Dios, mediada a los creyentes por la Palabra y el sacramento, la Iglesia también se convierte en un instrumento de la gracia de Dios, que administra a través de la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos⁵².

Por otra parte, el diálogo sueco-finlandés Católico-Luterano (§144) expresó la apertura de los Luteranos a usar "sacramento" y "sacramental" para referirse a la Iglesia: "De la misma manera que Cristo es llamado el sacramento original, la Iglesia debe ser llamada el sacramento fundamental. Esto ha sido expuesto así: 'La Iglesia no es un sacramento más, sino ese marco sacramental, dentro del cual existen los otros sacramentos. Cristo mismo está presente y activo en la Iglesia. Por lo tanto, la Iglesia es, según la tradición romano-católica y luterana-melanchtónica, de una manera misteriosa, un signo eficaz, algo que por gracia hace lo que significa'"⁵³.

52 "Según la concepción luterana, la Iglesia es la comunidad en la que los medios de gracia -palabra y sacramento- ordenados por Dios se hacen efectivos para el pueblo. Así, la Iglesia tiene, en un sentido derivado, el carácter de un instrumento de salvación: como mediador de la palabra y del sacramento, es el instrumento mediante el cual el Espíritu Santo santifica a las personas ". *Communio Sanctorum*, § 88.

53 Citando *Kyrkam som sacrament* (*La Iglesia como Sacramento: Un informe sobre Eclesiología*), publicado por la Junta Central de la Iglesia de Suecia y la Diócesis

Junto con los Luteranos, los Católicos entienden a la Iglesia como "la asamblea de fieles o santos que vive de la Palabra de Dios y de los sacramentos" (Iglesia y Justificación, § 117). Aunque los Luteranos y los Católicos difieren en el uso del término "sacramento" para designar a la Iglesia, afirman juntos que la Iglesia es (1) tanto una creación de la palabra (creatura verbi) como sierva de la palabra (ministra verbi) que ha recibido (2) un signo para todos los pueblos de la voluntad universal salvadora de Dios, (3) un instrumento de gracia, por la Palabra y por el sacramento, (4) esencialmente formado por la recepción y administración de la Palabra y el sacramento, y (5) constantemente sujeta al Señor en su acción a través de la cual Dios imparte la salvación como su don. "Cuando esto se enseña juntos, hay un acuerdo material, aunque existan diferentes juicios sobre el uso análogo del término 'sacramento' en relación con la Iglesia"⁶⁴.

2. La Iglesia santa y pecadora

Mientras que Luteranos y Católicos confiesan que la Iglesia en la tierra es santa, a pesar de la presencia e influencia del pecado en su acción, establecen diferentes límites al llamar a la Iglesia "santa" y "pecadora", con los Católicos absteniéndose de llamar a la Iglesia "pecadora", y los Luteranos manteniendo que ningún oficio de la Iglesia o decisión es tan inmune al error y al pecado como para estar exento de examen crítico con vistas a la reforma.

Un fundamento extenso, profundo y convincente de la santidad de la Iglesia dada por Dios es común a los Luteranos y

Católica de Estocolmo, Uppsala-Stockholm, 1999, p. 12. Véase también el Documento de Fe y Constitución, *La Iglesia: Hacia una Visión Común* (2013), § 27, proponiendo que, como se explicó, las diferencias de formulación sobre este punto pueden permanecer como compatibles y mutuamente aceptables.

⁶⁴ *Communio Sanctorum*, §89. En su texto de eclesiología de 2011, W. Kasper dedica tres páginas a "sacramento" como una designación de la Iglesia. Él presenta varias consideraciones eclesiológicas valiosas, pero concluye que los esquemas técnicos adoptados en este desarrollo demuestran que el tema es inadecuado para el uso en la instrucción básica de los creyentes. *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg: Herder, 2011), 126-129.

Católicos⁵⁵. Especialmente desde la afirmación de la santidad de los primeros credos como un atributo de la Iglesia y de la promesa de Cristo de que sus seguidores, unidos a él y guiados por el Espíritu Santo, permanecerán en la verdad, los Católicos distinguen la pecaminosidad personal de los creyentes de la "indestructibilidad de una santa Iglesia", que no puede apostatar de Dios y convertirse en "pecadora" en un sentido último (*Iglesia y Justificación*, § 150, de *LG* 39, y § 153, citado).

Los Luteranos, por su parte, sostienen que los Católicos ven la santidad de la Iglesia objetivada en determinados oficios y decisiones eclesiales, a los cuales atribuyen la ayuda del Espíritu Santo de tal manera que estos oficios y decisiones quedan inmunes al error y la condición pecadora humanos. Desde una perspectiva luterana, los oficios eclesiales y las decisiones son llevadas a cabo por seres humanos pecadores. Así, siguen siendo imperfectos y pueden oscurecer la santidad indestructible de la Iglesia⁵⁶. Los Luteranos creen que, en esta época, el poder del mal y del pecado está en acción en la Iglesia.

Sin embargo, los Católicos, al tiempo que afirman que la Iglesia es santa en el sentido último, están de acuerdo con los Luteranos en que el poder del mal y del pecado está en juego en ella. La Iglesia de santidad completa y perfecta sólo aparecerá al final de su peregrinación terrenal. Católicos y Luteranos coinciden en que la Iglesia peregrina incluye "trigo y malas hierbas" (Mt 13, 38), es decir, personas buenas y malas junto con maestros verdaderos y

55 *Iglesia y Justificación* dice en los §§ 148-152 cómo la santidad en la Iglesia está arraigada en la santidad del Dios trino y en la presencia de Cristo con sus discípulos "hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20).

56 *Iglesia y Justificación*, §§ 160-162, por ejemplo, "Por encima de todo, esta queja luterana está dirigida a los oficios eclesiales y a las decisiones que sirven a la salvación y a la santificación de los hombres. La cuestión se plantea cuando se les atribuye la ayuda del Espíritu Santo de tal manera que, como tales, parecen estar inmunes a la capacidad humana de error y pecado y, por lo tanto, de ser examinados" (§ 161). La controversia surge sobre las creencias católicas (1) que la verdad revelada puede ser articulada en proposiciones vinculantes y formas de expresar el Evangelio que son inerrantes e infalibles; (2) que hay oficios eclesiales permanentes que son queridos por la providencia de Dios; y (3) que los santos santificados por Dios no son todos anónimos, sino que pueden ser nombrados con certeza por canonización y tratados como los perfectos. *Iglesia y Justificación*, § 163.

falsos. Los Católicos están de acuerdo con CA VIII sobre la presencia de "muchos falsos cristianos, hipócritas e incluso pecadores públicos ... entre los piadosos" (*Iglesia y Justificación*, §§ 153 - 154). Por consiguiente, los creyentes necesitan arrepentimiento diario y perdón de los pecados, y la Iglesia está en constante necesidad de limpieza y renovación. Después del pasaje en el que el Vaticano II afirmó que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, vino este contraste: "Mientras que Cristo 'santo, inocente, sin mancha' (Hb 7, 26) no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5, 21) sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Hb 2, 17) la Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, (*sancta simul et semper purificanda*) y busca sin cesar la conversión y la renovación" (LG 8). La Iglesia está marcada por una "santidad genuina aunque imperfecta" (LG 48)⁵⁷. La práctica del ecumenismo comienza con la reforma de la Iglesia, pues "la Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta reforma permanente (*ad hanc perennem reformationem*) de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente" (UR 6, citado en *Iglesia y Justificación*, § 156)⁵⁸.

Los Luteranos, por su parte, creen en la indestructibilidad y permanencia de la existencia de la Iglesia como el único pueblo santo de Dios. "Un pueblo santo cristiano debe ser y permanecer en la tierra hasta el fin del mundo. Este es un artículo de fe que no puede ser terminado hasta que aquello en lo que se cree venga" (Lutero, WA 50, 626, LW 41, 148). En este sentido, la Confesión de

57 *Lumen gentium*, § 48, continúa diciendo que "mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia (cf. 2 Pe 3, 13, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa. Ella misma vive entre las criaturas que gimen en dolores de parto hasta ahora y que esperan la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 19-22).

58 Ejemplos de acción reformadora católica son los nueve "decretos" orientados a la práctica del Vaticano II, que establecen normas para la pastoral de los obispos, la formación para el sacerdocio, el ministerio y la vida de los presbíteros, el apostolado de los laicos, la renovación de la vida religiosa, de los medios de comunicación, de la contribución de las Iglesias católicas orientales, de la actividad misionera de la Iglesia y de la orientación y acción ecuménica de toda la Iglesia. En la Constitución dogmática sobre la Revelación divina, *Dei Verbum*, la conclusión en el Cap. VI da las normas para el uso renovado de la Escritura en la Iglesia, mientras que en la Constitución sobre la Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, sólo el cap. I es doctrinal, mientras que los cap. II-VII prescriben reformas de la práctica litúrgica.

Augsburgo afirma "que una santa Iglesia cristiana será y permanecerá para siempre" (CA VII). Esta creencia en la indestructibilidad de una Iglesia santa incluye la idea de que en el sentido último la Iglesia no puede apostatar de la verdad y caer en el error. Así, los Luteranos confiesan, junto con los Católicos, que la Iglesia es "santa" y que esta santidad es indestructible (*Iglesia y Justificación*, §§ 151-152, citando a CA en 151).

Aunque establecen diferentes límites en el uso de "santo" y "pecador" para caracterizar el estado de la Iglesia en la tierra, los Luteranos y los Católicos juntos afirman la santidad última de la Iglesia, una santidad derivada únicamente de la unión con el Dios trino, que es el solo santo. Al mismo tiempo, ambas partes observan que los miembros de la Iglesia están comprometidos en una lucha continua contra el pecado y el error (Iglesia y Justificación, §§ 153 - 155). Por lo tanto, en este uso, las explicaciones luteranas y católicas están, en su diferencia, ampliamente abiertas una a la otra⁵⁹. Sin embargo, la discusión en Iglesia y Justificación planteó una cuestión de diferencia que no se resolvió y volverá de nuevo: la naturaleza y los límites del carácter vinculante de la enseñanza de la Iglesia⁶⁰.

3. Doctrina enunciada en y por la Iglesia

Luteranos y Católicos están de acuerdo en que la Iglesia está autorizada por Dios y facultada por el Espíritu Santo para enseñar y distinguir la verdad del error (Iglesia y Justificación, § 205). Como la Iglesia de todas las edades, la Iglesia Luterana, así como la Iglesia Católica ha sido "una Iglesia de enseñanza que se ve bajo la continua comisión de preservar la verdad del Evangelio y rechazar el error" (Iglesia y Justificación, § 207). Ambos lados están de acuerdo en que la Iglesia tiene la promesa del Espíritu Santo,

59 *La Iglesia: Hacia una visión común* ofrece una explicación similar en las secciones 35-36, concluyendo: "La santidad y el pecado se relacionan con la vida de la Iglesia de formas diferentes y desiguales. La santidad expresa la identidad de la Iglesia según la voluntad de Dios, mientras que el pecado está en contradicción con esta identidad (Rm 6,1-11).

60 Véase la siguiente discusión del cuarto punto de diferencia en la eclesiología.

que la conduce a la verdad. "La Iglesia no tiene la verdad a su disposición. Tiene la promesa de que permanecerá en la verdad si permite que se la llame continuamente a ella"⁶¹. Sin embargo, se manifiesta una diferencia sobre cómo se ejerce este ministerio de enseñanza⁶².

Los Católicos atribuyen una especial responsabilidad y autoridad para enseñar al ministerio y en particular al episcopado; esta posición, sin embargo, no constituye una diferencia esencial con la doctrina y la práctica luterana (*Iglesia y Justificación*, § 208). Pero observando a la Iglesia católica, los reformadores Luteranos creían que la inerrancia prometida a toda la Iglesia se había concentrado demasiado en el ministerio de enseñanza de los obispos y los papas de tal manera que estaba en juego la primacía del Evangelio (*Iglesia y Justificación*, § 210-211). Los Luteranos temen el "monopolio" del magisterio sobre la interpretación de la Escritura en la enunciación de la doctrina (*Apostolicidad*, § 407).

Sin embargo, los Católicos reconocen un papel y una responsabilidad para todo el pueblo de Dios, porque el magisterio de los obispos y el papa está anclado en la vida de fe de toda la comunidad. El oficio de enseñanza vinculante de los obispos se ejerce en comunión y comunidad con todo el pueblo de Dios, donde hay un intercambio múltiple entre los miembros de la Iglesia, ya que todo el pueblo de Dios es llamado a descubrir y a dar testimonio de la verdad de Dios (*Iglesia y Justificación*, § 216, *Ministerio en la Iglesia*, § 51, *LG* 12). El oficio de enseñanza del papa se ejerce en colegialidad con otros obispos y en concordancia con el *sensus fidelium*⁶³. Además, en el ministerio de enseñanza, el magisterio está

61 *Communio Sanctorum*, §43, corrigiendo la traducción inglesa que omitió la cuarta palabra ("no") en la oración citada.

62 Esto se expuso extensamente en la Ronda VI del diálogo de los Estados Unidos, sobre *Autoridad de enseñanza e infalibilidad en la Iglesia* (1978), en *Iglesia y Justificación*, §§ 205-222, y más recientemente en *Apostolicidad en la Iglesia*, en §§ 376-389 ("El Ministerio de la Enseñanza en las Iglesias Luteranas") y §§ 411-428 ("El oficio de enseñar en la doctrina católica").

63 *La Apostolicidad de la Iglesia*, después de presentar la autoridad de enseñanza sobre el Papa según los dos Concilios Vaticanos, incluye este punto: "La Constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II modifica el tratamiento de la jerarquía y la infalibilidad papal colocándolos en el testimonio dado por todo el pueblo de Dios en su función profética" (§ 419).

ligado al canon de la Escritura y de la Tradición apostólica (*Iglesia y Justificación*, § 217; DV10).

Por su parte, los Luteranos han afirmado el mandato permanente de la Iglesia de preservar la verdad del Evangelio y rechazar el error. "Sus catecismos, especialmente el Catecismo Mayor de Lutero, y más particularmente las Confesiones con su 'enseñanza' y 'rechazo' ejemplifican esto" (*Iglesia y Justificación*, § 207). Los Luteranos históricamente han tenido un fuerte sentido de la función de enseñanza eclesial de los ministros y las facultades teológicas, afirmando que nadie debe enseñar públicamente en la Iglesia sin una llamada adecuada (CA XIV, BC 47). Las confesiones luteranas reconocen también la responsabilidad de enseñar de los obispos (CA 28, 21f). Las Iglesias de la Reforma Luterana realizan una enseñanza vinculante, sujeta a la primacía del Evangelio, y tienen instrumentos y órganos para realizar este ministerio. El ministerio ordenado tiene la responsabilidad específica de la enseñanza pública, y los obispos tienen la tarea de enseñar públicamente a nivel supra-local. A nivel mundial, la Federación Luterana Mundial ha ejercido el papel de juzgar la doctrina, afirmando declaraciones ecuménicas y administrando la disciplina (*Apostolicidad* § 388)⁶⁴.

Tanto los Luteranos como los Católicos atribuyen al Espíritu Santo el mantenimiento efectivo de la verdad del Evangelio y la correcta celebración de los sacramentos. La Iglesia está autorizada por Dios y facultada por el Espíritu Santo para

64 Ha habido discusión y debate entre los Luteranos sobre el papel de la Federación Luterana Mundial (FLM) y las implicaciones de su decisión de convertirse no sólo en una federación sino en una "comunidad" de Iglesias. Estos hitos son claramente importantes. Mientras que todavía era una "federación" solamente, la FLM ejerció la disciplina en su séptima asamblea en Budapest en 1984, suspendiendo dos Iglesias del sur de África debido a su fracaso continuo para terminar con la división racial en sus Iglesias. La FLM ha ejercido un papel en juzgar dogma por su recepción formal de la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de Justificación* (1999). Otras acciones definitivas de la FLM incluyeron una disculpa formal de 2010 a la comunidad menonita por los legados de la persecución pasada de los anabaptistas, así como por los compromisos "de interpretar las Confesiones luteranas a la luz de la historia descrita conjuntamente entre Luteranos y Anabaptistas y cuidar que esta acción de la FLM dé fruto en la enseñanza de las Confesiones luteranas en los seminarios y otras actividades educativas de nuestras Iglesias miembros", Undécima Asamblea, Stuttgart 2010;

www.lwf-assembly.org/uploads/media/Mennonite-Statement-En_03.pdf.

distinguir la verdad del error mediante la enseñanza fiel. Ambas partes afirman la necesidad de un ministerio y oficio de enseñanza, ejercido dentro de toda la Iglesia en coordinación con todos los fieles. Luteranos y Católicos están de acuerdo en que "a pesar de sus diferentes configuraciones de ministerios de enseñanza ... la Iglesia debe designar miembros para servir a la transmisión del Evangelio, que es necesario para la fe salvadora" (Apostolicidad, § 453). Luteranos y los Católicos están de acuerdo en que, para que la Iglesia permanezca en la verdad, el oficio de enseñanza debe estar presente y funcionando a nivel local y regional (Apostolicidad, § 453).

