

HERMENÉUTICA, ECLESIOLOGÍA, CONTEXTUALIDAD: CUESTIONES EMERGENTES EN EL PROCESO DE RECEPCIÓN DEL BEM

Nadie parece dudar ya que la publicación del BEM ha inaugurado una nueva etapa del movimiento ecuménico. Consiste en una fase guiada por la convicción de que los resultados de los diálogos doctrinales deben ser trasladados a la vida de las Iglesias, adquiriendo éstas el protagonismo, encargadas ahora de asumir y encarnar dichos diálogos. El documento de Lima constituye así un punto de inflexión que desvía la atención de los documentos a las Iglesias, para considerar cómo éstas valoran e incorporan a su vida los textos ecuménicos, cómo “reciben” dichos acuerdos, colocando así la recepción en el centro de atención.

La propia comisión doctrinal del CEI impulsaba este nuevo paso formulando cuatro cuestiones cuya respuesta debían remitir las Iglesias a “Fe y Constitución”¹. Pocos intuieron entonces el impacto que el proceso de recepción al que

¹ Las respuestas han sido publicadas por el CEI, bajo la dirección de Max Thurian, en seis volúmenes que fueron apareciendo sucesivamente: M. THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM (Official Responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” Text)*, 6 vol., Ginebra 1986-1988. En adelante nos referiremos a esta obra citando únicamente el volumen y la página.

condujo el texto iba a desplegar en la subsiguiente labor de “Fe y Constitución”, marcando las áreas fundamentales de trabajo de este organismo para el futuro, y determinando la orientación del movimiento ecuménico. Un proceso que, como el mismo G. Gassmann reconocía, proporciona un modelo del que se puede aprender mucho sobre la teoría y práctica de la recepción en el campo ecuménico.

Cuando en 1982 los más de cien teólogos reunidos en Lima votaron unánimemente transmitir a las Iglesias el BEM, se abría un proceso de recepción sin parangón en el movimiento ecuménico. Traducido a más de treinta lenguas, el documento ha sido estudiado por grupos teológicos privados, parroquias, Facultades de Teología, círculos ecuménicos, comisiones teológicas designadas por diferentes Iglesias, etc. Todo este proceso ha confluído en las respuestas que, tanto a nivel oficial como no oficial, ciento ochenta y seis Iglesias han remitido al CEI. Las más de 1.300 páginas de las respuestas oficiales que llegaron al CEI entre 1984 y 1989, muy diferentes tanto en el método de elaboración como en el contenido, hicieron su análisis extremadamente difícil². Para facilitar esta labor, “Fe y Constitución” creó el *BEM Steering Group*. Dicha comisión, encargada de evaluar las respuestas, organizó tres consultas, celebradas en Anecy (1986), Venecia (1987) y Turku (1988)³, en las que se trató de detectar las cuestiones que requerían una clarificación ulterior y discernir los temas que debían ser retomados en el trabajo posterior por la comisión doctrinal del CEI⁴. También las reuniones de la

² Más de la mitad de las Iglesias miembros del CEI respondían así a la llamada de Fe y Constitución. Pero el texto no sólo suscitó interés en el seno del CEI, también despertó la atención de Iglesias no miembros del CEI que, sintiéndose interpeladas por el documento, enviaron también sus respuestas oficiales. Así, catorce de las respuestas provienen de Iglesias no miembros del CEI. El documento interesó incluso a Iglesias que carecen de tradición sacramental, como es el caso de la “Sociedad de los Amigos” (cuáqueros), que también enviaron sus impresiones.

³ El resultado de dichas consultas no ha sido publicado. En este trabajo hemos empleado la documentación procedente de los archivos del CEI.

⁴ En 1991, “Fe y Constitución” publicó un Informe con los resultados de su análisis. Dividido en dos partes, el texto realiza una panorámica general de las reacciones de las Iglesias al documento, ofrece algunas aclaraciones y señala aquellas cuestiones que necesitan ser profundiza-

comisión “Fe y Constitución” celebradas con posterioridad a la de Lima, Stavanger (1985), Budapest (1989), Moshi (1993), han constituido un marco adecuado para reflexionar acerca de la experiencia de ese proceso de recepción y evaluar su impacto. Junto a las cuestiones de índole más sistemática el texto ha suscitado una serie de cuestiones de carácter hermenéutico y metodológico.

Aunque las respuestas oficiales no puedan identificarse sin más con una recepción que es mucho más amplia, constituyen no obstante un elemento decisivo, que no ha despertado sin embargo el interés que cabría esperar entre los teólogos. Es cierto que evaluar dicho proceso requiere un período amplio de tiempo que permita constatar en qué medida las Iglesias han aceptado el documento y lo han traducido a su vida. Pero mientras el documento de Lima ha sido objeto de numerosos estudios, no ha sucedido lo mismo con las respuestas de las Iglesias. Han transcurrido veinte años desde que los delegados de “Fe y Constitución” presentes en Lima suscribieron el texto y, aunque es cierto que las respuestas oficiales de las Iglesias no constituyen sino un paso, fundamental, pero un paso, dentro de un proceso de recepción más amplio que debe abarcar todas las instancias eclesiales, constituye sin duda una fuente inigualable de datos que no debe caer en el olvido.

En el presente artículo tratamos de realizar una aproximación al avance metodológico que ha supuesto el proceso de recepción del documento por parte de las Iglesias, y presentamos las cuestiones que en esa fase de recepción se han revelado como necesitadas de una mayor clarificación –la eclesiología, la relación entre Escritura y Tradición, y la relación Palabra-Sacramento– viendo cómo las ha abordado “Fe y Constitución” en su trabajo posterior.

das. En el presente estudio se ha empleado la traducción francesa: FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990 (Rapport sur le processus 'BEM' et les réactions des Églises)*, París 1993. Nos referiremos a la segunda parte del Informe (“Notes de clarification et questions à approfondir”) con la designación *Clarificaciones*.

I. LA RECEPCIÓN DEL BEM

I.I. La recepción de los diálogos doctrinales, una nueva preocupación en el ámbito del movimiento ecuménico

Olvidada durante tiempo, la noción de 'recepción' recobraba vigencia en la década de los setenta del pasado siglo de la mano de autores como A. Grillmeier, Y. Congar o H. J. Sieben⁵.