4. La naturaleza y límites del carácter vinculante de la enseñanza de la Iglesia

*Para los Católicos, la promesa del Señor de que la Iglesia permanecerá en la verdad fundamenta la convicción de que el magisterio episcopal y papal puede articular la verdad del Evangelio en afirmaciones doctrinales que expresan o interpretan la revelación divina. Porque mediante el mandato y la autoridad de los portadores de este oficio, los fieles están obligados a aceptar su enseñanza con un «asentimiento religioso basado en la religión» (eique religioso animo obsequio adhaerere debent)⁶⁵. En algunos casos, tal enseñanza puede ser infalible e infalible obligar a los miembros de la Iglesia a asentir en este nivel (Iglesia y Justificación, § 163, *Communio Sanctorum*, § 65). Los Luteranos consideran que el ministerio y las decisiones de la Iglesia están sujetos al error y, por tanto, sostienen que, como cuestión de principios, deben estar abiertos al examen de todo el pueblo de Dios. Los creyentes tienen el derecho y el deber de consultar las Escrituras con el fin de "probar si la proclamación ofrecida a ellos se corresponde con el Evangelio"⁶⁶. Por lo tanto, cualquier enseñanza que afirme ser*

65 *Communio Sanctorum*, § 65, citando una frase de *Lumen gentium*, 25, con su intrincado relato del magisterio episcopal y papal, por una parte, y de los correspondientes tipos de adhesión solicitados a los fieles.

66 *Communio Sanctorum*, § 66, citando el *Lehrordnung der VELKD von 16.6.1956*, ed. Martin Lindow (Hanover 1989).

vinculante debe recibir una reserva (Vorbehalt) con respecto a su naturaleza vinculante.

En la comprensión luterana, la Iglesia cumple su responsabilidad de articular la doctrina a través de "un proceso de muchas capas, buscando el consenso a través de la participación de varios portadores de responsabilidad", tales como obispos, maestros de teología, pastores y congregaciones. Los ordenados y no ordenados cooperan en la búsqueda de un acuerdo inclusivo que se demostrará como en continuidad con la predicación y enseñanza de la Tradición de la Iglesia. Todos los miembros de la Iglesia, de acuerdo con sus respectivas vocaciones, participan en la responsabilidad de enseñar⁶⁷.

Críticamente, los Luteranos sostienen que el Evangelio no puede, sin reservas, ser encomendado a un ministerio eclesiástico para su expresión y preservación. Tal ministerio es llevado a cabo por seres humanos susceptibles de errar. Sin embargo el error no debe adquirir fuerza vinculante en la Iglesia. Tal ministerio no debe reclamar la soberanía y la fuerza vinculante última que está reservada solo al Evangelio. Lo que enseñan los oficios en la Iglesia debe ser medido en última instancia con el Evangelio para asegurarse de que los creyentes están confiando en las palabras de Dios y no en palabras humanas (*Iglesia y Justificación*, § 212)⁶⁸.

Una declaración de esta convicción luterana aparece en *Iglesia y Justificación*: "Por el bien del Evangelio, la doctrina de la Reforma sobre la justificación, por lo tanto, requiere que el ministerio de la Iglesia y sus decisiones deben estar, en principio, abiertas al examen de todo el pueblo de Dios. Como una cuestión de principio, la justificación les impide aislarse de tal examen. En cuanto a sus decisiones, el ministerio de enseñanza debe permitir la

67 *Communio Sanctorum*, § 66, basada en el *Lehrordnung der VELKD von 16.6.1956*, ed. Martin Lindow (Hanover 1989).

68 Del mismo modo: "Las decisiones doctrinales dependen del reconocimiento por parte de las congregaciones (recepción) y están fundamentalmente abiertas a la prueba con la Sagrada Escritura. El mantenimiento de la Iglesia en la verdad no está aquí "ligado a un proceso determinado o a una autoridad siempre preexistente". *Communio Sanctorum*, § 67, citando a *Kirchliches Leben en ökumenischer Verpflichtung*, ed. Hermann Brandt (Stuttgart: Calver Verlag, 1989), 133.

‘pregunta o censura’, como dice la Apología, por la Iglesia como un todo, para lo cual la promesa de permanecer en la verdad es válida, y que es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo. De otra manera, parece dudoso desde una perspectiva de la Reforma que el ministerio de enseñanza sirva a la Palabra de Dios y no esté por encima de ella. (*Iglesia y Justificación*, § 213)⁶⁹.

Communio Sanctorum habla de las decisiones doctrinales que se prueban con la Sagrada Escritura, que los Luteranos creen tener en sí mismos, basados en la promesa de Dios, el poder de presentar la verdad de Dios efectivamente y de interpretarla por sí mismos (*Communio Sanctorum*, § 68). Cuando el ministerio de enseñanza respeta esta reserva con relación a la enseñanza vinculante, este es el respeto debido a la independencia y al carácter vinculante último del Evangelio y la gracia de Dios (*Iglesia y Justificación*, § 214).

La posición luterana establecida en *Iglesia y Justificación* suscitó una declaración católica que se extiende desde la inerrancia en la fe de los fieles en su totalidad hasta la convicción de que la Tradición apostólica se desarrolla en la Iglesia por medio de sus muchos agentes con la ayuda del Espíritu Santo (*Iglesia y Justificación*, §§ 216-221)⁷⁰. En el desarrollo doctrinal, las enseñanzas anteriores vienen a ser reformuladas y reconfiguradas, en una búsqueda ardua de la verdad, en la que participan los fieles, los obispos y los teólogos (*Iglesia y Justificación*, § 221)⁷¹. Pero al transmitir oficialmente la doctrina católica tanto la tradicional y como la recién desarrollada, los obispos, en comunión con el obispo de Roma, son auténticos

69 Esto cita la *Apología*, Art. 7 y 8, no. 23, concediendo lo que los opositores Católicos parecen sostener, a saber, el poder ilimitado del pontífice romano, “que nadie puede cuestionar o censurar”. BC 178. La frase final alude a *Dei Verbum* del Vaticano II donde afirma que el magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino que está a su servicio (nº 10).

70 La descripción del desarrollo doctrinal se basa en el Vaticano II, *Dei Verbum*, nº 8, especialmente en el segundo párrafo.

71 De forma similar en, *Apostolicidad*, §§ 426-428. Por ejemplo, “mientras la enseñanza magisterial emitida como totalmente obligatoria representa para los Católicos una palabra necesaria de la Iglesia en determinadas situaciones, la historia muestra que no es la última palabra de la Iglesia” (§ 427).

maestros de la fe en virtud de su ordenación episcopal como sucesores en el ministerio presidencial de una Iglesia local (*Iglesia y Justificación*, § 216). Cuando se hace una invocación a la dirección del Espíritu Santo, especialmente para preservar las definiciones solemnes del error, este es un criterio del testimonio de la Iglesia a la Palabra de Dios, especialmente por los concilios, y no es contrario a la gratuidad de la salvación dada en la justificación. El ministerio de enseñanza como tal sirve a la comunicación de la verdad doctrinal, no a la mediación del perdón de los pecados y la gracia justificante (*Iglesia y Justificación*, § 219)⁷².

Aquí, convicciones profundamente arraigadas se encuentran y se oponen entre sí. Para desactivar su carácter de división de la Iglesia, se podría comenzar por investigar el lugar en la doctrina católica del poder de la palabra de Dios para interpretarse a sí misma -como es estimado por los Luteranos⁷³. Un paso más sería profundizar en la teoría y práctica del oficio de enseñanza católica, en su papel como instrumento de Dios para defender e interpretar la revelación divina en medio de contextos históricos cada vez más nuevos de la vida y el culto de la Iglesia. Una preocupación paralela sería investigar de nuevo la relación de los carismas y los oficios centrales de la Iglesia⁷⁴.

Luteranos y Católicos han expresado diferencias respecto a dónde se realiza, se discierne y se identifica la "plenitud" de la "Iglesia" en un "sentido sincrónico, aquí y ahora", ya sea en la parroquia local (congregación) o en la Iglesia local dirigida por su obispo (diócesis) (Iglesia y Justificación, § 84, Iglesia como Koinonia de la Salvación, capítulos II-III).

Los Luteranos mantienen que la Iglesia está presente en todos sus elementos esenciales en una congregación de creyentes en la

72 El relato Católico está negando aquí la relevancia de la apelación luterana en el § 213 a la doctrina de la justificación como fundamento de la reserva afirmada respecto a la doctrina vinculante.

73 Esto podría implicar examinar el estudio de *Apostolicidad*, parte 4, sobre el canon bíblico, y los documentos de la Comisión Bíblica Pontificia sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993) y sobre la inspiración y la verdad de la Biblia (2014).

74 Esto reafirma con algunas adiciones el movimiento *in via* indicado en *Communio Sanctorum*, § 68.

que se predica la palabra del Evangelio y se administran los sacramentos, ambos por ministros correctamente instituidos (CA 7).

Los Católicos sostienen que una Iglesia particular de Cristo está realmente presente donde una porción del pueblo de Dios es confiada a un obispo con su clero, para ser unida por el Espíritu Santo y por las celebraciones eucarísticas (Iglesia y Justificación, 27, LG 26-27 y CD 11)⁷⁵. Los obispos, según *Lumen Gentium*, tienen un papel eclesiológico esencial, dado que ellos son “el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares... en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23). El sacramento de la ordenación episcopal da acceso al ministerio de predicación del obispo, a presidir el culto, y a gobernar y ser miembro del Colegio episcopal universal, que es un importante lugar de sucesión apostólica. En el colegio cada obispo representa a su Iglesia y la lleva a la comunión de toda la Iglesia, con la comunión de las Iglesias expresándose como comunión entre los obispos entre ellos y el obispo de Roma. En la Iglesia diocesana local, el obispo es el enlace vivo entre el colegio universal en comunión con el obispo de Roma y la Iglesia en un lugar particular (*Apostolicidad*, §§ 243-244)⁷⁶.

Sin embargo, los Católicos no niegan la importancia de la parroquia, porque es el lugar de los grandes acontecimientos de proclamación, instrucción, iniciación bautismal, confesión y reconciliación, confirmación, matrimonio y culto eucarístico. La parroquia es lo que es más familiar para los Católicos como el lugar donde se experimenta la Iglesia (*Iglesia y Justificación*, § 93)⁷⁷. Las declaraciones del Vaticano II señalan la importancia de la parroquia, donde la Iglesia se muestra visiblemente cuando los creyentes se reúnen para la proclamación del Evangelio y participar en la Eucaristía en la misma mesa (LG 26, SC 42, *Iglesia como*

75 La formulación sigue de cerca *Christus Dominus* 11, donde el término “porción” fue deliberadamente preferido a “parte”, porque una porción contiene todas las características esenciales del todo, lo cual no es el caso de una parte.

76 Conclusión de la sección, “El oficio episcopal,” *Apostolicidad*, §§ 240-244.

77 Sin embargo, el acontecimiento mayor de la ordenación para la pastoral católica ocurre regularmente no en la Iglesia parroquial sino en la catedral diocesana, para expresar mejor el papel del obispo y la incorporación sacramental del ordenando al cuerpo diaconal de diáconos o al presbiterio de los sacerdotes.

koinonia de la salvación, capítulo I). Los Católicos, junto con los Luteranos, han afirmado que los cristianos comparten la *koinonia* de salvación más inmediatamente en la comunidad de culto reunida alrededor de la fuente bautismal, el púlpito y la mesa eucarística (*Iglesia como koinonia de la salvación*, § 36).

Aunque los Luteranos no instituyen a los individuos al oficio episcopal mediante la ordenación sacramental y no tienen un colegio episcopal mundial como parte de la estructura de su Iglesia, valoran las realizaciones regionales, nacionales y mundiales de la comunidad eclesial. Las congregaciones manifiestan la comunión entre sí por acuerdo en la fe apostólica, compartiendo los mismos sacramentos y el reconocimiento mutuo del ministerio. Las congregaciones luteranas han formado conexiones significativas entre sí de diferentes maneras a través de la organización en diócesis (por ejemplo, sínodos, distritos), cuerpos de Iglesias nacionales, y la Federación Luterana Mundial (*Iglesia y Justificación*, §§ 86-90; *Communio Sanctorum*, § 52; *Iglesia como koinonia de salvación*, Cap. III).

Además, la política de las Iglesias luteranas constituidas en el mundo no es "congregacional" (como CA 7-8 podría llevar a los extraños a pensar), sino que siempre es regional o sinodal. Históricamente, esto se debe a que la reforma luterana se introdujo oficialmente en principados o en dominios de ciudades autónomas del Sacro Imperio Romano. Las opciones para la Reforma no ocurrieron a nivel de las congregaciones parroquiales. A través de las visitas, se comenzó a ejercer una *episkopé* sobre las congregaciones de la región. Esta práctica de la visita sigue siendo una preocupación luterana. Un estudio de 2009 de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania (VELKD), por ejemplo, concluyó que la visita está "en el corazón" de la tarea de *episkopé* y es "un testimonio de la catolicidad y apostolicidad de la Iglesia de Jesucristo"⁷⁸.

78 *Visita* elaboró este punto: "Esta supervisión no es una preocupación secundaria en la Iglesia; pertenece a la esencia. En el Credo Niceno, por ejemplo, confesamos nuestra fe común «en la única Iglesia santa, católica y apostólica». Esta fe se manifiesta en la visita. Porque reconocemos así que la Iglesia existe en congregaciones locales pero que debe entenderse como una comunidad mundial ("catolicidad"). Y en cada visita tenemos que responder a la pregunta de si todavía estamos enseñando y viviendo "en línea con los orígenes" (es decir, según el "evangelio apostólico") (Mareile Lasogga y Udo Hahn, eds.,

Hoy en la Federación Luterana Mundial las "Iglesias miembros" son distintas de varias "congregaciones reconocidas", que se encuentran solas en países que no tienen ninguna otra congregación luterana o estructura nacional. Las primeras comprenden la "comunidad de las Iglesias", mientras que las segundas son reconocidas como luteranas a la luz de sus compromisos doctrinales y su autocomprensión, pero no tienen ningún papel en el gobierno o la estructura de la Comunidad, ya que no se consideran "Iglesias"⁷⁹.

La *Apostolicidad de la Iglesia* explica que la "diferenciación del ministerio" luterana descansa en la necesidad de los pastores congregacionales de tal *episkopé* o supervisión, debido a su falibilidad respecto a la correcta predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos (§ 263). ¡Esto, hay que reconocerlo, es un punto de acuerdo Luterano-Católico! El texto continúa declarando que es necesaria la diferenciación interna del ministerio, entre tareas congregacionales y supracongregacionales, sea cual sea la forma que adopte este último o cualquier título que se utilice para él (§ 265).

En la diferencia Luterano-católica sobre la realización de la "Iglesia" en sentido pleno, los diferentes puntos de vista del obispo afectan a lo que se dice respecto al significado de la congregación parroquial reunida para el culto, y de la realidad e importancia de las expresiones regionales de comunidad eclesial y de supervisión. Sin embargo, ya que los Católicos afirman el valor de la parroquia y puesto que la política eclesial Luterana incluye un ministerio necesario de supervisión regional, nuestras estructuras actuales de la Iglesia son de hecho similares en formas importantes⁸⁰.

Visitation: A Study by the Theological Committee of the VELKD, Conferencia Episcopal de la VELKD [2009], 10). Con la intención de fortalecer la comunión de la FLM, el VELKD compartió una traducción al inglés de este estudio con todas las Iglesias miembros.

79 Véase la Constitución V de la FLM, que limita la pertenencia a esta "comunidad de Iglesias" a las Iglesias. Las congregaciones aisladas pueden "afiliarse" excepcionalmente al trabajo de la FLM pero no pueden ser miembros.

80 Véase más adelante, en la sección Ministerio, el tratamiento de las diferencias Luteranas y Católicas relacionado tanto con la doctrina del Vaticano II sobre la ordenación episcopal y la colegialidad como con la permanente reflexión luterana sobre el ministerio episcopal.

DIFERENCIAS QUE PERMANECEN Y CONSIDERACIONES RECONCILIADORAS

B. Ministerio

Las diferencias que permanecen en el ministerio son especialmente diversas, y algunas parecen ser particularmente inabordables. Además de las controversias que datan de los tiempos de la Reforma, han surgido nuevas dificultades en este tema durante el último medio siglo. Sin embargo, los marcos teológicos recientemente creados ofrecen perspectivas que permiten evaluaciones matizadas, graduadas y diferenciadas que proporcionan una alternativa a las evaluaciones agudas del ministerio. Una correlación del progreso ecuménico realizado en la Iglesia con los asuntos del ministerio es una tarea especialmente urgente, ya que tal correlación podría apoyar un reconocimiento mutuo cualificado pero inmediato del ministerio, de tal manera que un reconocimiento parcial del ministerio se correlacionaría con la comunión real pero imperfecta de las Iglesias.

1. El ministerio y continuidad de la apostolicidad

Juntos, Católicos y Luteranos han articulado conceptos complejos de apostolicidad, con múltiples dimensiones, que permiten a cada tradición reconocer elementos apostólicos en la otra, incluso en el ministerio de la otra. Pero sigue habiendo una importante asimetría: Los Luteranos reconocen el carácter apostólico del ministerio Católico, pero los Católicos no reconocen el ministerio Luterano⁸¹.

Según la enseñanza católica, en las Iglesias luteranas el signo sacramental de la ordenación no está plenamente presente

81 La posición luterana fue esbozada en la Relación de Malta: "Los Luteranos nunca negaron la existencia del oficio del ministerio en la Iglesia católica romana. ... Los escritos Luteranos confesionales enfatizan el carácter eclesialístico de la comunión católica romana. Además, los cambios en el entendimiento y la práctica del oficio ministerial católico romano, especialmente el mayor énfasis en el 'ministerium verbi', han eliminado en gran medida las razones de las críticas de los reformadores" (§ 64).

porque los que ordenan no están ellos mismos en sucesión apostólica reconocida. "Por lo tanto, el Concilio Vaticano II habla de un defecto *sacramenti ordinis* (UR 22) en estas Iglesias" (*Apostolicidad*, § 283). Esta percepción de un defecto, cuando se entiende como "falta" o "ausencia", claramente se interpone en el camino del reconocimiento del ministerio ordenado luterano⁸².

Sin embargo, varios informes de diálogo recientes exploran alternativas a tales interpretaciones duras del *defectus*. La recomendación del documento de los Estados Unidos, *La Iglesia como koinonia de la salvación*, por ejemplo, es que "el juicio católico sobre la autenticidad del ministerio luterano no necesita ser de una naturaleza de todo o nada" (§ 107). En este punto de vista, "*defectus*" debe entenderse como "defecto" o "deficiencia" en lugar de "carencia", consistente con "la suerte de real pero imperfecto reconocimiento de los ministerios" propuesto por este diálogo (§ 108)⁸³. El informe, a continuación, se remite a la afirmación del *Decreto sobre el Ecumenismo*, que había dicho: "Nuestros hermanos separados practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada Iglesia o comunidad, pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia y deben ser consideradas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación" (UR 3). El diálogo de los Estados Unidos continúa: "Si las acciones de los pastores luteranos pueden ser descritas por los católicos como "acciones sagradas" que "pueden verdaderamente engendrar una vida de gracia", si las comunidades servidas por tales ministros dan "acceso a esa comunión en la que está la salvación", y si la "presencia salvadora del Señor" se encuentra en una Eucaristía que un

82 La traducción al inglés en el sitio web del Vaticano es actualmente "the absence of sacrament of Orders" (UR 22; http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.htm; vista el 18 de junio de 2015); para la traducción oficial al inglés de "lack" véase *The Church as Koinonia of Salvation*, § 167.

83 El documento cita al cardenal Walter Kasper: "Sobre los fundamentos materiales [aus der Sachlogik], y no sólo sobre la base del uso de la palabra del Concilio, se hace evidente que el *defectus ordinis* no significa una ausencia completa, sino una deficiencia [Mangel] en la forma completa del oficio" ("Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem", *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, III, 345, citado en *La Iglesia como koinonia de salvación*, § 108).

pastor luterano preside, entonces no se puede decir simplemente que las Iglesias luteranas carecen del ministerio dado a la Iglesia por Cristo y el Espíritu. Al reconocer la imperfección de la *koinonía* entre nuestras comunidades y el acceso a la gracia a través de los ministerios de estas comuniones, también reconocemos una verdadera pero imperfecta *koinonía* entre nuestros ministerios" (*La Iglesia como koinonía de salvación*, § 107). En la *Apostolicidad de la Iglesia*, destacando especialmente el reconocimiento de la doctrina correcta, el diálogo internacional llega a una conclusión similar (§§ 292-3, véase también *Justificación en la vida de la Iglesia*, § 291-5, que se apropia de este argumento).

En este punto las cuestiones de reconocimiento del ministerio apostólico claramente son inseparables de las cuestiones de la Eucaristía. *La Iglesia como koinonía de salvación* cita una carta del entonces cardenal Joseph Ratzinger al obispo luterano alemán Johannes Hanselmann mostrando la estrecha relación: "Cuento entre los resultados más importantes de los diálogos ecuménicos la intuición de que el tema de la Eucaristía no puede ser reducido al problema de la "validez". Incluso una teología orientada al concepto de sucesión, como la que se da en la Iglesia católica y en la Iglesia ortodoxa, no debe de ninguna manera negar la presencia salvadora del Señor (*Heilschaffende Gegenwart des Herrn*) en un Cena del Señor luterana [*evangélica*]⁸⁴".

Esta décima ronda del diálogo estadounidense estaba en continuidad explícita con sus predecesores en la cuarta ronda. Aunque caracterizando la declaración como una "conclusión tentativa" para los participantes católicos, *la Iglesia como koinonía de salvación* citó la conclusión de 1981: "preguntamos a las autoridades de la Iglesia católica si la urgencia ecuménica que fluye de la voluntad de Cristo para la unidad no puede dictar que la Iglesia

84 "Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation", *Una Sancta* 48 (1993), 348; citada en *The Church as koinonía of salvation*, § 107. Translation here from Cardinal Joseph Ratzinger, *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*, eds. Stephan Otto Horn and Vinzenz Pfnür (San Francisco: Ignatius, 2005), 248. El texto completo de las cartas de 1993 entre el obispo Hanselmann y el entonces cardenal Ratzinger se encuentra en las pp. 242-252.

católica reconozca la validez del Ministerio luterano y, en consecuencia, la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en las celebraciones eucarísticas de las Iglesias Luteranas "(*Eucaristía y Ministerio*, § 54; citado, con atención a los estudios de apoyo en *La Iglesia como koinonia de salvación*, § 124. Ya se hizo la misma apelación en la *Relación de Malta*, § 63.

Por lo tanto, la correlación entre este tema ministerial importante y de larga división, y el reconocimiento de la verdadera pero imperfecta comunión eclesial entre Luteranos y Católicos proporciona un modelo y una base para el reconocimiento real pero parcial de los ministerios. Tal reconocimiento captaría la cualidad "en el camino" de las relaciones entre las comunidades de fe Católica y Luterana y sería el paso más significativo en cuanto al ministerio que sería llevar a los Luteranos y Católicos hacia una mayor comunión eclesial.

2. La relación entre ministerio ordenado y el sacerdocio de los bautizados

Católicos y Luteranos han caracterizado a veces la posición del otro sobre el sacerdocio de los bautizados en formas que implican diferencias importantes sobre este punto. Los Católicos a veces asumen que el ministerio Luterano es una delegación para ejercer el ministerio del sacerdocio universal de tal manera que no hay diferencia entre el ministerio y el sacerdocio de los bautizados. Los Luteranos a veces hablan del sacerdocio de los bautizados como un redescubrimiento de la Reforma.

Luteranos y Católicos están de acuerdo en que "todos los bautizados que creen en Cristo participan en el sacerdocio de Cristo" (*Apostolicidad*, § 273). Además, han dicho juntos que el sacerdocio de los bautizados, a veces llamado el "sacerdocio común", y el ministerio especial y ordenado no compiten entre sí (*Apostolicidad*, § 275). Tanto los titulares de los oficios como el sacerdocio universal son esenciales para la Iglesia, como se pone de manifiesto en la afirmación de Lutero: "Donde se vean tales cargos u oficios, se puede saber con certeza que el pueblo santo cristiano debe estar

allí. Porque la Iglesia no puede existir sin tales obispos, pastores, predicadores y sacerdotes. Y además, estos no pueden existir sin la Iglesia; deben estar juntos" (*Sobre los Concilios y las Iglesias*, WA 50: 641, 16-19 [LW 41: 164]).

Los Católicos expresan la diferencia entre el sacerdocio común y el jerárquico diciendo que difieren "esencialmente y no sólo en grado" (*Lumen gentium*, § 10). Los dos no pueden ser vistos como dos puntos en un continuo, siendo el sacerdote ordenado más intensamente sacerdote, o un sacerdote "superior" a un bautizado, o dos sacerdocios que se consideran dos grados de sacerdocio. Esta diferencia en esencia además significa que este ministerio no se deriva de la comunidad, que este ministerio no es simplemente un realce del sacerdocio común, y que el ministro ordenado no es un cristiano en un grado mayor (*Ministerio*, § 20, nota 23, *Apostolicidad*, § 238). Los dos sacerdocios son dos tipos diferentes de participación en el sacerdocio de Cristo, incluido que estén interrelacionados.

Al igual que los Católicos, los Luteranos creen que en el bautismo los individuos son iniciados en el sacerdocio de Cristo y por lo tanto en la misión de toda la Iglesia. Todos los bautizados son llamados a participar del culto (*leitourgia*), el testimonio (*martyria*) y el servicio (*diaconia*) (*Declaración de Lund*, § 36), y hay una dimensión de "responsabilidad mutua" entre todos los miembros de la Iglesia (§ 52)⁸⁵. Sin embargo, sólo el ordenado ejerce la función pública de ministerio, una función conferida no por el bautismo sino por la ordenación. La Confesión de Augsburgo dice que nadie debe enseñar públicamente en la Iglesia o administrar los sacramentos sin una llamada pública adecuada (CA XIV). Esta llamada es parte de un proceso de autorización y un requisito para la ordenación y nunca simplemente una delegación para actuar en nombre de una

85 "En la Iglesia no hay una distinción absoluta entre los dirigidos y los dirigentes, entre el enseñante y el enseñado, entre los que deciden y los que son objetos de decisión. Todos los miembros de la Iglesia, laicos y ordenados, ejerciendo diferentes ministerios, están bajo la Palabra de Dios; Todos son pecadores falibles, pero todos son bautizados y ungidos por el Espíritu. La responsabilidad mutua obliga a los ministros ordenados y a los creyentes bautizados. El ministerio episcopal se ejerce dentro de la comunión de los carismas y dentro de la interacción total de los ministerios en la Iglesia (§ 51)".

comunidad. Todos los bautizados son sacerdotes, pero no todos reciben la función del ministerio. Además, la autoridad del oficio no deriva de tal autorización. La fuente de la autoridad del oficio es el oficio mismo y la Palabra de Dios que creó el oficio.

El supuesto católico tradicional sobre los Luteranos no explica la asimetría de la distinción católica entre el sacerdocio común y el ministerial, por un lado, y la distinción luterana entre el sacerdocio universal y el oficio, por otro. En otras palabras, los Luteranos no consideran que el oficio ministerial sea un sacerdocio distinto del sacerdocio universal, pero lo ven, en la medida en que es un oficio, como algo que tampoco está contenido en el sacerdocio universal o que se deriva de él. Los Luteranos por su parte necesitan reconocer el énfasis católico en el sacerdocio y el ministerio de todo el pueblo de Dios.

Ambas tradiciones en los últimos años han subrayado el sacerdocio común cuando buscan proclamar en adelante los dones de todos los bautizados. Ambas tradiciones enfrentan entonces el desafío común de articular clara y persuasivamente la relación apropiada entre el ministerio ordenado y el sacerdocio común. Así, tanto los Católicos como los Luteranos deben aclarar más la relación entre el sacerdocio universal o común de todos los bautizados y el ministerio especial conferido por la ordenación (Apostolicidad, § 167). Las diferencias entre las tradiciones sobre este punto no dividen a la Iglesia. Por el contrario, aquí hay un ejemplo de una diferencia no divisiva en la cual las ideas particulares y las luchas de Católicos y Luteranos pueden ayudarse mutuamente hacia su objetivo compartido.

3. La sacramentalidad de la ordenación

Los Católicos consideran la ordenación como uno de los siete sacramentos, mientras que los Luteranos no lo llaman sacramento.

Los Luteranos usan la palabra sacramento de manera más restrictiva que los Católicos, identificando normalmente sólo el Bautismo y la Cena como sacramentos. Por parte Luterana esta

diferencia no se considera divisiva. Ya en 1981, el informe sobre el diálogo internacional citaba la Apología de la Confesión de Augsburgo⁸⁶ para señalar que en principio no se rechazaba una comprensión sacramental del ministerio para los Luteranos (*Ministerio*, § 33). El documento de diálogo alemán *Communio sanctorum* apela al mismo párrafo en la Apología, que "sopesa" la designación de la ordenación como sacramento, y concluye: "La Iglesia Luterana no ha definido de manera concluyente su propia comprensión de los sacramentos ni condenó otras comprensiones. Por lo tanto, no considera que el uso del término "sacramento" en un sentido más amplio por parte de otras Iglesias divida a la Iglesia" (§ 83; Véase *Apología* 13:17). Del mismo modo, en el diálogo sueco-finlandés, los Luteranos dijeron que su visión del ministerio "incluye un aspecto sacramental", aunque el término "sacramento" no se usa normalmente (*Justificación en la Vida de la Iglesia*, § 279).

Crucialmente, tanto para los Luteranos como para los Católicos, la ordenación, como el bautismo, se considera irrepitible. *La Relación de Malta* vio en este carácter de una vez para siempre una especie de equivalencia en la práctica con la visión católica de un "carácter sacerdotal", tal como se entiende en la teología contemporánea (Véase *La Relación de Malta*, § 60).

Para los Católicos, el estudio alemán *Las condenas de la era de la Reforma: ¿todavía nos dividen?* sugiere que, si se pudiera avanzar hacia el reconocimiento de la sucesión apostólica, debería considerarse "si el amplio grado de acuerdo sobre los componentes esenciales en el acto de la ordenación no justifica el reconocimiento de la sacramentalidad de la ordenación llevada a cabo en las Iglesias protestantes"⁸⁷. *La Apostolicidad de la Iglesia* describe la práctica común en las ordenaciones: "El cristiano es llamado y enviado, por la oración y la imposición de las manos, para

86 Después de explicar las diferencias con "los oponentes", la Apología continúa: "Pero si la ordenación se entiende con referencia al ministerio de la Palabra, no tenemos ninguna objeción en llamar a la ordenación un sacramento. Porque el ministerio de la Palabra tiene el mandato de Dios y tiene promesas magníficas como en Romanos 1[: 16]" (Apología XIII.11, BC 220).

87 Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg, eds., *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 152.

el ministerio de predicación pública del Evangelio con la Palabra y el sacramento. Esta plegaria es una súplica al Espíritu Santo y los dones del Espíritu, realizada en la certeza de que será oída. Cristo mismo actúa en el rito humano de ordenación, prometiéndolo y dando al ordenando el Espíritu Santo para su ministerio” (§ 277). Como *El Ministerio en la Iglesia* había declarado, “donde se enseña que mediante el acto de la ordenación el Espíritu Santo con su gracia capacita para siempre al ordenado para el servicio de la Palabra y del sacramento, hay que preguntarse si con ello no se han superado diferencias que hasta ahora separaban a nuestras Iglesias” (§ 33).

Así, parece posible afirmar oficialmente que enseñar acerca de la sacramentalidad de la ordenación no divide a la Iglesia.

4. ¿Quién puede ser ordenado?

Un desacuerdo de creciente prominencia entre Luteranos y Católicos concierne a quienes pueden ser ordenados. Muchas Iglesias luteranas ordenan a mujeres, mientras que la Iglesia católica no se considera autorizada para ordenar mujeres. En los últimos años, esta diferencia ha complicado cuestiones de reconocimiento mutuo del ministerio.

Estando de acuerdo en que el ministerio no es posesión personal del ministro o que se reclame como un derecho, tanto los Católicos como los Luteranos creen que la Iglesia ayuda a llamar, nutrir, probar y confirmar las vocaciones de los que han de ser ordenados. Tanto los Católicos como los Luteranos han cambiado con el tiempo en sus prácticas relativas a quién puede ser ordenado.

La mayoría de las Iglesias miembros luteranas de la FLM se mantienen libres bajo el Evangelio para ordenar mujeres. Ellos ven en esta práctica “una comprensión renovada del testimonio bíblico” que refleja “la naturaleza de la Iglesia como signo de nuestra reconciliación y unidad en Cristo a través del bautismo, a través de las divisiones de etnicidad, estatus social y género”

(*Declaración de Lund*, § 40). Al mismo tiempo, “puede decirse que las Iglesias luteranas que son las que han introducido la ordenación de mujeres no pretenden introducir un cambio en el ministerio espiritual ni respecto a su comprensión teológica ni en lo referente a su ejercicio”, (*Ministerio*, § 25). Significativamente, las Iglesias de la FLM que ordenan mujeres y las que no, han permanecido en comunión unas con otras.

La Iglesia Católica no se considera autorizada para ordenar a las mujeres⁸⁸. No obstante, en el *Ministerio en la Iglesia* la comisión de diálogo internacional afirmó que la Iglesia Católica “puede intentar llegar a un acuerdo sobre la esencia del ministerio y su significado, sin que el distinto modo de pensar respecto de las personas a ordenar tuviera que poner en tela de juicio ese posible acuerdo y sus consecuencias prácticas para una futura unidad de la Iglesia” (§ 25).

Mucho trabajo ecuménico es necesario para resolver cómo un reconocimiento mutuo del ministerio puede avanzar dada esta asimetría entre las opiniones luteranas y católicas sobre quién puede ser ordenado. Una serie de diálogos ecuménicos ha encontrado posible hacer muchas afirmaciones comunes sobre el ministerio sin resolver este asunto. Sin embargo, en estos momentos estas cuestiones constituyen una diferencia significativa en la teología y la práctica entre las dos tradiciones, y no se ha determinado cómo serían estas diferencias que dividen a la Iglesia o cómo podrían articularse mejor las cuestiones para la discusión posterior.

5. Distinción entre obispos y sacerdotes/ministros

Otro tema que se ha vuelto más problemático para Luteranos y Católicos en las últimas décadas surge de las nuevas enseñanzas católicas del Concilio Vaticano II. La enseñanza de Lumen Gentium de que la consagración episcopal confiere la plenitud de la

⁸⁸ Juan Pablo II reiteró esta posición en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994, § 2, 4.

ordenación (LG 21, 27) introduce la cuestión ecuménica de si esta forma de distinguir entre sacerdotes y obispos crea un nuevo tema de división entre Luteranos y Católicos. La Apostolicidad de la Iglesia observa: cuando el Vaticano II enfatiza el episcopado como la forma básica del ministerio eclesial, da preeminencia a una diferencia de la comprensión luterana del ministerio que es plenamente realizado en el servicio público de la predicación y la administración de los sacramentos en la comunidad local” (Apostolicidad, § 251).