Sirviéndose de los estudios de la recepción del sistema jurídico romano por el sistema legal germánico, Grillmeier abordaba la categoría 'recepción' desde el ámbito teológico. En su estudio detectaba dos concepciones de la recepción vinculadas a dos comprensiones diferentes de la Iglesia, apuntando así hacia una interpretación eclesiológica de la recepción. El teólogo alemán intuía ya la trascendencia de esta categoría, contemplada desde el ángulo eclesiológico, para el diálogo ecuménico. Pero sería el dominico francés quien iba a desligar el concepto del ámbito exclusivamente jurídico favoreciendo su reconocimiento como una 'realidad eclesiológica' y facilitando su aplicación al campo ecuménico. Sus investigaciones superaron una comprensión de la recepción meramente exógena, ampliando lo que había sido una visión excesivamente estrecha. Su recorrido por la historia de los concilios desde el punto de vista de su recepción, sacaba este concepto de los estrechos límites de la canonística, abriéndolo a su realidad histórica y a su profundidad teológica. Ahondando en el análisis de Grillmeier, Congar constata cómo la visión de la recepción, que ha dominado durante el primer milenio y que fue recuperada en el ámbito católico por el Vaticano II, estaba estrechamente vinculada a una teología de la comunión y de las Iglesias locales, a una

⁵ A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 320-353; Y. CONGAR, «La 'réception' comme réalité ecclésiologique», en: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 500-514. [Trad. esp.: «La recepción como realidad eclesiológica», en: *Concilium* 77 (1972), 57-86]. Una bibliografía exhaustiva de las últimas décadas sobre la categoría de 'recepción' en relación con la eclesiológica puede consultarse en: A. ANTÓN, «La 'recepción' en la Iglesia y la eclesiológica», I y II, en: *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 437-469.

pneumatología a lo que debía unirse un sentido de la conciliaridad profunda de la Iglesia⁶.

En el ámbito ecuménico, la preocupación por la recepción brota paralela al creciente interés del CEI por la Iglesia primitiva, y estrechamente ligado a la idea de conciliaridad⁷. Diversos autores comienzan a relacionar la recepción con la unidad de la Iglesia, centrando la atención en la forma en que la primitiva Iglesia recibía los grandes concilios, preguntándose por su contribución para el ámbito ecuménico⁸. Así, de ser un asunto de canonistas, la recepción se convierte progresivamente en una cuestión que preocupa a teólogos dogmáticos y también a ecumenistas.

Tras la publicación del BEM aparecieron diferentes estudios sobre la recepción como apoyo al proceso de recepción que debía provocar el documento. Se mantenía en ellos la tendencia a subrayar aquellos modelos de recepción basados en la comprensión y la praxis del primer milenio, lo que se explica por esa eclesiología de comunión dominante en ellos, que conecta mucho mejor con la visión ecuménica de la recepción que otros modelos posteriores –como el de la Baja Edad Media o los del siglo XIX– excesivamente ligados a una imagen jerárquica de Iglesia que conlleva la reducción de la recepción a una categoría meramente jurídica⁹. Los procesos

⁶ *Ibid.*, 78. A esta comprensión, Congar opone la que ha dominado en occidente desde el siglo XI al Vaticano II, en la que la legitimidad de una decisión y la unanimidad se produce, no por vía de auténtica recepción, sino por vía de obediencia.

⁷ Subyace la convicción de que el concepto de ‘conciliaridad’ puede ayudar a las Iglesias a caminar hacia un verdadero concilio ecuménico. No han faltado autores que se han referido a la recepción del BEM como un concilio ecuménico. Cf. J. RUSSELL CHANDRAN, “IMC-WCC Merger, BEM; an Ecumenical Council?”, en: *The Ecumenical Review* 40 (1998) 424-431.

⁸ En la Asamblea de Nueva Delhi, el CEI impulsó un estudio de los sínodos y concilios de la Iglesia primitiva, guiados por la convicción de que prestar atención desde el punto de vista histórico y teológico a la Iglesia primitiva podía mostrar las raíces de los problemas que dividieron a las Iglesias. Dicho estudio cuajó en el Informe “Los concilios y el movimiento ecuménico”, publicado por “Fe y Constitución” en 1967.

⁹ Apoyándose en los estudios antes mencionados de Sieben, Grillmeier y, sobre todo, Congar y Tillard, dichos estudios parten de un ‘pro-

de recepción de la Iglesia antigua se convertía así en modelo para la recepción de los documentos ecuménicos, interpretada ahora como un paso hacia la *koinonía*.

Para A. Houtepen, cuando hablamos de 'recepción ecuménica', nos encontramos primariamente ante una categoría teológica y no canónica, que significa mucho más que la 'aceptación de' formulaciones teológicas o el 'acuerdo sobre' ellas. Supone el reconocimiento de las estructuras de comunión de los otros¹⁰. A. Kilmartin, por su parte, describe la recepción, en cuanto realidad eclesiológica, como "un proceso en el que los cuerpos eclesiales adoptan como propio un contenido espiritual o teológico originado fuera de sí mismo, apropiándose a la propia vida de fe"¹¹. Este proceso puede concluir en un acto formal jurídico de recepción a nivel oficial. Pero lo que para este autor resulta fundamental es que la recepción implica un proceso espiritual.

Una diferencia esencial se impone, sin embargo, entre la recepción de los concilios ecuménicos y la recepción de un texto como el BEM: mientras los participantes en un concilio ecuménico actúan como representantes oficiales de las Iglesias, con el encargo de tomar decisiones acerca de la fe, los autores del BEM actúan como responsables individualmente

ceso comunional' que responde a una eclesiología de comunión. La trasposición al ámbito ecuménico es clara: la recepción de los textos ecuménicos constituye un momento de comunión, que apunta hacia la plena unidad de la Iglesia que busca el ecumenismo. Los diálogos ecuménicos –dirá G. Gassmann– deben considerarse insertos en el contexto de la naturaleza dinámica del movimiento ecuménico, que lucha por hacer visible la unidad de la Iglesia de Cristo. En este sentido, la meta del diálogo no sería tanto recibir o ratificar documentos cuanto realizar y manifestar la unidad. El análisis de la recepción de los textos ecuménicos no debe perder de vista este horizonte más amplio de búsqueda de unidad. Bajo este punto de vista, los documentos ecuménicos caminan hacia su propia muerte. Cf. W. HENCE, "Reflections on ecumenical reception", en: A. FALCONNER (ed.), *Faith and Order in Moshi. The 1996 Commission Meeting*, Ginebra 1988, 79-85.91.

¹⁰ Cf. A. HOUTEPEN, "Reception, Tradition, Communion", en: M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Ginebra 1983, 149.

¹¹ E. KILMARTIN, "Reception in History: An Ecclesiological Phenomenon and its Significance", en: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1994), 36-37.

competentes y representativos de su tradición eclesial¹². Tillard insiste en la necesidad de tener en cuenta el 'cambio de contexto' que se produce cuando los procesos de recepción de los concilios de la Iglesia antigua son traducidos a la recepción de los documentos ecuménicos: mientras en los concilios nos hallamos ante decisiones adoptadas en el seno de la Iglesia indivisa –en un proceso que se desarrolla *ad intra* de la propia tradición–, en el caso de los acuerdos ecuménicos se trata de documentos elaborados por miembros de confesiones cristianas diversas que, normalmente, no se hallan en plena comunión¹³.