Antes del Concilio Vaticano II, la relación entre sacerdotes y obispos era para los Católicos una cuestión más abierta. Mientras que tradicionalmente la distinción entre presbíteros y obispos se situaba en los poderes propios de cada uno, porque un obispo podía ordenar y confirmar mientras un sacerdote no podía, también estaba claro que las prácticas habían adoptado una diversidad considerable y cambiaron con el tiempo. La investigación histórica, por ejemplo, muestra algunas circunstancias excepcionales cuando a algunos abades se les dio jurisdicción para ordenar a sus monjes en la época medieval (*La Iglesia como koinonia de salvación*, § 169). Cuando se considera a través del amplio recorrido de la historia, entonces, no existía absolutamente ningún límite entre un sacerdote y un obispo en cuanto a los poderes de ordenación.

El Vaticano II amplió la teología del episcopado identificándola como la plenitud del sacramento del orden, haciendo hincapié en que la consagración episcopal es también una ordenación y no sólo una jurisdicción adicional, y situando el episcopado dentro del colegio episcopal. La enseñanza del Vaticano II de que el obispo posee la plenitud del sacramento de orden⁸⁹ equivale a decir que hay un "continuum" dentro de la ordenación sacramental, pero esto no debe interpretarse como un *gradus honorum* como si un obispo acumulara órdenes inferiores antes de alcanzar la plenitud de órdenes. Así, el presente ordenamiento dentro del *Pontificale Romanum* (1990) comienza con el Rito para un obispo y

⁸⁹ Aquí se usa en singular, sacramento del orden, aunque el inglés a menudo usa el plural, sacramento de órdenes, ya que el latín es *sacramentum ordinis*, singular.

presenta los tres grados en orden descendente, indicando que los otros dos órdenes, diáconos y presbíteros, participan en el único sacramento del orden cuya plenitud reside en el obispo. El obispo posee la plenitud del sacramento del orden no porque haya sido ordenado primero como diácono y sacerdote, sino porque la ordenación episcopal lo dota de esa plenitud. Esa plenitud incluye tanto la identidad del obispo como sacerdote y su responsabilidad para la *diaconía*.

Además, la sacramentalidad de la consagración episcopal indica que un obispo es ordenado para el triple oficio, incluyendo el oficio de gobierno de la dirección pastoral, el oficio de santificación del sacerdocio y el oficio profético de predicación y enseñanza. Los poderes episcopales asociados a esta triple función derivan del Sacramento del Orden y no de la misión canónica jurisdiccional. Finalmente, el episcopado es inherentemente colegial, incorporando la ordenación episcopal al nuevo obispo al colegio universal de obispos⁹⁰. Como *Lumen Gentium* afirma “el orden de los obispos sucede al colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el gobierno como pastores y en él continúa sin cesar el colegio apostólico” (LG 22). *La Apostolicidad de la Iglesia* concluye de esta enseñanza, “para el Vaticano II el episcopado se convierte así en la forma básica del ministerio ordenado y en el punto de partida para la interpretación teológica del ministerio eclesial” (§ 241).

La actual reflexión luterana sobre la *episcopé* y los que ejercen este ministerio refleja tanto una importante diversidad interna en la comunión mundial como una conciencia de la importancia del compromiso ecuménico en este importante tema. Es sorprendente que la FLM celebrara su 60° aniversario en 2007 con la aprobación unánime del Consejo del *Ministerio episcopal dentro de la Apostolicidad de la Iglesia* (conocida como la Declaración

90 El Concilio de Trento se preparó para este paradigma del ministerio episcopal. *La Apostolicidad de la Iglesia* comenta que aunque “tomó como central la categoría de sacerdocio... al mismo tiempo amplió el concepto hasta incluir tareas pastorales”. Además “Al asignar una posición de preeminencia al obispo, el Canon 6 representa un cambio básico de dirección en la comprensión del Sacramento del Orden, moviéndose desde el cuerpo eucarístico hacia el cuerpo eclesial de Cristo y sus miembros” (§§ 231-233). Esta expansión de la teología del ministerio más allá de un paradigma exclusivamente eucarístico permite una mayor afinidad con las teologías luteranas del ministerio.

de Lund). Aunque tal acción no puede obligar a las Iglesias luteranas, sin embargo, en palabras del Secretario general de la FLM, Ishmael Noko, "hablar al unísono sobre este importante tema, requirió y demostró madurez en la identidad eclesial de nuestra comunión y una fuerza creciente en las relaciones entre nuestras Iglesias miembros" ('Prefacio'). Llamando a la "conciencia ecuménica" en cada paso, *La Declaración de Lund* concluye que "a medida que las Iglesias luteranas continúan desarrollando su teología del ministerio frente a los muchos desafíos planteados dentro de sus respectivos contextos", necesitan "desarrollar un entendimiento común más amplio de cómo el ministerio episcopal apunta a las dimensiones diaconales de la Tradición apostólica y también de cómo las dimensiones personal, colegial y comunal de *episkopé* toman forma en la práctica" (§ 61, usando el triple lenguaje para las dimensiones del ministerio hecho central por el BEM y usado frecuentemente en diálogos posteriores). De este modo, la práctica luterana, aunque mantiene un énfasis característico en la unicidad del oficio ordenado y la posibilidad de variedad en la expresión estructural en respuesta a las demandas contextuales, sin embargo, se ha convertido claramente en un interlocutor más abierto con los Católicos en la comprensión del carácter distintivo del ministerio episcopal.

La declaración de diálogo de los EE.UU., *La Iglesia como koinonía de salvación*, sugiere una posible manera de entender la distinción entre un obispo y un presbítero o pastor. Describe la diferencia en términos de la *koinonía* sobre la cual cada uno tiene supervisión y por lo tanto en términos de "su servicio a los diferentes niveles de la eclesialidad". La "complementariedad normativa" y la mutua dependencia que existe entre la "asamblea eucarística cara a cara" y la "comunidad regional primaria" es paralela a una complementariedad e interdependencia similares entre el ministerio local y regional. Esta perspectiva resalta el énfasis específico de Luteranos y Católicos con sus fortalezas y desafíos. Al mismo tiempo, enfatiza también "las profundas similitudes" entre los "oficios distintos pero inseparables" en su mutua interdependencia: tanto los obispos como los presbíteros han sido ordenados para

servir a la Palabra, a los sacramentos y a la vida pastoral de la Iglesia ". *La Iglesia como koinonia de salvación*, § 82-94)⁹¹.

En este punto en la discusión del ministerio, sería útil que los Católicos declararan el principio del canon 7 del Concilio de Trento: "Si alguien dice que los obispos no son de rango superior a los sacerdotes, o no tienen poder para confirmar y ordenar, o que el poder que tienen es común a ellos y a los sacerdotes"⁹² como no aplicable a los Luteranos de hoy.

Además, las discusiones en el diálogo proporcionan el estímulo de que el acuerdo entre Luteranos y Católicos sobre la diferencia entre un obispo y un presbítero o pastor es suficiente para determinar que la enseñanza del Vaticano II sobre la plenitud de orden conferida a un obispo no divide necesariamente a la Iglesia. Tal interpretación, sin embargo, llama a ambos socios al crecimiento en la comprensión de la relación entre la identidad ministerial y la naturaleza de la Iglesia como koinonia. Los Católicos, por ejemplo, podrían seguir interpretando la enseñanza de Lumen Gentium haciendo más hincapié en la responsabilidad del obispo por la koinonia que en sus más amplios poderes episcopales. Los Luteranos pueden cuidar una comprensión más sólida de la dimensión colegial del ministerio episcopal en la supervisión de la koinonia. Una vez más, una correlación más explícita entre el ministerio y la eclesiología señala un camino hacia el reconocimiento mutuo del ministerio.

6. Ministerio universal y unidad cristiana

Las cuestiones de un ministerio universal de la Iglesia y el papel de obispo de Roma se encuentran entre las diferencias más antiguas y obvias entre Luteranos y Católicos.

91 Los obispos titulares, que son miembros del Colegio episcopal y que sirven a la Iglesia universal (la mayoría de las veces en un dicasterio romano) o ayudan a sus ordinarios como obispos auxiliares en diócesis mayores, contribuyen a la comunión de la Iglesia en sus papeles distintivos, si bien representan una Iglesia particular en la comunión de las Iglesias.

92 Concilio de Trento, Sesión 23, 15 Julio 1563. Tanner, p. 744.

La Apostolicidad de la Iglesia señala, “no existe controversia entre Luteranos y Católicos acerca de la relación esencial entre cada comunidad de culto y la Iglesia universal; ni diferimos sobre que esta relación esté perceptiblemente representada y mediada en varios modos. Sin embargo existe una discusión sobre qué intensidad y qué estructura debe tener esta relación con la Iglesia universal para que las asambleas culturales y los individuos sean concordes con su misión apostólica” (§ 287).

Para los Luteranos, las preguntas sobre las estructuras globales para la unidad tienen una dimensión interna. Aunque ciertamente su propia “comunidad en un marco de ámbito mundial está menos desarrollado” que para los Católicos (*Apostolicidad*, § 287), en las últimas décadas se ha fortalecido en varias dimensiones. Los Luteranos siguen buscando las mejores expresiones institucionales para su unidad en todo el mundo, especialmente a través de la identidad de comunión de la Federación Luterana Mundial. En otras conversaciones, los Luteranos continúan preguntándose acerca del posible reconocimiento de un ministerio de unidad para el obispo de Roma.

Para los Católicos, el obispo de Roma como sucesor de Pedro es miembro tanto del colegio mundial de obispos como del principio de unidad de ese colegio, así como de la multitud de fieles (*LG* 23)⁹³. Las discusiones ecuménicas católicas sobre el ministerio universal y su papel en la promoción de la unidad se cruzan con los llamamientos para explorar “cómo el ministerio universal del obispo de Roma puede ser reformado para manifestar más visiblemente su sujeción al Evangelio en servicio a la *koinonia* de la salvación” (§ 117).

En su encíclica *Ut unum sint* de 1995, Juan Pablo II invitó a los interlocutores del diálogo ecuménico a explorar con él “las formas

93 Esto ya fue afirmado en el primer Concilio Vaticano en el Prólogo a las definiciones sobre el papado. Vaticano I, Sesión 4, 18 de julio de 1870: Constitución Dogmática *Pastor aeternus* sobre la Iglesia de Cristo, DH 3051: “Para que el propio episcopado pudiera ser uno e indiviso y que toda la multitud de creyentes pudiera ser preservada en unidad de fe y comunión por medio de un sacerdocio estrechamente unido, puso a San Pedro a la cabeza de los otros apóstoles y estableció en él un principio perpetuo y fundamento visible de esta doble unidad. ...”

en que el ministerio universal pueda cumplir un servicio de amor reconocido por todos los implicados”. Confiesa que “el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la Tradición apostólica y a la fe de los Padres, en el ministerio del obispo de Roma, el signo visible y la garantía de la unidad, constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos”. Continuaba expresando que, “por aquello de lo que somos responsables, con mi Predecesor Pablo VI imploro perdón”. Deseando “buscar –juntos naturalmente– las formas en las que este ministerio pueda cumplir un servicio de amor reconocido por unos y por otros”, preguntaba: “la comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia, dejándonos impactar por su grito ‘que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado’ (Jn 17, 21)?” (*Ut unum sint* §§ 88, 95-6).

Mientras que el potencial de las invitaciones en *Ut unum sint* sigue por ser realizado, el tema del ejercicio del ministerio universal ha recibido atención repetida de los Luteranos y Católicos, antes y después de la encíclica. Ya en la *Relación de Malta* 1971, el oficio del papado como signo visible de la unidad de las Iglesias no fue excluido en la medida en que estaría subordinado a la primacía del Evangelio mediante la reinterpretación teológica y reestructuración práctica (*El Evangelio y la Iglesia*, § 66). Su tarea fue concebida como una ayuda para mantener la Iglesia universal en la verdad apostólica, como servicio a la plena comunión universal de Iglesias y aliento a las Iglesias locales y regionales en su fe y ministerio (Lc 22, 32).

En los Estados Unidos, la Ronda V, *la Primacía papal y la Iglesia universal* (1974), examinó una serie de actitudes hacia el ministerio del papa, incluyendo las maneras en que este ministerio podría “servir para promover o preservar la unidad de la Iglesia simbolizando unidad y facilitando la comunicación, la asistencia

mutua o la corrección y colaboración en la misión de la Iglesia" y también formas en que históricamente ha proporcionado "un obstáculo importante a la unidad de los cristianos" (§ 4). Ronda X, *La Iglesia como koinonia de salvación* (2004), instó a la pregunta: "Si la interdependencia de la asamblea y el ministerio ordenado es típica de la estructura de la Iglesia a nivel local, regional y nacional, entonces ¿por qué no debería encontrarse también una interdependencia a nivel universal?" (§ 118).

Para los Luteranos, tomar esta pregunta en serio implicaría preguntarse "si la *koinonia* mundial de la Iglesia llama a un ministerio de unidad mundial y qué forma podría tener tal ministerio para ser verdaderamente evangélico" (§ 120).

En Alemania, los Católicos y los Luteranos han podido decir juntos que "un ministerio universal que sirve a la unidad y a la verdad de la Iglesia corresponde a la esencia y a la tarea de la Iglesia, que se realiza a nivel local, regional y universal. Es apropiado a la naturaleza de la Iglesia. Este ministerio representa a toda la cristiandad y tiene un deber pastoral hacia todas las Iglesias particulares" (*Communio sanctorum*, 195).

En Suecia y Finlandia, *Justificación en la vida de la Iglesia* (2010), buscando contribuir a la "continuación de las conversaciones sobre el ministerio de Pedro como un servicio a la integridad y la unidad", concluyó, "los reformadores estaban dispuestos a aceptar al Papa con la condición de que él estuviera dispuesto a someterse al Evangelio. Las mismas condiciones se repiten en el diálogo Católico-Luterano, que se ha abierto a la posibilidad de un ministerio de Pedro como signo visible de la Iglesia en su conjunto, a condición de que este ministerio esté subordinado a la primacía del Evangelio. Sin embargo, esto significaría un cambio o una adaptación de la estructura actual del papado. Una posible tarea para el diálogo Luterano-Católico sería definir más a fondo lo que el evangelio requiere en este contexto" (§ 328).

Las cuestiones del ministerio papal, especialmente en lo que respecta a la autoridad y la jurisdicción, plantean cuestiones que no tienen ninguna promesa de resolución inminente.

La discusión entre Luteranos y Católicos sobre lo que "en servicio al Evangelio" significaría para el ejercicio de la primacía papal está todavía en sus primeras etapas. Sin embargo, el hecho de que estas discusiones ya no estén en la primera etapa es significativo. Tanto a nivel internacional como regional existe el compromiso de tratar estos temas con mayor concreción y especificidad.

Además, otras dimensiones de un ministerio universal tienen una oportunidad especial en nuestro momento cultural. Cambios evidentes en el ejercicio del liderazgo papal ofrecen la posibilidad de nuevas discusiones de este ministerio. En un tiempo de creciente conciencia global y comunicación instantánea a través de muchas líneas de división, el obispo de Roma da testimonio del mensaje cristiano en el mundo más amplio a través de la evangelización, las relaciones interreligiosas y la promoción de la justicia social y el cuidado de la creación. Una cuestión aún por explorar es cómo puede prestar este testimonio en nombre tanto de los Luteranos como de los Católicos.

DIFERENCIAS QUE PERMANECEN Y CONSIDERACIONES RECONCILIADORAS

C. Eucaristía

En los asuntos relativos a la Eucaristía, los diálogos han descubierto y expuesto convincentemente que Luteranos y Católicos comparten puntos de vista comunes. La *Declaración* ha articulado seis acuerdos significativos en el ámbito de la Eucaristía. Los diálogos Luterano-Católicos en las últimas décadas también han tratado las diferencias relacionados con la Cena del Señor que aún no han sido completamente reconciliadas. Sin embargo, los diálogos también han demostrado que muchos desacuerdos percibidos son mitigados por la clarificación y comprensión de la terminología cada uno del otro. En ciertos casos, cada lado ha crecido en aprecio por las posiciones adoptadas por el otro lado.

1. Eucaristía como sacrificio

Históricamente, los Luteranos y los Católicos han tenido desacuerdos sobre cómo la terminología del "sacrificio" debe aplicarse a la Eucaristía. En un reciente consenso ecuménico, ambas partes han afirmado que es apropiado hablar de un "sacrificio de alabanza" en relación con la Eucaristía (Eucaristía, § 37). Además, el grupo de diálogo Católico-Luterano de la Iglesia sueco-finlandesa (2010) observa: "Desde la perspectiva de la Reforma, sin embargo es inusual describir a la Iglesia como involucrada en el sacrificio de Cristo" (Justificación en la vida de la Iglesia, § 230). Así, algunos Luteranos siguen considerando que el lenguaje del "sacrificio" encontrado en la teología católica y el rito eucarístico católico son un obstáculo potencial para la unidad⁹⁴.

En su tratado *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, un texto que es formativo para muchos pastores luteranos y otros líderes luteranos, Lutero utilizó un lenguaje fuerte para argumentar en contra de la terminología del "sacrificio", tal como entendía que era empleado por muchos de sus contemporáneos (LW 36: 35). Para los reformadores del siglo XVI, "surgió, en efecto, una sensación de escándalo al considerar que en la práctica la comunión de los fieles había pasado a un segundo plano. La principal razón de ello se juzgó que radicaba en el hecho de considerar la misa como un sacrificio propiciatorio; y se creyó que a causa de ello se había pasado a una interpretación que dispensaba de recibir en la fe la gracia eucarística, mientras se atribuía al sacerdote un poder sacrificial autónomo" (*La Eucaristía*, § 59)⁹⁵.

94 En el Misal Romano, Tercera Edición (2010), el sacerdote dice: "Orad, hermanos y hermanas, para que este sacrificio, mío y vuestro, sea agradable a Dios Padre Todopoderoso", y el pueblo responde: "El Señor reciba de tus manos este sacrificio, para alabanza y gloria de su nombre, para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia". La Instrucción general del Misal Romano (# 95) afirma: "En la celebración de la Misa los fieles forman un pueblo santo, un pueblo propiedad de Dios y un sacerdocio real, para que puedan dar gracias a Dios y ofrecer la víctima de sacrificio sin mancha no sólo por medio de las manos del sacerdote sino también junto con él y para que puedan aprender a ofrecerse a sí mismos".

95 En la traducción de Diálogo Ecuménico, 1979, aparece con el título *La Cena del Señor*.

Sin embargo, como explica la declaración de diálogo de los EE.UU., *La Eucaristía*, “Todos aquellos que en memoria de Cristo celebran la Eucaristía son asumidos en su vida, su pasión, su muerte y su resurrección... Recibiéndolo con fe, son asumidos como miembros de su cuerpo en el sacrificio reconciliador que les dispone a la entrega de sí mismos (Rm 12, 1) y les hace aptos para ‘ofrecer por Jesucristo sacrificios espirituales’ (1Pe 2, 5) en servicio del mundo (§ 36).

Las conversaciones ecuménicas han demostrado que muchos de los desacuerdos percibidos son mitigados por la clarificación y la comprensión de lo que pretende el lenguaje católico del “sacrificio de la Misa”. Además, tanto la investigación sobre el contexto histórico de la polémica de la Reforma como las consideraciones de nuevos desarrollos en ambas Iglesias han demostrado ser especialmente útiles. En La Eucaristía los miembros de la Comisión mixta afirman: “Podemos constatar con gratitud una creciente convergencia en muchas cuestiones que habían gravado particularmente hasta ahora nuestros diálogos... Según la doctrina católica el sacrificio de la misa consiste en que se hace presente el sacrificio de la cruz. No lo reitera ni le añade valor salvífico. En este sentido es un testimonio y no un cuestionamiento del carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de Cristo en la cruz” (§ 61). Así, alentamos una mayor atención a la instrucción y formación del clero, así como una mayor catequesis de los laicos, con respecto a las enseñanzas de sus propias tradiciones, y un mayor conocimiento y entendimiento comprensivo de las tradiciones de los demás.

2. Modo de presencia eucarística

Católicos y Luteranos confiesan conjuntamente la presencia real y verdadera del Señor en la Eucaristía” (La Eucaristía, § 48). Sin embargo, hay diferencias en sus declaraciones teológicas y terminología sobre el modo de presencia.

Los Católicos utilizan ampliamente el término “transubstanciación”, empleado por Tomás de Aquino y el Concilio de Trento

(DS 1642), para describir la transformación ontológica de las sustancias originales o realidades centrales del pan eucarístico y del vino en la sustancia o realidad del cuerpo divinizado y la sangre de Cristo. En su documento de 1978, la Comisión Mixta Internacional declaró: “Para confesar íntegramente la *realidad* de la presencia eucarística, la Iglesia católica enseña que el ‘Cristo total e íntegro’ se hace presente por la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en la sustancia del Cuerpo y la Sangre de Cristo, en tanto que permanece inalterado aquello que del pan y del vino es perceptible por nuestros sentidos (*accidentia*)” (*La Eucaristía*, § 49, citando el Concilio de Trento, DS 1641).

Sin embargo, los miembros de la Comisión Mixta internacional (1978) han sugerido que esta diferencia en la comprensión del modo de presencia no tiene por qué ser divisoria de la Iglesia “si ambas partes profesan la realidad de la presencia de una manera suficientemente clara e inequívoca y, además, si el misterio de la Eucaristía y la presencia eucarística del Señor es afirmada ...”⁹⁶. Además, han recomendado que los Luteranos no consideren la doctrina católica de la transubstanciación como un intento racionalista de explicar el misterio de la presencia de Cristo en el sacramento, sino más bien entender esta doctrina “como una afirmación enfática de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento...”⁹⁷. También recomendaron que “los Católicos, por otra parte, deben reconocer que una afirmación clara e inequívoca de la presencia real de Cristo -como es dada por el lado Luterano- ya no puede ser objeto de un *anathema sit* [“anatema sea esa persona”]. ...”⁹⁸.

Sobre la base de las afirmaciones Luteranas y Católicas de la presencia eucarística y de nuestras preocupaciones

96 “Estudios suplementarios: La Presencia de Cristo en la Eucaristía”, en *La Eucaristía* §§ 62-63.

97 “Estudios Suplementarios: La Presencia de Cristo en la Eucaristía”, en *La Eucaristía*, § 63, citando *La Eucaristía como Sacrificio* II, 2c, p. 195. Véase la nota histórica del Acuerdo No. 4. De hecho, la doctrina católica no se define como “transubstanciación” sino que es una “conversio” (“conversión”, “cambio”). El Concilio de Trento llama al término transubstanciación “adaptación” (DS 1642 y 1652).

98 “Estudios suplementarios: La Presencia de Cristo en la Eucaristía”, en *La Eucaristía* §§ 63, citando *La Eucaristía como Sacrificio* II, 2c, p. 185.

compartidas de confesar la misteriosa pero real presencia del Cristo resucitado entregándose al receptor en la Eucaristía, animamos a una creciente atención por nuestra parte a la instrucción y formación del clero, mayor catequesis de los laicos, con respecto a las enseñanzas Luteranas y Católicas sobre el misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía. Se insta al Clero y a otros líderes de la Iglesia a estudiar cuidadosamente las tradiciones de los otros con el fin de obtener un entendimiento comprensivo de estas tradiciones e instruir a los demás con la mayor precisión posible, de modo que cada lado puede evitar las malas caracterizaciones de las creencias y prácticas del otro.

3. Reserva de los dones y devoción eucarística

Tradicionalmente, Luteranos y Católicos han tenido puntos de vista y prácticas diferentes respecto a la reserva, uso y disposición de los dones eucarísticos después de la conclusión de la celebración litúrgica. Tanto los Luteranos como los Católicos reservan los dones para la comunión de los enfermos, y de otros que no pueden estar presentes en el servicio eucarístico⁹⁹. Sin embargo, otras prácticas han sido a menudo objeto de desacuerdos. Muchos Luteranos se han apartado de las prácticas católicas de adoración de Cristo en los dones eucarísticos fuera de la celebración eucarística.

Como explica el informe del diálogo estadounidense *La Eucaristía*: “Según la doctrina católica el Señor concede el don de su presencia más allá del momento de la celebración, durante todo el tiempo que permanezcan las especies de pan y vino. Conforme a ello los fieles son invitados, en la veneración del Santísimo Sacramento ‘a rendirle el culto de adoración que es debido al Dios verdadero’. Por el lado Luterano no es raro que algunos se sientan escandalizados por ciertas formas de piedad eucarística

⁹⁹ Cf. *El Uso de los Medios de Gracia: Una Declaración sobre la Práctica de la Palabra y el Sacramento*, adoptada para Orientación y Práctica por la Iglesia Evangélica Luterana en América (1997), *Aplicación* 48A, p. 49.

vinculadas a esta convicción. Se la considera como una separación inaceptable del acontecimiento de la Cena. Pero, por otra parte, la manera como es tratado muchas veces por parte luterana lo que queda de los dones eucarísticos después de la celebración, hiere a la sensibilidad católica” (§§ 53-54, citando el Concilio de Trento DS 1643).

En la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del 17 de abril de 2003, el papa Juan Pablo II afirma como muy importante el culto a Cristo presente bajo las especies eucarísticas fuera de la Misa, que los pastores deben alentar (nº 25). Benedicto XVI se hace eco de esta recomendación en la exhortación post-sinodal, *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), en los §§ 66-69. Aparecieron comentarios críticos de Luteranos, que ven esto como problemático en vista del origen relativamente reciente de la práctica y de su práctica sólo en el rito latino¹⁰⁰. Sin embargo, después de tres décadas de práctica ambigua, la práctica está aumentando de nuevo entre los Católicos, tanto jóvenes como mayores¹⁰¹.

Puede ser útil señalar que las preocupaciones luteranas acerca de la adoración de Cristo en las especies eucarísticas fuera de la celebración eucarística tienen sus raíces en los polémicos escritos del tiempo de la Reforma en un momento en que la gente recibía la comunión raras veces, y ver la hostia elevada era visto como una poderosa forma de contacto con Cristo, como una especie de sustituto de la recepción de la Comunión. En la situación actual en la que ahora se alienta la comunión frecuente entre los Luteranos y los Católicos y las parroquias hacen regularmente posible la comunión, el interés por la adoración eucarística que como algo suplanta la recepción de la comunión es menos justificable.

100 George Lindbeck, en un simposio sobre la encíclica de Juan Pablo II en *Pro Ecclesia*, vol. 12 2003, 405 - 414; También Richard L. Jeske, " *Sacramentum Caritatis*. Una respuesta," *Ecumenical Trends*, septiembre de 2007, p. 12.

101 La oración ante el sagrario surgió con tal fuerza, especialmente de la audiencia, en El Simposio Internacional de Teología Eucarística de Quebec de 2008, que la Facultad de Teología de Laval le dedicó un número completo de la revista pastoral *Lumen Vitae*, esto es, el vol. 64 (2009), núm. 3.

La preocupación católica por la disposición luterana de los elementos eucarísticos es abordada por las palabras de Lutero y las instrucciones dadas a las Iglesias luteranas. Lutero había dado instrucciones al pastor luterano Simon Wolferinus de no mezclar los elementos eucarísticos consagrados sobrantes con los ya consagrados. Lutero le mandó "hacer lo que hacemos aquí [en Wittenberg], es decir, comer y beber los restos del Sacramento con los comulgantes para que no se planteen necesariamente las preguntas escandalosas y peligrosas acerca de cuándo termina la acción del sacramento "(WA, Briefweschel X: 348f). Los ministros de la Iglesia Evangélica Luterana en América son instruidos: "Cualquier alimento que permanezca es mejor que sea consumido por los ministros que presiden y asisten y por otros presentes después del servicio" (*Uso de los medios de gracia*, Aplicación 47b, p.48).

La Declaración de diálogo sueco-finlandesa de 2010, *Justificación en la vida de la Iglesia*, señala: "Se ha hecho cada vez más habitual en la Iglesia de Suecia mantener los elementos eucarísticos en un lugar especial o consumirlos completamente "(§ 235). El diálogo de los Estados Unidos recomienda que "por el lado luterano sería preciso que se buscara la mejor forma de manifestar el debido respeto a los elementos que han servido para la celebración eucarística ..." (§ 55).

Ambas tradiciones afirman la necesidad de la reverencia debida a los elementos eucarísticos tras la conclusión del servicio eucarístico. Se necesitan una mayor reflexión y diálogo sobre el propósito de la reserva de los elementos eucarísticos después de la liturgia, sobre la presencia continua de Cristo en los elementos y sobre la propiedad de la adoración dirigida a Cristo en los elementos reservados de la Eucaristía, porque en este tema subsiste, en este momento una importante diferencia, aunque no divisoria de la Iglesia.

4. Comunidad eucarística

En nuestras Iglesias, hay diferentes regulaciones con respecto a la invitación de los no-miembros a recibir la Comunión. La

mayoría de las congregaciones luteranas invitan a los creyentes bautizados a participar en la mesa. En la Iglesia católica, normalmente sólo los que están en plena comunión con la Iglesia católica están invitados a recibir el sacramento.

Luteranos y Católicos generalmente reconocen que las Eucaristías que ahora celebramos son signos imperfectos de la unidad de la Iglesia, porque no todos los cristianos bautizados pueden participar en ellas. Por lo tanto, la catolicidad de la Iglesia no está presente en su plenitud debido a esta separación de los cristianos bautizados en la mesa del Señor. El bautismo los une, pero esta división los mantiene, así como su fe y vida, a distancia unos de otros. En consecuencia, la catolicidad no está operante en la Iglesia católica de una manera completa (UR 4). Además, esta separación en la mesa eucarística significa que nuestra unidad en Cristo no se manifiesta al mundo.

Esta división tiene efectos lamentables en la vida de las personas, incluido el dolor sufrido en los matrimonios Luterano-Católicos, cuando un cónyuge no puede recibir la comunión en la congregación del otro. Nuestras Iglesias necesitan evolución en nuestra práctica pastoral para justificar ocasionalmente la hospitalidad eucarística. Sobre la base del actual *Directorio Ecuménico* y mirando hacia el bien general, especialmente para los matrimonios Luterano-Católicos, las comunidades católicas podrían aumentar para Católicos y Luteranos las oportunidades de recibir la comunión juntos. Ya los obispos católicos locales, dados los principios establecidos en los §§ 129-31 del *Directorio para la aplicación de los principios y normas para el ecumenismo* del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, pueden desarrollar sus consideraciones de "necesidad grave y urgente" (§ 130) de recibir la Eucaristía. Esto debería hacerse teniendo en cuenta (a) todas las posibilidades de los principios establecidos en el *Directorio* y (b) el bien espiritual de los Luteranos bien dispuestos a recibir la Eucaristía, especialmente para los matrimonios Católicos-Luteranos que asisten regularmente a la Iglesia, los que hacen retiros en casas de retiro católicas y lugares similares, los reunidos para encuentros ecuménicos, etc.

Ninguna de nuestras Iglesias ha llegado a un acuerdo sobre una posición definitiva sobre qué pasos intermedios sacramentales, si existe alguno, deberían darse, para ayudar a llegar a la reconciliación y a la plena comunión entre las comunidades cristianas separadas. La posibilidad de la admisión ocasional de los miembros de nuestras Iglesias a la comunión eucarística con el otro lado (communicatio in sacris) se podría ofrecer más claramente y regular de un modo más compasivo.

NUEVOS PASOS EN EL CAMINO

Junto con la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, los 32 acuerdos de esta *Declaración en el camino: la Iglesia, el Ministerio y la Eucaristía* son ejemplos de la imperfecta pero real y creciente unidad de los Católicos y Luteranos. Con la enseñanza autorizada del JDDJ, la orientación de documentos de diálogo como *Del conflicto a la comunión*, y los muchos esfuerzos a todos los niveles para profundizar las relaciones entre nuestras dos tradiciones, la recepción de la *Declaración en el Camino: Iglesia, Ministerio y Eucaristía* puede convertirse en una ocasión para renovar nuestro compromiso de continuar juntos en el camino hacia la plena comunión.

Por lo tanto, recomendamos que la Federación Luterana Mundial y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana reciban, afirmen y creen un proceso para llevar a término las consecuencias de las 32 "Declaraciones de Acuerdo sobre Iglesia, Ministerio y Eucaristía" en la sección dos de la Declaración en el camino: Iglesia, Ministerio y Eucaristía. Recibiendo estos acuerdos entresacados de los diálogos internacionales y regionales reconocemos que ya no hay diferencias que dividan a la Iglesia con respecto a estas declaraciones y hacemos hincapié en su importancia acumulativa. Por lo tanto, este reconocimiento es en sí mismo un paso más en el camino.

Además, la recepción de estos acuerdos invita a la Federación Luterana Mundial y a la Iglesia Católica a poner en acto prácticas que expresen y promuevan esta creciente comunión entre ellas.

- La creación de un proceso y un calendario para abordar las cuestiones restantes sobre Iglesia, Eucaristía y Ministerio es claramente un importante paso adelante.
- La ampliación de oportunidades para Católicos y Luteranos para recibir la sagrada Comunión juntos sería un signo significativo del camino hacia la unidad ya recorrido y una promesa para continuar juntos en el camino hacia la plena comunión.
- Luteranos y Católicos seguirán avanzando en el camino hacia la unidad, abordando las cuestiones morales que a menudo se considera que dividen a la Iglesia, en el mismo espíritu de respeto mutuo y compromiso con la unidad, caracterizado por su trabajo sobre temas de justificación, Iglesia, Eucaristía y Ministerio.

Además de estas iniciativas, la recepción total de estos 32 acuerdos a nivel local y regional invita a una serie de respuestas pastorales específicas en contextos particulares que incluyen la profundización de muchas actividades comunes ya establecidas. En muchos lugares ya se han tomado medidas sustanciales. En cada contexto, Luteranos y Católicos tendrán que encontrar los caminos más apropiados para continuar su camino hacia la plena comunión. Algunas recomendaciones para continuar o para iniciar estos esfuerzos para fomentar la unidad incluyen:

Oración

- Que los Luteranos y los Católicos hagan que su Semana de oración anual por la unidad de los cristianos sirva de impulso para orar juntos y reunirse más regularmente durante 2016 y 2017.
- Que el clero católico y luterano local se reúna regularmente para la oración y el estudio comunes. Nuestros acuerdos sobre el ministerio indican que los sacerdotes católicos y los ministros luteranos están en comunión real, aunque imperfecta, unos con otros. Esta comunión puede

manifestarse en la oración regular juntos, en el estudio de los documentos ecuménicos mencionados anteriormente y en los retiros espirituales regulares.