En un sugerente artículo, W. Lazareth se refería a las dificultades que plantea ese paso de esos acuerdos doctrinales a los pronunciamientos oficiales por parte de las Iglesias¹⁴. “Nos hemos trasladado simbólicamente de la cocina doctrinal al comedor jurídico” afirmaba. Este teólogo constataba hasta qué punto ‘el menú’ preparado por los cocineros profesionales resultaba difícil de digerir para unos comensales jerárquicos que se encuentran ante el reto de incorporar a sus comuniones diálogos bilaterales y multilaterales, en una situación que no puede menos de revelarse como paradójica: mientras algunas comuniones carecen de aparato doctrinal para adoptar determinaciones oficiales, las instancias jurídicas de otras no saben cómo integrar unos acuerdos doctrinales en cuya autoría participan teólogos pertenecientes a confesiones oficialmente anatematizadas o condenadas como heréticas o cismáticas. Esta compleja situación, interpretada por Lazareth como cambio y oportunidad, debe ser tenida en cuenta cuando se plantea la recepción de documentos ecuménicos. A. Birmelé apunta otra peculiaridad de la recepción de los documentos ecuménicos, y es el carácter provisional de estos textos. Refiriéndose al documento de Lima, este teólogo francés se lamenta de que esto no haya sido suficientemente tenido en cuenta por algunas Iglesias, que han interpretado el BEM como una confesión de

¹² Cf. A. KILMARTIN, o.c., 53.

¹³ Cf. J.-M. TILLARD, «Fondements écclesiologiques de la 'réception' oécuménique», en: *Toronto Journal of Theology* 3 (1987) 32.

¹⁴ W. LAZARETH, “Baptism, Eucharist and Ministry Update”, en: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 11-21.

fe, provocando con ello su rechazo¹⁵. Por último, otro de los obstáculos que surgieron en la recepción del BEM fue la variedad de formas de comunicación y de estructuras de comunión en las Iglesias, que planteaba la necesidad de un acuerdo común respecto al significado del concepto 'recepción' y hacía difícil valorar un mismo proceso en Iglesias cuyos procedimientos de toma de decisiones y de enseñanza autoritativa se revelaban enormemente diversos.

I.II. La recepción entendida como 'proceso espiritual'

La aplicación que diversos autores hacen de la recepción conciliar al ámbito ecuménico, produce en este contexto una evolución en la comprensión del término 'recepción' desde una 'recepción formal' hacia un 'proceso de recepción'¹⁶. El movimiento ecuménico asume así una comprensión amplia de la recepción, que había sido ya recuperada por Congar en su análisis histórico¹⁷. Ya el estudio del CEI realizado en 1967 contemplaba la recepción como un proceso amplio y abierto, que precede a la recepción formal y la

¹⁵ La constatación de la no identidad entre el BEM y los confesiones de fe propias ha hecho que algunas Iglesias no hayan aceptado el documento, olvidando que se trataba únicamente de evaluar ciertas convergencias y no de elaborar una nueva confesión de fe. Birmelé concluye: "En su fase actual, la recepción ecuménica exige una distinción entre los tipos de textos que deben ser recibidos, una forma de recepción que no es la de la recepción en su sentido clásico". A. BIRMELE, «La réception comme exigence œcuménique», en : J.-M. TILLARD - G. R. EVANS, *Communión et réunion : Mélanges*, Leuven 1995, 83.

¹⁶ Un análisis de dicho cambio en la comprensión de la recepción en el ámbito ecuménico puede consultarse en: L. GAITHER, *To receive a Text. Literary Reception Theory as a Key to Ecumenical Reception*, Nueva York 1997.

¹⁷ El dominico francés constataba cómo, aunque en muchas ocasiones la recepción se expresaba mediante decisiones explícitas, la historia daba también testimonio de cómo implicaba "un proceso más dilatado y complejo en que han intervenido la predicación (aspecto kerigmático), la espiritualidad y la elaboración teológica". Y. CONGAR, "La recepción como realidad eclesiológica", o.c., 61.

sigue. El prefacio del BEM recordaba de nuevo ese carácter procesual de la recepción ecuménica”¹⁸.

¿En qué ha consistido esa recepción que ha precedido, en el caso del BEM, a la recepción formal?

Las respuestas oficiales se han visto precedidas de un dilatado proceso de recepción mutua entre las Iglesias. De hecho, el texto del BEM presupone una larga historia de recepción que llevó a las Iglesias separadas al descubrimiento de que estaban preparadas para reflexionar juntas sobre los posibles pasos a dar hacia la unidad y proporcionar los recursos necesarios, humanos y financieros, para este propósito. Sin esta base de recepción mutua entre las Iglesias el documento no habría visto nunca la luz.

La escucha y el conocimiento de los otros, a la luz de la autoridad de la Escritura, ha ido abriendo un camino hasta posibilitar afirmaciones conjuntas. El proceso que preparó el terreno para la fase de recepción significó la mutua aceptación de los otros como interlocutores de pleno derecho, su reconocimiento como ‘comunidades cristianas’, y una relectura de la Escritura y de la propia tradición. Todo ello, junto con los contactos entre las Iglesias y sus miembros a varios niveles, supuso un giro en las relaciones, tanto entre las Iglesias como entre los cristianos, que generó una nueva comprensión de la identidad, tanto de la propia como de las otras Iglesias. La incorporación al movimiento ecuménico hizo a las Iglesias *de facto* diferentes de lo que hasta ese momento habían sido. Se había generado un elemento nuevo, fundamental en el proceso de recepción, al constituir la plataforma sobre la que Iglesias que estaban separadas podían transformar sus relaciones mutua, viéndose impulsadas a abrir bre-

¹⁸ Tal y como expresa el prefacio del BEM, la recepción es un proceso amplio que implica, no sólo las respuestas de las Iglesias, sino que abarca igualmente el culto y el testimonio como pasos de ese proceso. Esta superación de una recepción entendida como una mera eventual decisión oficial, sintoniza mejor con la comprensión de la recepción de tradiciones como la Reformada, en la que la recepción por parte de la autoridad eclesial juega un papel menor a favor de la recepción de toda la comunidad eclesial.

chas en las fronteras de sus propias tradiciones¹⁹. Podríamos así hablar de una 'recepción mutua' de las Iglesias como la condición previa para una posible recepción de los textos ecuménicos.

El dominico francés J.-M. Tillard ha insistido en esta recepción previa afirmando que "la 'recepción' ecuménica es únicamente posible si se inscribe en el contexto de la comunión ya existente". Esa comunión bautismal, fruto de la gracia de Dios, es la base común que, a su juicio, devuelve a la recepción toda su profundidad más allá de la comprensión puramente jurídica, y lo que permite que las iglesias locales interpreten la recepción en el marco de esa comunión imperfecta que ya existe²⁰.

Tras la publicación del texto, es de nuevo necesario que las Iglesias asuman un papel activo. Convencidos de la necesidad de que el documento fuera 'recibido' por las Iglesias, los miembros de Fe y Constitución tratan de favorecer ese proceso formulando cuatro cuestiones a las Iglesias –orientadas a un acto 'formal' de recepción– e invitando a las distintas confesiones a introducir cambios en la teología, el culto, la praxis, etc., de forma que la recepción conduzca a una trans-

¹⁹ U. KUHN, "Reception – An imperative and an Opportunity", en: M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Ginebra 1983, 170.