Educación

- Que los educadores religiosos católicos y luteranos locales desarrollen juntos materiales que informen a sus estudiantes sobre los aspectos más importantes de nuestras comunidades. Esto podría incluir el estudio de elementos clave de nuestras historias y de los principales documentos mencionados anteriormente con ideas para su implementación local.
- Que las congregaciones locales de católicos y luteranos estudien juntos la Biblia -especialmente el Nuevo Testamento- como individuos y en pequeños grupos.
- Que los miembros de las parroquias luteranas y católicas y otras comunidades cristianas locales aprendan más unos de otros pasando tiempo durante 2016 estudiando textos tales como como JDDJ, *Del conflicto a la comunión*, y *Declaración en el camino* como preparación para la conmemoración de la Reforma en 2017.
- Que los seminarios luteranos y católicos ofrezcan oportunidades para que todos sus estudiantes aprendan sobre el progreso en las relaciones católico-luteranas.

Colaboración

- Que los obispos locales católicos y luteranos establezcan un grupo de trabajo luterano-católico permanente para su región. Un grupo local (a) buscaría las mejores maneras prácticas de colaborar y (b) recomendaría a los ministros de la Iglesia nuevas o renovadas acciones de colaboración y proveería continuidad en los esfuerzos para otros ministerios.

- Que Católicos y Luteranos trabajen juntos para cuidar a aquellos con necesidades espirituales, emocionales y físicas en su comunidad. Muchos ya trabajan juntos por la justicia social. Creemos que nuestra colaboración debe estar enraizada en el discernimiento orante de lo que Dios quiere que hagamos, tal vez más allá de nuestros ministerios actuales.
- Que los obispos luteranos y católicos locales colaboren entre sí y con el clero y los laicos para alentar la colaboración en la oración, el estudio y el servicio. Esta colaboración de los obispos podría incluir la identificación de líderes locales para varios proyectos ecuménicos.
- Que las parroquias católicas y luteranas locales entren en alianzas entre sí. Esto podría incluir promesas de orar unos por otros en cada liturgia del domingo, reuniones para la oración y el estudio, y el patrocinio común de los ministerios locales.

Todo esto fluye de la oración de Jesús por sus discípulos después de la última Cena, "Para que todos sean uno" (Juan 17, 21).

MIEMBROS DEL GRUPO DE TRABAJO

Católicos

Copresidente:

Obispo Denis J. Madden, *Obispo Auxiliar de Baltimore, Maryland*

Rev. Dr. Brian E. Daley, S.J. *Universidad de Notre Dame, South Bend, Indiana*

Rev. Dr. Jared Wicks, S.J. *Pontifical College Josephinum, Columbus, Ohio*

Dra. Susan K. Wood, *SCL Marquette University, Milwaukee, Wisconsin*

Staff:

Rev. John W. Crossin, OSFS *Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos, Washington, D.C.*

Luteranos

Copresidente:

Rev. Mark S. Hanson *Obispo Presidente emérito, Iglesia Luterana Evangélica en América; Augsburg College, Minneapolis, Minnesota*

Dra. Kathryn L. Johnson *Seminario teológico presbiteriano, Louisville, Kentucky*

Rev. Dr. William G. Rusch
(resigned June 3, 2015)
Universidad de Yale, New Haven, Connecticut

Rev. Dr. Joy A. Schroeder *Capital University/Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio*

Staff:

Rev. Donald J. McCoid *Iglesia Luterana Evangélica en América, Chicago, Illinois*

COMISIÓN MIXTA PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO
ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA
ASIRIA DE ORIENTE

DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE “VIDA SACRAMENTAL”
24 de noviembre de 2017*

El 11 de noviembre de 1994, Su Santidad el Papa Juan Pablo II y Su Santidad Mar Dinkha IV, Patriarca de la Iglesia Asiria de Oriente, firmaron una “*Declaración cristológica común*”. Este documento histórico fue el resultado que concluyó una primera fase de diálogos no oficiales (1984-1994) entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente. “Cualesquiera que hayan sido nuestras diferencias cristológicas, hoy podemos encontrarnos unidos en la confesión de la misma fe en el Hijo de Dios que se hizo hombre para que los hombres se conviertan en hijos de Dios por su gracia”. Con estas palabras, se concluyó una controversia doctrinal secular sobre las implicaciones cristológicas y las consecuencias del Concilio de Éfeso y se abrieron nuevos horizontes de diálogo teológico y colaboración pastoral.

La Declaración cristológica prosigue así: “Viviendo esta fe y estos sacramentos, se deduce, por tanto, que las Iglesias católicas

* Traducción del texto original en inglés y francés del Dr. Fernando Rodríguez Garrapicho, sito en la página Web del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos webmaster@christianunity.va

particulares y las Iglesias asirias particulares pueden reconocerse como Iglesias hermanas. Para ser plena y completa, la comunión presupone unanimidad sobre el contenido de la fe, los sacramentos y la constitución de la Iglesia. No habiendo alcanzado hasta ahora esta unanimidad hacia la que debemos avanzar más, lamentablemente todavía no podemos celebrar juntos la Eucaristía, que es el signo de comunión eclesial ya totalmente restaurado". La "*Comisión Mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente*" programó, en consecuencia, dos fases suplementarias a su actividad: una sobre teología sacramental y otra sobre la constitución de la Iglesia. La fase que trata de la teología sacramental se desarrolló de 1994 a 2004 y concluyó con el presente documento. Nuestra tercera etapa de diálogo, que comenzará después de esta "Declaración conjunta", se centrará en la constitución de la Iglesia. Por tanto, la sincera esperanza de la Comisión Mixta es acelerar el día en que la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente puedan celebrar juntas la Eucaristía, como signo del pleno restablecimiento de la comunión eclesial.

Esta declaración, elaborada por el "Comisión Mixta de diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente", trata de la vida sacramental. Debido a que la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente distinguen y enumeran los sacramentos de diferentes maneras, este documento está estructurado de acuerdo con una clasificación que se aplica a ambas tradiciones. Todos los ritos litúrgicos considerados celebraciones sacramentales en las dos tradiciones o sólo en una de ellas se clasifican en cinco subdivisiones: 1. El orden sagrado y la señal de la cruz; 2. Santo Bautismo y Crismación; 3. La santa Qurbana o santa Eucaristía, la santa levadura y la consagración del altar; 4. Vida cristiana (matrimonio cristiano, vida religiosa); 5. Reconciliación, unción de enfermos y funerales. El propósito principal de esta clasificación es aclarar que estas dos tradiciones sacramentales son una en su diversidad; aunque han adoptado diferentes formas y ritos, ambos pretenden celebrar el mismo y único misterio de salvación.

I. TEOLOGÍA SACRAMENTAL

La vida sacramental es participación en el misterio de la obra salvífica de Dios a través de Jesucristo, por el poder del Espíritu Santo. Este misterio se hace presente en la liturgia de la Iglesia que, en la tradición siríaca, se llama celebración de 'Razeh', 'misterios' en la tradición griega, o incluso 'sacramentos' en la tradición latina. Al celebrar estos misterios, respondiendo con gratitud a la iniciativa de Dios, la Iglesia concede a los fieles participar en la vida de Dios y ser el reflejo concreto de este don en su vida diaria, a través de su comunión con Dios y entre ellos.

Como signos efectivos, los sacramentos transmiten la realidad divina que representan. Mediante su celebración, la Iglesia participa realmente de los frutos del misterio pascual de Cristo y de los dones del Espíritu Santo. Las celebraciones sacramentales son, por tanto, más que un simple recuerdo o imagen de esta realidad divina; hacen presente y eficaz la gracia que significan. Realmente introducen a los fieles en la obra de salvación de Dios, a través y dentro de la Iglesia. Para los creyentes, por tanto, los sacramentos son un medio ordinario de salvación.

El Espíritu Santo es la causa principal de esta eficacia real. Obra a través de todas las palabras y acciones de la comunidad reunida. Asocia a los ministros ordenados con su poder transformador, para el cumplimiento de su misión. Santifica el elemento material de cada sacramento (pan, vino, agua, aceite, imposición de manos, etc.) y opera a través de ellos. Une a toda la comunidad a la vida y misión de Cristo. La epiclesis es, por tanto, un elemento fundamental de cualquier celebración sacramental.

Todos los sacramentos se celebran con la alegre esperanza de la venida del Reino de Dios; se celebran "hasta que El venga" y "para que Dios sea todo en todos" (cf. 1 Co 11, 26; 15, 28)¹. Las celebraciones sacramentales se desarrollan, por tanto, en la tensión escatológica entre la dimensión de lo "ya dado" y la de lo "aún no cumplido" del Reino de Dios. Conceden participar efectivamente,

¹ Para las citas de las Sagradas Escrituras contenidas en este documento, la versión de la Biblia utilizada para la traducción al francés es la Traducción Ecuménica (TOB).

aquí y ahora, de la realidad final del Reino de Dios, Reino que aún espera su realización. Introducen a la Iglesia en una vida que todavía tiende a su realización: participación plena en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. Jn 3, 3-5; Rm 6, 3-4).

Las celebraciones sacramentales de la Iglesia no se establecen arbitrariamente. Fluyen de la vida de Jesucristo y de la actividad fundacional de los apóstoles, a través de la acción del Espíritu Santo. También se relacionan, y de manera decisiva, con etapas o momentos cruciales de la vida humana y cristiana. Este origen y esta meta de las celebraciones sacramentales la convierten en una de las acciones más sagradas y esenciales de la Iglesia. Sin embargo, con respecto a su origen, estatus y necesidad, se pueden hacer ciertas distinciones históricas y teológicas entre las celebraciones sacramentales. Esta diferencia interna entre los sacramentos se puede expresar de diferentes maneras².

Aunque idéntica en esencia, la vida sacramental en las tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente tiene características y rasgos distintivos. Estas diferentes tradiciones son el resultado y expresión de movimientos misioneros, evoluciones eclesiales y contextos culturales diversos. Respecto al mismo misterio que se celebra en estas respectivas tradiciones, sus diferentes características y singularidades pueden considerarse como un elemento notable de complementariedad dentro de la Iglesia de Cristo. “Se te ha confiado la custodia de las cosas preciosas; guarda el depósito bueno por el Espíritu Santo que habita en nosotros” (2 Tim 1, 14) escribió San Pablo a Timoteo. Los siguientes capítulos presentan y explican esta “unidad en la diversidad”, que caracteriza las tradiciones sacramentales de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente.

Por el poder del Espíritu Santo, la Iglesia ha reconocido gradualmente el tesoro recibido de Cristo y, como fiel administradora de los misterios de Dios, ha establecido cómo “distribuirlo”. En la

2 A lo largo de los siglos, en la tradición católica se han establecido varias distinciones entre los sacramentos necesarios para la “salvación”, la “perfección” o la “preparación” de los fieles, así como entre los sacramentos “mayores” y “menores”. Asimismo, diferentes autores de la Iglesia oriental han compuesto listas sacramentales separadas, reflejando consideraciones teológicas similares.

Iglesia Católica, este reconocimiento progresivo ha llevado al magisterio a distinguir entre las siete celebraciones litúrgicas que son, en el sentido estricto del término, sacramentos instituidos por el Señor³. En la Iglesia Asiria Oriental, no se ha establecido tal discernimiento magisterial. Sin embargo, a lo largo de los siglos, algunos escritores destacados se han acercado a los 'Razeh' o 'santos misterios' de diversas formas, tal como se celebran en la Iglesia asiria en Oriente. Estos enfoques son ligeramente diferentes entre sí. Dos de los tratados más importantes, que incluyen una lista de siete 'Razeh' o 'santos misterios', fueron compuestos por el metropolitano Mar Abdisho de Nisibis (+ 1318) y el Patriarca Mar Timothy II (de 1318 a 1332)⁴. De acuerdo con las tradiciones sacramentales de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental, los siguientes capítulos tratan solo de todas las celebraciones litúrgicas consideradas 'sacramentos' o 'Razeh', en al menos una o las dos tradiciones.

Las tradiciones litúrgicas de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental también practican una serie de signos o ritos litúrgicos que se asemejan a los sacramentos, aunque ninguno de ellos los considera "sacramentos" o "Razeh" en el sentido estricto de la palabra. En la tradición católica, estos signos se denominan generalmente "sacramentales". Significan los efectos, especialmente de carácter espiritual, obtenidos por intercesión de la Iglesia. Siempre incluyen una oración, a menudo acompañada de una señal

3 Este discernimiento fue decretado oficialmente por primera vez durante el Concilio de Lyon II (1274); y esta determinación fue posteriormente confirmada en el Concilio de Florencia (1439) y el Concilio de Trento (1547).

4 El Patriarca Mar Timoteo II, en su tratado "Libro de las siete Causas de los Misterios (Razeh) de la Iglesia" presentó la siguiente lista: (1) sacerdocio; (2) bautismo; (3) consagración de altares; (4) eucaristía; (5) consagración a la vida monástica; (6) funeral; (7) matrimonio. También en la introducción a su tratado, el metropolitano Mar Abdisho presenta la siguiente lista de 'Razeh': (1) sacerdocio; (2) bautismo; (3) santo crisma; (4) santo Qurbana; (5) absolución; (6) levadura santa; (7) señal de la cruz. Sin embargo, en lo que respecta al patrimonio histórico, cabe señalar que en el mismo tratado sobre 'Razeh', Mar Abdisho sustituye el capítulo sobre la 'señal de la cruz' por un capítulo sobre 'Matrimonio y virginidad'; trata el tema de la "señal de la cruz" en la siguiente sección dedicada a los actos de culto. Debido a las circunstancias, la lista de Mar Abdisho se hizo más accesible y, por lo tanto, reconocida y adoptada en la Iglesia Asiria de Oriente. De hecho, bajo el Patriarcado de Mar Dinkha IV, el Santo Sínodo de la Iglesia Asiria de Oriente declaró en 2001 la lista de 'Razeh' de Abdisho como la lista oficial de la Iglesia Asiria de Oriente.

específica, como la imposición de manos, la señal de la cruz o el rociado de agua bendita. Algunos de estos ritos son bendiciones ocasionales de personas, comidas, objetos o lugares. Otras bendiciones tienen un significado duradero porque consagran a las personas a Dios o reservan objetos y lugares para uso litúrgico. Gracias a estos diversos signos rituales o litúrgicos, los cristianos se preparan para recibir el efecto principal de los sacramentos y así se santifican diferentes ocasiones de su vida. Los siguientes capítulos no tratan de los "sacramentales". Todas las celebraciones litúrgicas mencionadas a continuación son consideradas por la tradición católica y asiria como pertenecientes al dominio de sus "sacramentos" o "Razeh".

II. LAS SAGRADAS ÓRDENES

Jesucristo llamó, entrenó e instituyó personalmente a los Doce Apóstoles; Desde el principio fueron sus compañeros, llamados a asistirlo en el anuncio de la Buena Nueva, con sus palabras y con sus acciones (cf. Mc 3, 13-19). Después de la resurrección, el Señor instruyó a sus discípulos para continuar su obra hasta el fin de los tiempos (cf. Mc 16, 15-16; Mt 28, 18-20; Lc 24, 47; Jn 20, 21-23; Hch 1, 8). A su vez, los Doce Apóstoles transmitieron su ministerio apostólico a sus sucesores, mediante la acción del Espíritu Santo. Ellos "oraron y les impusieron las manos" (Hechos 6, 6; 3, 3; 2 Timoteo 1, 6). La Iglesia continuó esta tradición apostólica. A través de una oración específica de consagración y la imposición de manos, habilita a sus ministros para llevar a cabo su misión apostólica. La Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental creen, una y otra, que la ordenación es un carisma espiritual dado a los hombres elegidos por la Iglesia para celebrar los "misterio de la Iglesia (Razeh d-Edta) para la edificación de los fieles y del Cuerpo de Cristo, pero nunca fuera de la Iglesia. Las Sagradas Órdenes no se pueden repetir.

La necesidad de que todos los ministros ordenados de la Iglesia pertenezcan a la sucesión apostólica, en virtud de su ordenación sacramental, expresa y garantiza la continuidad entre el

origen apostólico de la Iglesia y la cualificación actual de sus ministros. Todos los ministros de la Iglesia, ordenados en sucesión apostólica, participan del Pentecostés de la Iglesia: el Espíritu Santo desciende sobre los apóstoles y sus sucesores, después de la resurrección de Cristo, para que puedan cumplir su misión en todas partes en el mundo y hasta el fin de los tiempos.

El sacramento del Orden sagrado se ejerce en tres grados diferentes: el episcopado, el presbiterio y el diaconado. Como se expresa en los ritos litúrgicos, las enseñanzas teológicas y la práctica ininterrumpida de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental, estos tres grados remiten al único Sacramento del Orden. Aunque cada uno de estos tres grados está relacionado de una manera específica con el único ministerio de Cristo, los tres se confieren de acuerdo con un rito sacramental particular de “ordenación”. Como el obispo tiene la plenitud del sacerdocio, también puede conferir la ordenación presbiteral y diaconal a otros. El rito principal del sacramento del Orden para los tres grados consiste en la imposición de manos del obispo sobre la cabeza del ordenado y la oración consecratoria específica del obispo, pidiendo a Dios la efusión del Espíritu Santo y sus dones propios para el ministerio al cual el candidato es ordenado.

Todos los sacramentos deben ser administrados normalmente por un ministro ordenado, de acuerdo con su grado de participación en el ministerio de Cristo⁵. Aunque fundamentalmente similares, existen algunas diferencias en la práctica entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental con respecto al ministerio de ciertos sacramentos, al menos en ciertas ocasiones. Estas diferencias se señalarán a continuación, cada una de ellas en su contexto respectivo.

El ministerio sacramental debe situarse en el contexto de la comunidad cristiana, como un servicio al sacerdocio común de los bautizados. De hecho, de manera especial toda la comunidad de

5 En la Iglesia Católica, como en la Iglesia Asiria de Oriente, todos los sacramentos suelen ser administrados por un ministro ordenado. Solo en lo que respecta al sacramento del matrimonio, existen dos tradiciones diferentes dentro de la Iglesia católica (cf. infra).

creyentes es sacerdotal. Cristo, sumo sacerdote y único mediador, hizo de la Iglesia “un reino, sacerdotes para Dios su Padre” (cf. Ap 1, 6; 5, 9-10; 1 P 2, 5.9). Los laicos ejercen un sacerdocio bautismal a través de su participación, cada uno según su propio carisma o vocación, en la misión de Cristo como sacerdote, profeta y rey. A través de su bautismo y unción, participan plenamente en la misión de la Iglesia, en particular en su misión en el mundo. Los padres cristianos, como jefes de familia, educan a sus hijos en la fe, les dan ejemplo de virtudes cristianas para “ofrecerse en sacrificio vivo, santo y agradable a Dios” (Rom 12, 1); este es su culto espiritual. Los cristianos laicos también tienen el derecho y el deber, individualmente o en grupo, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos en el mundo entero. Algunos cristianos laicos también pueden ser admitidos temporal o permanentemente en diversas formas de ministerio no ordenado⁶.

LA SEÑAL DE LA CRUZ

La fórmula trinitaria, expresada en el “signo de la cruz”, es un elemento fundamental de todas las celebraciones sacramentales. Debido a que todos los sacramentos se confieren en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el ministro ordenado hace repetidamente la “señal de la cruz” durante todos los santos misterios o celebraciones sacramentales. Con esto expresa que estas celebraciones se llevan a cabo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, administra eficazmente a la comunidad reunida y a los fieles todos los dones divinos que se originan y descienden sobre ellos de la Santa Cruz (cf. Col 1, 20).

6 En la Iglesia Asiria Oriental, los órdenes o ministerios menores, como los de lector o subdiácono, se transmiten durante una celebración litúrgica particular y se reciben a través de un rito que implica solo una bendición ritual. En la Iglesia Católica existen ministerios similares: “Para cumplir las funciones del sacerdocio común de los fieles, existen también otros ministerios particulares, no consagrados por el sacramento del Orden y cuya función está determinada por los obispos según las tradiciones litúrgicas y las necesidades pastorales. Incluso los servidores, los lectores, los comentaristas y los que pertenecen al coro realizan un verdadero ministerio litúrgico” (Catecismo de la Iglesia Católica, Paris, 1992, n° 1143).

De una celebración sacramental a otra, los cristianos reciben cada vez más los dones de salvación ofrecidos por Jesucristo con el sacrificio de su vida. La convicción fundamental de que toda celebración sacramental depende de la muerte y resurrección salvíficas de Jesucristo explica por qué ciertos autores de la Iglesia Asiria de Oriente han incluido el signo de la cruz entre los “Razeh” o “Santos Misterios”.

La “señal de la cruz” funciona como un símbolo explícito de la unidad entre todas las celebraciones sacramentales. Para la Iglesia Asiria de Oriente, cuando el sacerdote lo usa sacramentalmente en todos los Santos Misterios (Razeh), es parte del proceso de consagración de cada uno de los sacramentos mediante el cual son “sellados”. Todos son medios por los que la Iglesia asocia a sus miembros con la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. Rm 6, 6-11) y con la comunión eterna del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

III. BAUTISMO Y CRISMACIÓN

Siguiendo fielmente el mandato del Señor antes de su Ascensión al cielo (Mt 28, 16-20), San Pedro dijo el día de Pentecostés: “Convertíos: que cada uno reciba el bautismo en el nombre de Jesucristo por el perdón de sus pecados, y recibirás el don del Espíritu Santo” (Hch 2, 38). Así, desde el comienzo mismo de su existencia, la Iglesia celebró y administró el sacramento del santo bautismo.

Por su bautismo, los cristianos son llevados de las tinieblas de la ignorancia y el pecado a la luz del conocimiento y la santidad (cf. 1 Tes 5, 5; Ef 5, 8). El bautismo es su segundo nacimiento; si, por su primer nacimiento, reciben el don de la vida humana, por su segundo nacimiento del agua y el Espíritu Santo, reciben el don de la vida y la salvación en Dios. El bautismo es uno de los medios ordinarios de salvación, como ya afirmó el mismo Señor (cf. Jn 3, 5).

El bautismo tiene muchos efectos, según las Escrituras y la doctrina de la Iglesia. Purifica a los neófitos del pecado (cf. Hch 2, 38). Los convierte en “hijos adoptivos de Dios” (Ga 4, 5-7). Los incorpora al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (cf. Rm 8, 17; 1 Co 6,

15; 12, 27). Los transforma en templos del Espíritu Santo (cf. 1 Co 6, 19). Los hace participar de manera especial en el sacerdocio de Cristo y en su misión profética y real (cf. 1 P 2, 9). Les da poder y los conduce a una vida de sacrificio, santidad y bienaventuranza (cf. 1 Co 16: 13-16; 2 Co 5:15). Les hace participar de la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rm 6, 3-11) y de la naturaleza divina de Dios (cf. 2 Pe 1, 4).

Según la Iglesia primitiva, cuando se bautizaban “hogares” enteros⁷, la tradición católica y la tradición asiria practicaban el bautismo de adultos y el bautismo de niños. Los niños son bautizados para que puedan entrar en el reino de libertad de los hijos de Dios, pues así quedan libres de la esclavitud del pecado. En efecto, todo ser humano está condicionado o tocado por el pecado (cf. Jn 1, 29; Rm 5, 12-13), como decía Mar Timoteo II: “El nacido de una persona esclava es él mismo esclavo hasta que sea liberado de su esclavitud”⁸. Además, el bautismo infantil es una manifestación muy enfática de que todos los fieles reciben su nueva creación en Cristo como un puro don gratuito de salvación.

Dado que la iniciación cristiana es la incorporación a Cristo y la recepción del Espíritu Santo, el bautismo con agua se completa con la imposición de manos y la unción con el santo Crisma⁹. La liturgia latina administra una primera unción post-bautismal anunciando una segunda unción usualmente más tarde con el santo Crisma, llamado Confirmación. La liturgia de la Iglesia Asiria Oriental, de acuerdo con la práctica oriental, administra un “signo final” con el santo Crisma inmediatamente después del rito del bautismo. Se considera que este “signo final” completa claramente el rito bautismal para el derramamiento del Espíritu Santo y el perfeccionamiento de la vida cristiana. Cubre lo que la liturgia

7 Véase Hch 16, 15, 33; 18, 8; 1 Cor 1, 16.

8 Mar Timothy II, *Libro sobre las Siete Causas de la Iglesia Razez*, III, 20, El significado del bautismo infantil.

9 En la tradición latina, la consagración del “santo Crisma” está reservada para el Obispo. En algunas tradiciones orientales, esta consagración está reservada incluso para el Patriarca. En la Iglesia Asiria de Oriente, es el celebrante quien consagra el nuevo aceite para la unción bautismal durante la liturgia bautismal, signándolo con el antiguo aceite santo (también llamado “aceite del cuerno”), y orando por la venida del Espíritu Santo.

latina significa por el sacramento separado y generalmente posterior de la Confirmación¹⁰.

El rito de iniciación a la vida cristiana es un camino que comprende varias etapas o fases distintas, a saber, el catecumenado, la profesión de fe, el bautismo en agua, la unción con el santo crisma y la admisión a la comunión eucarística. Aunque estos elementos esenciales son los mismos en las tradiciones sacramentales de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente, se han desarrollado diferentes prácticas y secuencias litúrgicas. Para el bautismo de adultos, ambas tradiciones normalmente administran el bautismo, la crismación y la Sagrada Eucaristía en la misma celebración. Sin embargo, para el bautismo infantil, las prácticas litúrgicas difieren. En el rito de la Iglesia Asiria Oriental, de acuerdo con la práctica oriental, la iniciación de los niños comienza por el bautismo, que es inmediatamente seguido, en el curso de la misma celebración, por la signación (shumlaya) con el santo crisma y que se completa con la recepción de la Eucaristía. En el rito latino, al bautismo infantil normalmente le siguen años de catequesis, antes de completarse más tarde con la Confirmación y la Eucaristía¹¹. El bautismo infantil, como se practica en ambas tradiciones, requiere que los padres, padrinos y la comunidad cristiana se aseguren de que los niños se eduquen en la fe cristiana y en la vida cristiana.

Un cristiano se incorpora a Cristo y se confirma con el sello del Espíritu Santo de una vez por todas. El Bautismo y la Unción confieren, por tanto, un carácter espiritual indeleble a los fieles.

10 Las tradiciones difieren con respecto al ministro ordinario de esta "unción final" o "Confirmación". En el rito latino, es el Obispo quien administra la Confirmación; en el rito de la Iglesia Asiria de Oriente, de acuerdo con la práctica oriental, el mismo sacerdote bautizante confiere la "unción final" durante la misma celebración litúrgica.

11 En la mayoría de las tradiciones orientales, los bebés recién nacidos reciben inmediatamente la comunión con su Bautismo y Unción, en la misma ceremonia. En la Iglesia Asiria de Oriente, los niños reciben el sagrado Qurbana o sagrada Comunión después de ser confirmados en el bautismo. El sacerdote sumerge el dedo meñique de su mano derecha en el cáliz que contiene las partículas del Cuerpo de Cristo y lo pone en la boca del niño.

IV. EL SANTO QURBANA O SANTA EUCARISTÍA

Desde el principio, la Iglesia ha sido fiel al mandato del Señor: “Haced esto en memoria mía” (1 Co 11, 23-25). En cuanto a las primeras comunidades cristianas, está escrito que “eran asiduos en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión fraterna, en la fracción del pan y en la oración” (Hch 2, 42)¹². Específicamente, el domingo, el día del Señor, los cristianos se reunieron para celebrar el relato de su pasión y resurrección, para participar de su cuerpo y sangre, y para convertirse en miembros vivos de su Cuerpo, que es el Iglesia. Esta celebración se ha convertido así en el centro de la vida de la Iglesia¹³.

En la teología sacramental y eucarística de la Iglesia Asiria de Oriente, el concepto de “Mdabranuta” es de particular importancia. Según el vocabulario siríaco, “Mdabranuta” cubre la totalidad del misterio salvífico, la economía divina de Dios para la creación y la salvación de la humanidad. Teniendo su origen en el plan eterno de Dios, “Mdabranuta” encuentra su “antigua dispensación” en el Antiguo Testamento y culmina con la venida de Cristo entre los hombres. Su “dispensación actual” es la economía del Nuevo Testamento: comienza con la encarnación, culmina con la muerte y resurrección de Jesucristo y se completa con el descenso del Espíritu Santo. Su “dispensación futura”, que comenzó en Pentecostés, todavía espera la segunda venida del Señor, la glorificación de la Iglesia y la renovación de la creación. Todo “Mdabranuta” o misterio salvífico se conmemora y celebra durante todo el año litúrgico, en la liturgia de las Horas y en los sacramentos. Sin embargo, su celebración más clara y completa tiene lugar durante el Santo Qurban o celebración eucarística. Durante la Eucaristía, evocamos la condición humana antes de la encarnación, confesamos la necesidad de la humanidad de la economía salvífica de Dios y oramos por el perdón. La gratitud se expresa por la abundancia de gracia que es dada por la Antigua Alianza, la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, y por el

12 Esto es lo que leemos en la Peshitta: “Y perseveraban continuamente en la doctrina de los Apóstoles, en la oración y en la fracción del pan eucarístico”.

13 Véase Hch 2, 42, 46; 20, 7-11.

derramamiento del Espíritu Santo. Se hace una enumeración de las muchas bendiciones y beneficios que se obtienen mediante la economía de la salvación. Todo el misterio de la salvación o “Mda-branuta” así se resume, celebra y recibe con gratitud en cada celebración eucarística. Aunque esta totalidad es más evidente o más extensa en la tradición eucarística siríaca, también es un rasgo característico de todas las tradiciones eucarísticas católicas. En ambas tradiciones, todo el misterio de la salvación se conmemora y celebra con gratitud en cada celebración eucarística.

Reflejando su fe eucarística común, se ve la misma estructura fundamental que caracteriza las celebraciones eucarísticas en la tradición de la Iglesia Católica y la de la Iglesia Asiria de Oriente: la reunión de la comunidad local presidida por el Obispo o el sacerdote, la Liturgia de la Palabra incluyendo lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento, la intercesión de los fieles, la presentación de las ofrendas, la anáfora o plegaria eucarística, la fracción y comunión en el Cuerpo y Sangre de Cristo, seguido de oraciones de acción de gracias.

La anáfora o plegaria eucarística conduce al corazón y cumbre de la celebración eucarística, que es la recepción del “pan del cielo” y la “copa de la salvación”. Invocando al Espíritu Santo y describiendo lo que hizo y dijo nuestro Salvador en la Última Cena¹⁴, los elementos del pan y del vino se convierten sacramentalmente en el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor. La *epiclesis* y las palabras de nuestro Salvador son, por tanto, elementos necesarios de la anáfora o de la plegaria eucarística. La presencia real y verdadera de Cristo en las especies del pan y del vino es, además, parte de nuestra fe y devoción comunes.

14 Entre las Anáforas de la Iglesia Oriental, la de Addai y Mari ocupa una posición especial y venerada, y es reconocida como la más antigua de esta tradición. La vigencia de la Eucaristía celebrada con la Anáfora de Addai y Mari fue reconocida por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 17 de enero de 2001, decisión que se aprobó posteriormente por el Papa Juan Pablo II (cf. Pautas para la admisión a la Eucaristía entre la Iglesia Caldea y la Iglesia Asiria de Oriente y la Admisión a la Eucaristía en situaciones de necesidad pastoral, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en francés, 27 de noviembre de 2001).

Aunque compartimos la misma fe eucarística, se han desarrollado diferentes tradiciones litúrgicas tanto en la Iglesia Católica como en la Iglesia Asiria de Oriente para la celebración del Qurbana o Sagrada Eucaristía. Estos diferentes contextos y tradiciones litúrgicas son un elemento constitutivo de nuestras respectivas identidades eclesiales que conduce al enriquecimiento mutuo. Por tanto, cada una de estas tradiciones debe conservarse fielmente y desarrollarse orgánicamente. En este sentido, las anáforas utilizadas tradicionalmente en nuestros patrimonios litúrgicos, especialmente las que se remontan a la venerable antigüedad, merecen ser consideradas con el mayor respeto.

LA SANTA LEVADURA

La Iglesia primitiva practicaba, de diferentes formas, una partición del pan eucarístico, asociada a la distribución de estas partículas entre iglesias o celebrantes en una región específica. Tal práctica litúrgica existió tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano. Una de estas prácticas, llamada 'fermentum' o 'levadura', consistía en la distribución de pequeñas partículas eucarísticas por parte del Obispo a los sacerdotes de los alrededores; cada sacerdote tenía que sumergir esta partícula en la copa de su celebración eucarística, de ahí el nombre 'fermentum' o 'levadura'. Prácticas similares han desaparecido gradualmente en la Iglesia occidental y en la mayoría de las Iglesias orientales.

Sin embargo, la Iglesia Asiria de Oriente ha conservado fielmente esta práctica litúrgica, llamada "Santa Levadura" o "Malka"¹⁵. Cada año, el Jueves Santo, el párroco de la parroquia local renueva la Santa Levadura mezclando la vieja levadura con la nueva. Esta levadura debe ser utilizada durante el año en todos los panes eucarísticos preparados por el sacerdote antes de la celebración eucarística. En la tradición sacramental de la Iglesia

15 En virtud de su venerable origen, su significado teológico y su estatus litúrgico, la santa levadura fue clasificada por Mar Abdisho de Nisibis entre los "Razeh" o "Santos Misterios". El rito de la santa levadura todavía es practicado por la Iglesia Asiria y no por la Iglesia Caldea o Siro-malabar.

Asiria de Oriente, esta Santa Levadura es fundamental y ocupa un lugar pleno en el proceso general de consagración. Además, la Santa Levadura funciona como signo visible de continuidad histórica entre cada celebración de la Qurban o Eucaristía y la Última Cena (cf. Mt 26, 26).

CONSAGRACIÓN DEL ALTAR

La Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente tienen, por tradición, un respeto reverencial por el altar alrededor del cual se reúne la comunidad, en el que se presentan los dones eucarísticos y del que se reciben el Cuerpo y la Sangre de Cristo. En sus dos ritos litúrgicos está prevista una solemne liturgia de consagración del altar. Es el obispo quien procede a esta consagración mediante una invocación del Espíritu Santo y una unción con el Santo crisma¹⁶. Sin embargo, en las tradiciones católica y asiria, la consagración del altar no se considera un sacramento.