²⁰ J.- M. TILLARD, «Fondements écclesiologiques...», o.c., 37-39. Basándose en la afirmación de Tillard de que la recepción es posible sólo cuando previamente existen las bases de una comunión, W. HENCE afirma que el hecho de entrar en diálogo, incluso antes de llegar a acuerdo alguno, es ya un acto de recepción, en el que se reconoce a otra comunidad como hermana. Esa estrecha vinculación que media entre el acto mismo del diálogo y la recepción ha sido igualmente puesta de relieve por A. HOUTEPEN: "Diálogo y recepción están interrelacionados. Los diálogos favorecen la colaboración y el testimonio común entre las Iglesias, incluso antes de que se den respuestas oficiales a los informes sobre el diálogo. Cuando una Iglesia estudia esos documentos, comienza a tomar forma en su vida nuevas perspectivas sobre el interlocutor, nuevos conocimientos acerca de la dimensión de la fe y la vida cristiana ya compartidas con el interlocutor, que allanan el camino para relaciones ecuménicas más profundas entre las Iglesias". H. HOUTEPEN, "Reception, Tradition, Communion...", o.c., 154.

formación de las propias Iglesias como efecto del resultado de los diálogos.

I.III. Un nuevo avance metodológico

El avance en los diálogos doctrinales del movimiento ecuménico ha sido posible gracias a la incorporación de nuevas metodologías de trabajo, que han ido abriendo nuevos cauces desde los que afrontar las cuestiones que seguían dividiendo a las Iglesias.

Comprender la trascendencia del documento de Lima y de su proceso de recepción para el movimiento ecuménico exige situarlo en la evolución metodológica que Fe y Constitución ha desarrollado desde su asamblea inaugural de Lausanne (1927). Solo así podrá detectarse qué nuevos elementos metodológicos introduce lo que ya se conoce como 'proceso BEM'.

El texto de Lima pudo emerger gracias a lo que la conferencia de Montreal (1963) definió como "la Tradición del evangelio testimoniada en la Escritura, transmitida en y por la Iglesia mediante el poder del Espíritu Santo"²¹, un principio metodológico de retorno a las fuentes primarias, del que el BEM será su máximo exponente. Con ello se daba un paso adelante respecto a la metodología seguida con anterioridad por Fe y Constitución. La conferencia de Lund (1952) había significado ya un giro metodológico decisivo: el paso de una 'eclesiología comparativa' a la búsqueda de una 'aproximación cristológica'. En Lund quedó de manifiesto la insuficiencia del *método comparativo* que, desde sus inicios, había seguido Fe y Constitución, estableciéndose un nuevo método de trabajo²². Afloró la convicción de que no era posible proseguir

²¹ El texto corresponde al documento "Scripture, Tradition and Traditions", redactado en Montreal. Puede consultarse en: G. GASS-MANN (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, Ginebra 1993, 10-18.

²² Como declaraba la Conferencia de Lausanne (1927) el objetivo era lograr, tras siglos de división y enfrentamiento, un conocimiento mutuo, llegar a describir lo que unía y dividía a las Iglesias: "Nos reunimos para considerar aquello en lo que estamos de acuerdo y aquello en lo que discrepamos".

adelante únicamente yuxtaponiendo y comparando las diferencias doctrinales y las diferentes tradiciones eclesiológicas²³. El camino para superar el impasse a que se había llegado se orientaba hacia un tratamiento de la doctrina eclesiológica en estrecha relación con la cristología y la pneumatología. De ahí que en su capítulo II, titulado "Cristo y la Iglesia", no se buscaran acuerdos y desacuerdos, sino que se iniciara un estudio teológico de las enseñanzas bíblicas acerca de la relación de Cristo y la Iglesia. Se pasaba así de la confrontación mutua a la común orientación hacia la unidad en Cristo. El misterio de la unión de Cristo y su Iglesia se convertía ahora en centro del diálogo, iniciándose un proceso de búsqueda común, en el que las diferencias comenzaban a interpretarse a la luz de la común relación con Jesucristo. Lo que se ha conocido como el 'principio Lund' -actuar juntos en todas aquellas cuestiones en las que las profundas diferencias en las convicciones no obliguen a actuar separadamente- será una de las adquisiciones para futuros diálogos doctrinales. La II Asamblea General del CEI (Evanston, 1954) desarrolló las orientaciones de Lund, vinculando cristología y escatología.

La IV Conferencia Mundial, celebrada en Montreal, significará un nuevo giro, tanto en la historia de Fe y Constitución como en el de la teología ecuménica. El informe de la sección II, "Escritura, Tradición y tradiciones" resultará crucial. La superación de una *eclesiología comparativa* irá acompañada de la convicción de que sólo emergerán convergencias cuando las diferentes Iglesias realicen una descripción común de la fe apostólica, convicción que se traducirá en la puesta en marcha del proyecto "Hacia una expresión común

²³ El Informe final de Lund expresa: "Vemos con claridad que no será posible lograr un progreso efectivo en el camino hacia la unidad si nos limitamos a comparar nuestras diversas concepciones de la naturaleza de las Iglesias y las tradiciones en las cuales tales concepciones han sido incorporadas (...). Nos es necesario penetrar, atravesando nuestras divisiones, en una comprensión más rica y profunda del misterio de la unión, dada por Dios, de Cristo y de su Iglesia. Debemos comprender cada vez con mayor claridad que las historias separadas de nuestras Iglesias sólo alcanzan su plena significación cuando se las ve en la perspectiva de la acción de Dios con todo su pueblo". O.S. TOMKINS (ed.), *The Third World Conference of Faith and Order*, Londres 1953, 15.

de la fe apostólica hoy", estrechamente relacionado con el texto de Lima y con su recepción por las Iglesias.

Las cuatro décadas de trabajo de Fe y Constitución habían mostrado un grado suficiente de acuerdo en diferentes cuestiones teológicas como para preparar documentos de convergencia en vista a acuerdos y, eventualmente, consenso entre las Iglesias. El BEM constituye, hasta la fecha, el resultado más logrado.

Montreal marcó la subsiguiente búsqueda de unidad, que quedó orientada por los temas tratados y las conclusiones alcanzadas en dicha conferencia: la concepción de la Iglesia; la relación entre Escritura, Tradición y tradiciones; el ministerio de la Iglesia y los ministerios; el culto, el bautismo y la eucaristía. Significó igualmente el inicio, en el seno del CEI, de una fase de estudio de las cuestiones hermenéuticas, cuyo primer fruto fue la elaboración del Informe "El significado del problema hermenéutico para el movimiento ecuménico", que se presentaría a la reunión de la comisión celebrada en Bristol.

El inicio, tras la Asamblea de Upsala (1968) del estudio "Unidad de la Humanidad", significó una nueva perspectiva metodológica en la búsqueda de la unidad doctrinal, al situarla en el contexto de los grandes problemas de la humanidad²⁴. La Conferencia de Montreal había puesto ya de relieve la relación entre la unidad de la Iglesia y la unidad de la comunidad humana. Se trataba de una nueva metodología centrada en la experiencia, que hacía de ésta un sujeto válido de reflexión, a la vez que llamaba la atención sobre la interacción entre, por un lado, historia y tradición cristiana, y por otro la vida contemporánea. Junto a ello, ponía de relieve que la tarea teológica, lejos de ser únicamente el resultado académico de grupos selectos de teólogos y comisiones internacionales, tenía que ver con toda la Iglesia. De esta convicción se derivaba la conclusión de que la visión de la unidad de la Iglesia debía ser interpretada y articulada por una comunidad más amplia e inclusiva. Finalmente, supuso la toma de

²⁴ Cf. A. MATABOSCH, *La esperanza cristiana en un mundo en conflicto (la conferencia de Fe y Constitución de Bangalore, 1978)*, Vitoria 1979, 33.

conciencia del factor interdisciplinar, que descubría interrelacionados los diferentes programas y unidades de trabajo en un único proceso de búsqueda de unidad visible entre las Iglesias²⁵.