V. LA VIDA CRISTIANA

MATRIMONIO CRISTIANO

El matrimonio adquiere una importancia y un significado particular que expresa tanto el orden de la creación como el orden de la salvación, es decir, el plan eterno de Dios para la creación (cf. Gn 2) y la salvación de los hombres, que culmina en Jesucristo (cf. Ef 5, 32). Es una alianza por la cual un hombre y una mujer establecen entre ellos una unión total y para toda la vida que, por su carácter natural, está ordenada para el bien de los esposos y la generación y educación de los hijos. Esta íntima comunión de vida y amor fue establecida por el Creador que la dotó

16 Debido a su importancia eclesial y litúrgica, la consagración del altar ha sido clasificada por el Patriarca Mar Timoteo II entre los “Razeh” o “Santos Misterios”. Según su orden litúrgico, la consagración del altar funciona al mismo tiempo que la consagración de toda la iglesia y del santuario donde se ubica el altar. En la práctica litúrgica actual de la Iglesia Asiria, según la lista sacramental de Mar Abdisho, la consagración de un altar es un rito litúrgico que no se considera sacramento. Asimismo, en la tradición católica, la consagración de un altar pertenece a los sacramentales.

de sus propias leyes. El modelo del matrimonio cristiano es el pacto entre Cristo y su Iglesia, como lo dijo claramente el apóstol Pablo: “Los maridos deben amar a sus mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla” (cf. Ef 5, 25-26). Mediante la celebración de la Iglesia, los esposos reciben la gracia que les permite representar en su amor conyugal la fidelidad de Dios al pueblo de su alianza y de Cristo a su Iglesia, y dar testimonio de esta fidelidad divina. El matrimonio cristiano recibe así su carácter sacramental¹⁷.

Las partes de un matrimonio cristiano son un hombre y una mujer bautizados, a quienes no se les impide contraer matrimonio y expresan libremente su consentimiento¹⁸. El ministro de la Iglesia recibe y bendice su consentimiento en nombre de la Iglesia¹⁹. En particular, reza al Espíritu Santo, fuente siempre accesible de su amor y fidelidad, para bendecir y sellar su unión. La presencia del ministro de la Iglesia y de los testigos expresa visiblemente que el matrimonio cristiano es una realidad eclesial.

La unidad del matrimonio, claramente reconocida por nuestro Señor, se manifiesta en la igual dignidad personal que debe concederse al marido y la mujer en el afecto mutuo y total. La indisolubilidad del matrimonio se expresa claramente en estas

17 El matrimonio no aparece en la lista “Razeh” compilada por Mar Abdisho. De hecho, su lista es un reflejo de una etapa anterior en la evolución de la lista actual de los siete sacramentos y es anterior a ciertos cambios posteriores, comunes a la tradición griega y latina. Sin embargo, los textos litúrgicos utilizados en la tradición de la Iglesia Asiria de Oriente para la celebración del matrimonio, así como los textos doctrinales que explican su significado, presentan los mismos elementos que se consideran que constituyen su carácter sacramental en la tradición católica.

18 En cuanto a los matrimonios entre cristianos pertenecientes a diferentes Confesiones cristianas o matrimonios entre cristianos y no cristianos, debemos remitirnos a las normas canónicas pertinentes de la Iglesia Católica y de la Iglesia Asiria de Oriente. En la Iglesia Católica, es el obispo quien puede autorizar un matrimonio entre un católico y un no cristiano; por otro lado, en la Iglesia Asiria de Oriente, no se puede otorgar tal permiso.

19 En la Iglesia latina se cree que los esposos, ministros de la gracia de Cristo, se conceden mutuamente el sacramento del matrimonio expresando su consentimiento ante la Iglesia. En la Iglesia Asiria de Oriente, según la tradición oriental, el rito litúrgico del matrimonio requiere la presencia del sacerdote, la copa de bendición y la cruz como “intermediarios” necesarios para la validez del rito.

palabras del Señor: “Así que ya no son dos, sino una sola carne. ¡Que el hombre no separe, pues, lo que Dios ha unido!” (Mt 19, 6).

Participando del amor creador de Dios, el matrimonio está ordenado a la generación y educación de la descendencia (cf. Gn 1, 27-28). En nuestro tiempo y en nuestro mundo, a menudo ajenos e incluso hostiles a la fe, las familias creyentes son de suma importancia como centros de fe viva y radiante. Es dentro de la familia donde los padres son de palabra y ejemplo los primeros heraldos de la fe para sus hijos. Deben apoyar a sus hijos en la vocación propia de cada uno, alentando con especial atención cualquier vocación religiosa. Los cónyuges que no pueden tener hijos también pueden tener una vida matrimonial significativa, tanto humana como cristiana. Su matrimonio puede irradiar la fecundidad de la caridad y el sacrificio, a la vez entre ellos y hacia los otros.

VIDA RELIGIOSA

Desde los primeros siglos, la vida religiosa se desarrolló en la tradición de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente como un carisma especial y un modo de testimonio cristiano. La vocación a la vida religiosa fue considerada un don especial del Espíritu Santo para la santificación y el enriquecimiento de la Iglesia²⁰. Varias cuestiones espirituales o eclesiales estaban específicamente vinculadas a la vida religiosa, tales como la vida en el desierto (cf. Mc 1, 12-13), la imitación radical de Jesucristo (cf. Mc 10, 17-31) y el seguimiento del ejemplo de las primeras comunidades cristianas (cf. Hch 2, 42-47).

En las dos tradiciones se han desarrollado diferentes formas de vida religiosa. En la Iglesia Católica, los sucesivos periodos de fundación y reforma han contribuido repetidamente a la

20 La admisión litúrgica a la vida monástica ha sido clasificada por el Patriarca Mar Timoteo II entre los “Razeh” o “Santos Misterios”. En la práctica litúrgica actual de la Iglesia Asiria Oriental, según la lista de “Razeh” o “Santos Misterios” de Mar Abdisho, la admisión a la vida monástica es un rito litúrgico no considerado un sacramento. Asimismo, en la tradición católica, la consagración de las vírgenes y el ritual de la profesión religiosa se encuentran entre los sacramentales.

renovación y diversificación internas de la vida religiosa. En la Iglesia Asiria de Oriente, la vida religiosa se extendió a finales del siglo III o principios del IV y floreció durante muchos siglos²¹. Sin embargo, a fines del siglo XIV, disminuyó rápidamente y desapareció casi por completo, principalmente debido a las dramáticas circunstancias sociales y políticas²².

VI. RECONCILIACIÓN, UNCIÓN DE LOS ENFERMOS Y FUNERALES

RECONCILIACIÓN

En la Sagrada Escritura se dice que el corazón de Dios no es como el corazón de los hombres y no le gusta destruir (cf. Os 11, 8-11). No quiere la muerte de los malvados, sino que se aparten de sus malos caminos y vivan (cf. Ez 18, 23). Jesús es la representación plena de la misericordia de Dios, como él mismo dijo: “No son los sanos los que necesitan médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores para que se conviertan” (Lc 5, 32). Finalmente, dio su vida y derramó su sangre para el perdón de los pecados (cf. Mt 26, 28). En comunión con su propia misión, Cristo dio a los apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados (cf. Mt 16, 19; Mt 18, 18; Jn 20, 22). En virtud de este mandato y autorización, los pecados pueden ser perdonados por el ministerio de la Iglesia, incluso después del bautismo. Este ministerio de reconciliación ha sido confiado a obispos y sacerdotes. Han recibido la facultad de absolver mediante un acto sacramental de absolución y reconciliación.

La administración del sacramento de la reconciliación está presente tanto en la tradición litúrgica de la Iglesia Católica como en la de la Iglesia Asiria de Oriente. Los elementos constitutivos

21 En la antigüedad, la Iglesia Asiria en Oriente conocía solo un tipo de “proto-monaquismo” conocido como Bnay / Bnath Qyama, o “Hijos / Hijas de la Alianza”. Esta antigua forma de vida religiosa permitió a hombres y mujeres vivir una vida consagrada en sus hogares y dentro de la comunidad de fieles. Es anterior al monaquismo formal instituido por San Antonio de Egipto y es el observado por San Efrén y Afraates el Sabio persa.

22 En los últimos años se han hecho intentos para revivir la vida monástica en la Iglesia Asiria Oriental en Irak, India y Estados Unidos.

de esta reconciliación son el arrepentimiento, la confesión, la penitencia, la absolución y la conversión (cf. Mt 3, 8). Se han desarrollado diferentes prácticas en las dos tradiciones litúrgicas para la administración del sacramento de la reconciliación y dan prioridad al carácter privado o al carácter común de la reconciliación. La confesión colectiva de los pecados y la proclamación del perdón por el ministro, durante la celebración del Sagrado Qurbán o la Sagrada Eucaristía, conservan una importancia penitencial particular en ambas tradiciones litúrgicas. De hecho, la conversión y la reconciliación cristianas encuentran su fuente y su alimento en la Eucaristía. La práctica de la confesión personal y la absolución existe tanto en la Iglesia Católica como en la Iglesia Asiria de Oriente, al menos por pecados graves. En la Iglesia Católica, la práctica "privada" de la penitencia favoreció la asistencia regular al sacramento de la confesión personal. Aunque menos habitual y menos frecuente, la Iglesia Asiria de Oriente también practica la confesión personal y los pecadores pueden solicitarla en cualquier momento²³.

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

La enfermedad y el sufrimiento siempre han formado parte de la realidad humana. En las Sagradas Escrituras, la enfermedad está asociada con el pecado humano y la confianza en Dios. Por un lado, todo sufrimiento en la tierra está asociado con el pecado de Adán (cf. Gn 3, 16-19; Rom 5). Por otra parte, es ante Dios donde los fieles lamentan sus enfermedades, y es de Dios, Maestro de la vida y de la muerte, donde imploran la curación. Se recomienda la oración por la curación en tiempos de enfermedad, así como el arrepentimiento por los pecados cometidos (cf. Si 38, 9-11)²⁴. Sorprendentemente, Jesucristo dio prioridad a la curación de los

23 La confesión privada se practicaba cada vez más en la Iglesia Caldea y en la Iglesia Siro-malabar, alineando así sus liturgias con la de la tradición latina.

24 La presencia salvadora de Dios no es parcial sino completa; tiende a restaurar la vida humana cuando está débil y herida. Según las Sagradas Escrituras, la curación del mal y del pecado se considera la curación más importante que una persona puede recibir de Dios (cf. Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26).

pecadores y los enfermos. Su compasión y la curación que trajo a todo tipo de dolencias se convirtieron en un signo resplandeciente de que el Reino de Dios estaba cerca (cf. Mt 11, 1-5). Ya durante su ministerio envió a sus discípulos con la misión de curar a los enfermos (cf. Lc 10, 9). Y después de su glorificación, les dio a los Apóstoles un mandato para continuar este ministerio de curación: “Id por todo el mundo, proclamad el Evangelio a todas las criaturas. El que crea y sea bautizado, será salvo... En mi nombre... sobre los enfermos pondrán las manos, y serán sanados” (Mc 16, 15-18; cf. St 5, 14-15).

Las tradiciones litúrgicas de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente prevén la unción de los enfermos. Esta unción debe ser administrada por un ministro ordenado, incluido un obispo o un sacerdote. La eficacia de esta unción se atribuye al poder sanador de Jesucristo y a la presencia del Espíritu Santo. Esto no solo lo indican las oraciones correspondientes, sino también el hecho de que el aceite debe ser bendecido por un ministro ordenado y que la unción va acompañada de la señal de la cruz. Estos elementos expresan el carácter sacramental de este rito de unción²⁵.

Como lo indican las oraciones litúrgicas de la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente²⁶, el efecto de esta unción es múltiple: sanación del cuerpo y del alma, santificación de la Iglesia y fortalecimiento de la persona. Los múltiples efectos de esta unción curativa los especifica el apóstol Santiago: “¿Está alguno de vosotros enfermo? Que llame a los ancianos de la Iglesia y que oren después de haberlo ungido con aceite en el nombre del Señor ...” (St 5, 14-15).

25 La unción de los enfermos no aparece en la lista de “Razeh” compuesta por Mar Abdisho (cf. nota 5). Sin embargo, en la tradición asiria los textos litúrgicos utilizados para la celebración de la unción de los enfermos, así como los textos doctrinales que explican su significado, presentan los mismos elementos que se considera que constituyen su carácter sacramental en la tradición católica.

26 Cfr. esta oración de la Iglesia de Oriente por la consagración del aceite para la unción de los enfermos: “Oh verdadero sanador cuya palabra está llena de todo bienestar, ayuda, cuidado y curación; Oh Señor, que tu gracia more en este aceite y que nos sostenga y nos sane de todas nuestras enfermedades, que nos alivie de dolores, tensiones y pruebas, que sea un remedio para nuestras heridas y lave nuestros sufrimientos, que encontremos allí la cura para nuestras enfermedades, ahora y siempre. Amén”.

FUNERALES

Las comunidades cristianas rezan por sus amados difuntos. Rezan a Dios para que les perdone sus pecados y los acoja con misericordia y generosidad en su Reino. Le imploran a Dios que los reciba con todos los justos en la fiesta del Cordero. Los recuerdan y rezan por su eterno descanso y alegría durante la Sagrada Eucaristía. También consideran estas oraciones como agradecimiento a Dios y un recordatorio para los vivos²⁷.

VII. CONCLUSIONES

La vida sacramental y la teología son multifacéticas por su propia naturaleza, pues constituyen una búsqueda de la comprensión del misterio de la fe en categorías humanas y de la celebración de esta fe en formas específicas de cada cultura y nación. Globalmente, la vida sacramental y la teología de la Iglesia Católica se desarrollaron en un contexto grecorromano. En cuanto a la Iglesia Asiria de Oriente, su vida sacramental se desarrolló en tierras que nunca fueron gobernadas por el Imperio Romano, ya fuera el Imperio Romano Occidental o el Imperio Bizantino. Se desarrolló en un contexto teológico predominantemente semítico y siríaco, muy cercano al contexto de las primitivas comunidades apostólicas.

Durante muchos siglos, debido a circunstancias históricas graves y en ocasiones muy dolorosas, la Iglesia de Oriente no pudo comunicarse de manera normal con el resto del cristianismo, ubicado en la zona grecorromana. Ciertos desarrollos posteriores en la teología y la práctica sacramental, adoptados gradualmente en el área grecorromana, no afectaron a la Iglesia asiria en Oriente. Permaneciendo, sin embargo, extremadamente fiel a sus propios orígenes apostólicos, esta última ha conservado

27 Como consecuencia de su significado litúrgico, espiritual y pastoral, los funerales litúrgicos han sido clasificados por el Patriarca Mar Timoteo II entre los "Razeh" o "Santos Misterios". Sin embargo, en la práctica litúrgica actual de la Iglesia Asiria Oriental, según la lista sacramental de Mar Abdisho, los funerales son un rito litúrgico que no se considera un sacramento.

y desarrollado su herencia sacramental, resultado del período apostólico. Esta herencia constituye una fuente y un testimonio únicos para toda la Iglesia.

Un enfoque global de la vida sacramental confirma, por tanto, que la vida cristiana, tanto en la Iglesia Católica como en la Iglesia Asiria de Oriente, está estructurada por una única realidad sacramental. Al celebrar los ritos sacramentales de acuerdo con diferentes tradiciones litúrgicas y culturales, ambos comparten en esencia la misma fe sacramental y la misma vida sacramental. Sus ritos sacramentales pueden, por tanto, considerarse como expresiones complementarias de una única realidad divina, que despliega su maravillosa riqueza en las diversas tradiciones eclesiales. Por tanto, el principio de unidad en la diversidad puede aplicarse no solo a la formulación de la doctrina, sino también a la celebración de la vida sacramental tanto en la Iglesia Católica como en la Iglesia Asiria Oriental.

En su *Declaración cristológica común* de 1994, la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente se declararon unidas "en la confesión de la misma fe en el Hijo de Dios que se hizo hombre para que los hombres puedan llegar a ser hijos de Dios por su gracia". Esta herencia común de fe ha sido recibida, mantenida, enseñada, confirmada y clarificada por el Espíritu Santo en ambas tradiciones, en particular a través de su respectiva herencia sacramental y litúrgica. Siendo los sacramentos *sacramentos de la fe*, la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente están ahora en condiciones de declararse unidas en la celebración de esta misma fe en el "Hijo de Dios que se hizo hombre para que podamos llegar a ser hijos de Dios por su gracia" dispensando el mismo misterio salvífico a través de sus tradiciones sacramentales y liturgias respectivas.

Para ser entera y completa, la comunión entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente presupone no solo la unanimidad sobre el contenido de la fe y la celebración de los sacramentos, sino también la constitución de la Iglesia, como se establece en la *Declaración cristológica* de 1994. En consecuencia, la *Declaración cristológica común* de 1994 y la presente *Declaración común sobre la vida sacramental* sientan las bases de la tercera fase de

nuestro diálogo teológico, a saber, la constitución de la Iglesia. Una vez finalizada, la tercera fase habrá completado el acuerdo sobre la fe, la vida sacramental y la constitución de la Iglesia, y se abrirá el camino para que la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente "celebren juntos la Eucaristía, que es el signo de comunión eclesial ya totalmente restaurada"²⁸.

24 de noviembre de 2017

Su Eminencia el Cardenal Kurt Koch

Presidente del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos

Copresidente

Su Beatitud Mar Meelis

Metropolitano de Australia, Nueva Zelanda y Libano

Copresidente

28 Esta "Declaración conjunta sobre la vida sacramental" y el entendimiento sacramental común de nuestras dos Iglesias no permiten la concelebración de los sacramentos y ritos de la Iglesia por parte de sus respectivos clérigos.