Metodológicamente, el texto de Lima buscaba ir más allá de las posiciones polarizadas del tiempo de las divisiones, tratando de superar un lenguaje polémico plagado de cargas emocionales. Siguiendo el criterio de Montreal, el texto se retrotrae a la herencia común tomando en consideración cómo esa fe común se encarna en los lenguajes diferentes y necesariamente parciales de las diferentes tradiciones. Ello ha sido valorado positivamente por las Iglesias que reconocían que los diálogos habían tendido hasta entonces a focalizarse excesivamente en los puntos de desacuerdo, impidiendo el avance en el diálogo. En sus respuestas advierten sin embargo del peligro de caer en el riesgo contrario, obviando las cuestiones pendientes²⁶.

Si el BEM significó la puesta en práctica de la metodología propuesta en la Conferencia de Montreal, su proceso de recepción ha implicado un nuevo avance metodológico, del que cabe destacar algunos elementos: a) la creación de un nuevo marco de diálogo entre las Iglesias; b) el descubrimiento de una nueva identidad eclesial; c) la importancia de la hermenéutica; d) la toma de conciencia de la contextualidad.

²⁵ En el período comprendido entre Montreal y Santiago de Compostela (1963-1993), la relación entre la Iglesia y la comunidad humana constituye una nueva y profunda perspectiva para la reflexión sobre la unidad de la Iglesia, abriendo a "Fe y Constitución" a nuevas cuestiones que implicaban un replanteamiento metodológico. Cf. G. GASSMANN, *Lausanne to Santiago de Compostela 1927-1993 (The Faith and Order World Conferences, and Issues and Results of the Working Period 1963-1993)*, Ginebra 1993, 20-22.

²⁶ Refiriéndose a la metodología empleada en la elaboración del texto, la *Presbyterian Church (USA)* valora que, en su parte eucarística, el texto "se enfoque hacia aquello en lo que estamos de acuerdo y es común, marcando con ello el tono para que la discusión empiece no por las diferencias históricas de una tradición o práctica particular, sino con la afirmación central de la eucaristía como don de Dios a su pueblo". Sin embargo, esta misma Iglesia advierte que deben resolverse aquellas cuestiones que todavía persisten (III, 196-198).

a. La creación de un nuevo marco de diálogo entre las Iglesias

El documento de Lima surgía en un momento en que las Iglesias buscaban nuevos caminos hacia la unidad. Uno de sus efectos fue que impulsó a las Iglesias en sus respuestas a comprometerse en un nuevo nivel, sentando las bases para el establecimiento de nuevas relaciones entre ellas. El texto generó, en primer lugar, un nuevo marco en el que las Iglesias podían reflexionar sobre las respuestas de las otras confesiones y sobre la suya propia²⁷. Varias respuestas reconocen explícitamente haberse enriquecido gracias a las aportaciones provenientes de otras tradiciones²⁸. Las Iglesias han hallado provechosos elementos eclesiales en otras comunidades que reconocen igualmente las convergencias teológicas del BEM. Pero su contribución iba más allá, al impulsar a las Iglesias a traducir esa nueva comprensión en unas relaciones renovadas entre ellas. El documento se ha convertido así en un estímulo y un medio en orden a promover encuentros intereclesiales. De hecho, una de las conclusiones de Budapest fue que el BEM no sólo había estimulado el diálogo y la discusión entre las Iglesias, sino que además les había permitido crecer juntas en su vida, culto y misión. En algunos casos, esto se ha traducido en conversaciones de unión.

²⁷ Son significativas las palabras de la *Presbyterian Church of Wales*: "Creemos que el texto es una considerable contribución que abre un camino a través de los prejuicios y sospechas que habían surgido entre diferentes interpretaciones de la eucaristía, capacitándonos para escuchar otras sensibilidades y analizar nuestros presupuestos históricos de una forma más crítica (...). Reconocemos que las Iglesias se han aproximado en la forma de celebrar la Cena del Señor, aceptando a la vez el valor y la riqueza de la diversidad litúrgica que habla de la necesidad de una mirada más crítica sobre los propios presupuestos históricos, y de la necesidad de superar el peligro de revivir las antiguas cuestiones y disputas históricas tratando de abrirse a lo que Dios dice por medio de los otros" (II, 169-170).

²⁸ Entre ellas, cabe reseñar la afirmación de la *Presbyterian Church (USA)*: "El BEM nos impulsa a aprender de otras tradiciones aspectos importantes sobre el misterio de la presencia divina en la eucaristía y en el culto" (III, 196). Así lo reconocía igualmente la *Church of Scotland*: "Su carácter internacional ha aportado una perspectiva nueva y más creativa a las controversias pasadas, que se habían desarrollado en unos términos nacionales más estrechos" (I, 88).

b. El descubrimiento de una nueva identidad eclesial

El proceso de recepción del BEM ha conducido a algunas Iglesias a reconsiderar su propia identidad. Fe y Constitución ha constatado cómo la invitación del documento había impulsado a las Iglesias a precisar su posición, abriéndose a la mentalidad y experiencias de los otros, renunciando a visiones estrechas y unilaterales y redescubriendo elementos olvidados de la propia tradición²⁹. Las cuestiones planteadas por Fe y Constitución en el texto han conducido a las Iglesias hacia una dinámica de revisión de las propias posiciones en cuestiones de fe y práctica, repensando sus puntos de vista a la luz de las respuestas de las otras Iglesias. Se sienten interpeladas a ir más allá de sus propios intereses y perspectivas, situándose por encima de todo aquello que no sea necesario para defender la verdad y que constituye un obstáculo para la comprensión mutua y la comunión³⁰. Recibiendo el BEM en su vida, las Iglesias entran en un proceso de transformación que ha dado como fruto una nueva autocomprensión eclesial. Podemos hablar así del nacimiento de una nueva identidad que conlleva una clara consecuencia eclesiológica: la identidad eclesial de cada Iglesia se entiende, no como un cuerpo autónomo, sino en diálogo con las otras Iglesias.

²⁹ Se cumplían así las expectativas que W. G. Rusch albergaba sobre la recepción en el ámbito ecuménico: no sólo se recibían por parte de las Iglesias los resultados del diálogo ecuménico doctrinal, también se había producido una transformación de las propias Iglesias como efecto de esos resultados. Cf. W. G. RUSCH, *Reception, an Ecumenical Opportunity*, Filadelfia 1988, 12. También Congar insiste en el carácter activo de la recepción, que implica una necesaria transformación del cuerpo receptor.

³⁰ En esa línea se expresa la *Presbyterian Church in Cameroon*: "Cada Iglesia será conducida a reconsiderar su práctica en aquellas áreas sugeridas por el texto y a mostrar cómo las características específicas de las diferentes prácticas pueden reformularse y modificarse hasta ser mutuamente aceptables" (I, 82). Una clara concreción de esta idea se refleja en la consideración de la *United Church of Christ (USA)* respecto a la reserva eucarística: "Nuestro estudio del documento indica una expresa buena voluntad entre nosotros de 'considerar las conciencias de nuestros hermanos y hermanas' disponiendo que todos los elementos sean consumidos. El hecho de hacer esto nos recuerda que la comida eucarística nos obliga a la solidaridad sacramental con todos los que celebran la santa comunión, incluso aunque no comprendamos cada aspecto de la misma" (II, 330).

c. La importancia de la hermenéutica

El análisis de las objeciones y dificultades que han hallado las Iglesias a la hora de recibir en texto, apunta hacia la hermenéutica como una de las áreas que reclamaban una atención especial si se quiere seguir progresando hacia un consenso entre las Iglesias. La cuestión hermenéutica, que tras Bristol y Lovaina parecía haber quedado en un segundo plano, volvía a colocarse de nuevo en el centro de la agenda ecuménica. La concentración de esfuerzos en la elaboración del BEM no había sido un menosprecio de las cuestiones hermenéuticas. Más bien el documento de Lima surgía como resultado de la aplicación de los principios hermenéuticos formulados en Montreal a tres cuestiones clave para la unidad de la Iglesia —el bautismo, la eucaristía y los ministerios—. Pero la publicación del documento planteaba nuevas cuestiones que era necesario abordar. Se experimenta, en primer lugar, la necesidad de una reflexión hermenéutica sobre la naturaleza de los textos de convergencia, abiertos a diferentes lecturas e interpretaciones. Las respuestas han revelado que las Iglesias se han interrogado igualmente acerca de los criterios que permitan valorar y evaluar el documento y sus afirmaciones y acerca del significado y valor del mismo para la unidad de las Iglesias. En segundo lugar, ha puesto de manifiesto la necesidad de una lectura no confesional de los textos en orden a una correcta recepción de los mismos³¹. Un nuevo acercamiento en clave ecuménica a las cuestiones controvertidas, en el que cada Iglesia confirme las propias raíces confesionales dentro de la Iglesia una y arraigada en la tradición bíblica, dejándose a la vez cuestionar, constituye el único camino de avance hacia el consenso entre las Iglesias³². En

³¹ Destaca la reunión celebrada en Chicago en 1983, donde más de veinte Iglesias junto con teólogos de *Hyde Park Cluster of Theological Schools* se reunieron con la comisión de "Fe y Constitución" del Consejo Nacional de Iglesias, para discutir el proceso de recepción en las Iglesias de Estados Unidos, situando la recepción del BEM en un contexto ecuménico. Entre los objetivos de dicho encuentro estaba el mutuo enriquecimiento a través de la comunicación entre las Iglesias y la reflexión teológica sobre la naturaleza de la recepción. El *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) está dedicado monográficamente a este encuentro.

³² En este sentido, Tillard se opone a una recepción que tenga como fundamento lo que denomina como una 'unidad fácil' fundada en un

tercer lugar, ha mostrado que la recepción de un documento como el BEM, destinado a Iglesias de todas las regiones, conlleva un elemento de interculturalidad que condiciona fuertemente su recepción.

Aunque la conferencia de Montreal supuso un avance considerable al plantear la importancia de las cuestiones hermenéuticas, la recepción del BEM ha mostrado que sin embargo dejaba cuestiones abiertas que debían abordarse. Ello hizo que Fe y Constitución se planteara la necesidad de un estudio sobre hermenéutica que sirviera de marco para tratar las cuestiones hermenéuticas y metodológicas. El documento "Hacia una hermenéutica para una creciente koinonía", elaborado como respuesta a esta necesidad trataba, tomando como base el texto de Montreal "Escritura, Tradición y tradiciones", de avanzar estableciendo criterios que permitan identificar la diversidad de tradiciones y discernir la autenticidad de la fe en situaciones de conflicto cultural. El texto se orienta a la búsqueda de una criteriología común para la interpretación de la fe cristiana expresada en la Escritura, en los credos y confesiones de la Iglesia o en las posteriores articulaciones doctrinales de cada tradición.

La publicación en 1998 del documento "Un tesoro en vasijas de barro"³³ ha supuesto un nuevo paso adelante. En esta nueva fase, se ha dedicado especial atención a la hermenéutica implícita en el documento de Lima y a las cuestiones que se han planteado en el proceso de recepción³⁴. Al tiempo que constataba cómo se iba abriendo paso una nueva com-

denominador común de lo más pequeño posible, evitando toda llamada a la conversión: "En este tipo de unidad, cada grupo 'recibe' del documento ecuménico únicamente aquello que siempre ha proclamado. Y rehusa lo que le interpela, porque no responde a su tradición. En fin, 'se recibe' a sí mismo. La norma para la comunión no es la gran Tradición apostólica sino la tradición confesional (...). Se evita tomar en serio los elementos de verdad o de estructura que no se poseen y que la discusión ecuménica ha hecho emerger". J.-M. TILLARD, «Fondements écclesiologiques...», o.c., 35.

³³ P. BOUTENEFF – D. HELLER, *Interpreting Together. Essays in Hermeneutics*, Ginebra 2001, 128-133.

³⁴ En el encuentro celebrado en Lyon se realizaron dos estudios sobre la eucaristía y la hermenéutica, con el objetivo de detectar la hermenéutica subyacente. Los textos pueden consultarse en: *Ibid.*, 19-92.

prensión de la Iglesia como 'comunidad hermenéutica', Fe y Constitución experimenta la necesidad de examinar el modo en que las diferentes aproximaciones hermenéuticas han causado o perpetuado las divisiones y abrir nuevas vías a una nueva hermenéutica que permita releer la propia tradición con ojos críticos.

d. La toma de conciencia de la contextualidad

Han sido muy pocas las Iglesias del Tercer Mundo que han remitido su respuesta a Fe y Constitución³⁵, lo que indica que el proceso del BEM no ha penetrado suficientemente en todas las regiones del mundo. Se trata de un hecho de enorme relevancia, dado que actualmente dos tercios de las Iglesias miembros del CEI son Iglesias jóvenes del hemisferio sur. ¿Nos encontramos ante un mero desinterés por parte de estas Iglesias por las cuestiones ecuménicas o existen otros factores que dificultan la participación de estas Iglesias en el proceso de recepción del BEM?

Analizando este hecho en la reunión de Stavanger (1985), Fe y Constitución constataba que las prioridades de las Iglesias nuevas con frecuencia no coincidían con las de las Iglesias más antiguas, y percibía la dificultad de algunas Iglesias del continente africano en hacer que sus prioridades fueran escuchas a nivel mundial. Las Iglesias jóvenes de Asia, África y América Latina encuentran dificultades para relacionar la temática del BEM con los problemas económicos, sociales y políticas, y con las situaciones religiosas que dominan la vida en estas regiones. Las controversias en torno al bautismo, la eucaristía y los ministerios constituye un capítulo de la historia de las Iglesias de Europa cuya relevancia para su vida y acción difícilmente perciben esas Iglesias³⁶, que se refieren en ocasiones al BEM como una "marotte occidental".

³⁵ De las 186 Iglesias que responden, sólo 31 corresponden a Iglesias del Tercer Mundo.

³⁶ Ello ha hecho que muchas de esas Iglesias concentraran sus energías en las negociaciones de unión o en otros proyectos ecuménicos de carácter local, sintiéndose menos interesados en proyectos más amplios como el BEM.

Así, una de las cosas que, con más nitidez, ha revelado el proceso de recepción del BEM ha sido la toma de conciencia de la contextualidad, cuya consideración se ha revelado como imprescindible si se quiere que los documentos ecuménicos desciendan a la vida misma de las Iglesias e impregnen su práctica y sus enseñanzas. La recepción del BEM ha mostrado que los documentos ecuménicos están destinados a ser recibidos e interpretados por Iglesias que, no sólo pertenecen a tradiciones diferentes, sino que viven en contextos muy diversos, y que esa diversidad debe ser tenida en cuenta³⁷. Si las Iglesias del hemisferio sur viven unas preocupaciones e intereses muy diferentes a los de las Iglesias históricas de Europa, Norteamérica y Australia, este hecho debe ser tenido en cuenta en los diálogos doctrinales multilaterales, en orden a que los documentos sean expresión y recojan los intereses y necesidades de ambos grupos.

Ello implica prestar atención a una serie de factores. En primer lugar a los factores lingüísticos que, en el caso del BEM, han tenido que ver tanto con cuestiones más simples como los problemas que ha causado para algunas Iglesias la traducción del texto³⁸, como con el empleo de un lenguaje literal y fuertemente conceptual que hace difícil para las Iglesias jóvenes de África, Asia y América Latina penetrar en este

³⁷ El Informe final del encuentro de "Fe y Constitución" celebrado en Moshi (1996), reconocía la necesidad de tener en cuenta la contextualidad en la recepción: "Los textos, pero también el espíritu en el que los textos ecuménicos han sido escritos, son ofrecidos para la recepción y acción por las Iglesias. Hemos aprendido que tal recepción será desarrollada por los cristianos de diferentes contextos y regiones implicados en un proceso dinámico de construcción de la unidad y de comprensión mutua en y entre iglesias locales". A. FALCONER, *Faith and Order in Moshi (The Comisión Meeting)*, Ginebra 1998, 7-8.

³⁸ Refiriéndose a esta cuestión, E. Perret afirmaba dos años después de la publicación del BEM: "La toma en consideración del BEM, apenas se ha iniciado en varios lugares del mundo. Sólo aquellos que leen los lenguajes cuasioficiales del ecumenismo han podido unirse a este movimiento. Numerosas traducciones están todavía en curso o acaban de terminarse. El problema lingüístico constituye un preliminar que estamos tentados de no tener suficientemente en cuenta". E. PERRET, *La réception du document de convergence par les Églises réformées dans le monde*. Texto no publicado. Archivos del CEI, n. 2.5.127.

tipo de discurso teológico³⁹. Los propios miembros de Fe y Constitución han reconocido esta limitación. Son claras las palabras de M. Tanner: "No hemos sido suficientemente sensibles a las dificultades de traducción, o a problemas que plantea nuestro estilo 'occidental' de trabajo"⁴⁰.

En segundo lugar, plantea la pregunta por el significado de la diversidad contextual para los diálogos doctrinales. En la Asamblea de Budapest (1989), M. May hablaba de la llamada a un nuevo cambio que implicaba no tanto una ampliación de las cuestiones, cuanto un conocimiento más profundo de la diversidad cultural⁴¹. Tras esta afirmación latía el reconocimiento de que no se había tenido suficientemente en cuenta la relación entre la unidad visible de la Iglesia y la diversidad cultural. La difícil cuestión del discernimiento de los límites de la diversidad dentro de la unidad, exige ahora una fuerte sensibilidad contextual, que no sólo contemple las diferencias denominacionales, sino también las diversidades culturales⁴².

³⁹ W. G. Rusch advierte que ese riesgo se extiende igualmente a la cuestión de la recepción, que con demasiada frecuencia es vista como un ejercicio de los teólogos académicos del primer mundo. Este teólogo advierte que la recepción no debe convertirse en una propiedad exclusiva de las Iglesias de Europa y Norteamérica. Tomando como ejemplo la recepción en América Latina del Concilio Vaticano II mediante las Conferencias de Medellín y Puebla, concluye que la recepción ecuménica en el contexto del Tercer Mundo deberá incluir una participación activa del laicado, un reconocimiento profundo de las necesidades reales y una mayor comprensión y aprecio de las características de otras culturas diferentes a la europea y norteamericana. Cf. W. G. RUSCH, *Reception, an Ecumenical Opportunity*, 59-63.

⁴⁰ M. TANNER, "Towards a Statement to the Churches on Baptism, Eucharist and Ministry", en: T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989...*, o.c., 89.

⁴¹ Cf. M. A. MAY, *Response to Wolfhart Pannenberg's: "The future role of Faith and Order"*, en T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989...*, o.c., 231-236.

⁴² M. May expresaba: "Estamos llamados como cristianos a no hacer juicios sobre los límites de la diversidad, trascendiéndolos, sino a dejarnos transportar a un contexto en el que la diversidad confesional y cultural, de religiones y razas, sea reconocida, respetada, recibida de hecho como dones en orden a la reconstrucción de una vida y un testimonio más plenos". *Ibid.*, 234.

Por último, significa el replanteamiento de la hermenéutica que requiere la recepción de un texto cuyos destinatarios pertenecen a mundos culturales muy diversos. Se plantea así la pregunta por el contexto del que brota un documento, abriendo la posibilidad de que dicho texto pueda ser recibido en contextos confesionales, culturales y sociales diversos. Esta teóloga se orientaba hacia la construcción de un 'círculo hermenéutico' que implicara una reciprocidad entre el texto que brota del seno de Fe y Constitución y los diversos contextos en los que el documento debe ser 'recibido':

"¿Responderemos magisterialmente o como parteras? Respondiendo magisterialmente, corregiremos primariamente los errores de las Iglesias en su comprensión del texto, clarificando su sentido en referencia a lo que el texto significaba cuando fue escrito. Respondiendo como parteras podremos ayudar a que de la conversación nazca una nueva creación, en la que el texto pierda el contexto original renaciendo en nuevos contextos. En otras palabras, ¿proclamaremos el BEM como un texto completo y listo en sí mismo, o buscaremos las nuevas significaciones del texto que emergen a la luz en múltiples contextos?"⁴³.

Las respuestas oficiales de las Iglesias al BEM debían –a su juicio– interpelar a Fe y Constitución de la misma manera que el texto había interpelado a las Iglesias.

Como afirmaba hace ya algún tiempo E. Perret, el proceso de recepción del documento de Lima pone de manifiesto que estamos en los inicios de un ejercicio intercultural⁴⁴. No cabe duda que la recepción del BEM se ha convertido en una fuerte llamada a un mayor reconocimiento del significado de la diversidad contextual para los diálogos doctrinales. Se apunta así hacia un nuevo elemento a tener en cuenta: la relación entre la unidad visible de la Iglesia y la diversidad cultural. En este sentido, la comprensión de la recepción expresada en el BEM, como algo que abarca todos los niveles de la vida de las Iglesias y que debe traducirse en la praxis, ha permitido considerar la contextualidad y los factores

⁴³ *Ibid.*, 235.

⁴⁴ Cf. E. PERRET, «La réception du document de convergence...», o.c., 4.

denominados 'no teológicos' como elementos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de caminar hacia la meta de la unidad.

II. LO QUE REVELAN LAS RESPUESTAS: CUESTIONES SUSCITADAS POR LAS IGLESIAS

II.1. *La necesidad de abordar la cuestión eclesiológica*

En la primera reunión plenaria de la comisión Fe y Constitución celebrada tras el BEM (Stavanger, 1985) se señalaba ya la eclesiología como una de las cuestiones referentes a la recepción que debían ser abordadas de nuevo. A la luz de las convergencias expresadas en el BEM, los miembros de dicha comisión se preguntaban cómo articular una visión común de la naturaleza de la Iglesia que pueda incluir tales convergencias⁴⁵.

Tras la consulta de Anecy (1986) del *BEM Steering Group* concluía que, además de descubrir el grado de convergencia existente entre las Iglesias, era igualmente necesario clarificar aquellos puntos considerados en las respuestas como críticos. Así, se establecía como una de las tareas fundamentales de la consulta de Turku tratar de clarificar las cuestiones y comentarios críticos planteados en las respuestas de las Iglesias.

En la consulta de Venecia (1987) se reveló un dato importante: las respuestas enviadas por las Iglesias alumbraban un nuevo marco eclesiológico que obligaba a reexaminar el estatuto de Toronto. Manteniendo la convicción de que no se debía ir más allá de las afirmaciones de Toronto, que sostenían la *neutralidad eclesiológica* del CEI, era necesario tomar en consideración un nuevo elemento: las respuestas al BEM mostraban la lenta emergencia de una cierta eclesiología. Se trataba de un dato importante que abría el camino hacia un avance en el campo eclesiológico, que, por otra parte, se estaba revelando en las respuestas como uno de los ámbitos

⁴⁵ Los informes de Stavanger pueden consultarse en: T. BEST (ed.), *Faith and Renewal (Comisión Faith and Order. Stavanger 1985)*, Ginebra 1986.

que requerían una mayor profundización⁴⁶. La novedad estriba en que ahora no se trataba de una eclesiología que se pretendía imponer a las Iglesias desde fuera, sino de algo que brotaba de las mismas Iglesias⁴⁷. El propio G. Gassmann se refería a las respuestas oficiales de las Iglesias como la mejor fuente para determinar el *status quaestionis* de las cuestiones eclesiológicas/teológicas del movimiento ecuménico.

Como se apuntó en el desarrollo de las discusiones, el proceso del BEM no tuvo nunca la intención de elaborar una eclesiología del CEI, pero el hecho de que algunas Iglesias preguntasen acerca de la eclesiología subyacente al BEM, otorgaba la oportunidad de mostrar la eclesiología vigente antes de las divisiones, abriendo así el camino para una convergencia eclesiológica.

En Turku (1988) se detectaron aquellas áreas que, como se ponía de manifiesto en las respuestas –ya fuera por una petición explícita de las Iglesias o, porque se desprendía del mismo análisis de las respuestas– necesitaban una posterior clarificación. La naturaleza y los límites de la Iglesia constituía una de esas cuestiones⁴⁸.

⁴⁶ Muchas de las respuestas pedían que la eclesiología fuera una de las prioridades de la comisión "Fe y Constitución" en sus estudios futuros. En concreto, la relación entre el ministerio ordenado y el sacerdocio de todo el pueblo de Dios, la relación entre las dimensiones local y universal de la Iglesia o el magisterio autorizado y los procesos de adopción de decisiones fueron algunas de las cuestiones apuntadas que, a juicio de las Iglesias, debían ser retomadas. Cf. CONSEIL OÉCUMENIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, Eucharistie, Ministère (1982-1990)*..., o.c., 170-175.

⁴⁷ "Sugiero que debemos tratar el carácter eclesiológico de lo que estamos viviendo en relación con la discusión general sobre el estatuto de Toronto. No debemos ir más allá del límite al que algunas Iglesias no estarían dispuestas a seguirnos. Nadie quiere imponer una perspectiva determinada, una eclesiología particular, pero de las respuestas al BEM está emergiendo lentamente una eclesiología. Esta nueva percepción está brotando de las Iglesias, y no imponiéndose a las mismas (...). El estatuto de Toronto debe ser tenido en cuenta, y probablemente revisado". Documento no publicado. Archivos del CEI, 23.5.126

⁴⁸ La comprensión de las claves 'sacramento' y 'sacramentalidad', la relación entre palabra y sacramento, la eclesiología –naturaleza y límites de la Iglesia–, la relación entre Escritura y Tradición, los elementos esenciales de la doctrina apostólica y la recepción fueron las otras áreas

La reunión de Fe y Constitución de Budapest (1989) dedicaba una de las áreas de estudio a analizar las perspectivas eclesiológicas derivadas de lo que la comisión había denominado ya como 'proceso BEM'. El nuevo clima ecuménico que había propiciado la recepción del documento, posibilitando unas relaciones renovadas entre las Iglesias, llevó a Fe y Constitución a pedir que las Iglesias discernieran si y en qué medida consideraban el acontecimiento BEM como un camino hacia nuevos pasos para manifestar nuestra unidad en Cristo. Se llegó igualmente a la conclusión de la necesidad de emprender un estudio más amplio sobre eclesiología⁴⁹, que no sólo tomara en consideración el BEM y su proceso de recepción, sino que considerase igualmente, tanto los otros dos proyectos de estudio de la comisión –“Hacia una expresión común de la fe apostólica hoy” y “Unidad de la Iglesia y renovación de la comunidad humana”– como los trabajos realizados por Fe y Constitución en el campo eclesiológico a lo largo de su existencia –la ‘comunidad conciliar’, la visión de la unidad visible articulada de forma cada vez más precisa desde Nueva Delhi, la fe apostólica, etc.–. Dicho estudio debería integrar igualmente los frutos de los diálogos bilaterales y de otras discusiones ecuménicas. Entre las perspectivas sugeridas se habló de la necesidad de tener en cuenta una perspectiva trinitaria como un modelo de Iglesia que permitiera una correcta integración de unidad y diversidad.

En Budapest se intuye ya que el camino hacia una perspectiva ecuménica de la naturaleza y misión de la Iglesia puede proporcionar un buen marco para tratar algunas de las cuestiones planteadas en las respuestas al BEM –como la autoridad y las estructuras eclesiales de toma de decisiones–.

enumeradas por el *BEM Steering Group* como cuestiones no resueltas que requerían una nueva consideración por parte de “Fe y Constitución”.

⁴⁹ Esta necesidad de abordar de nuevo la eclesiología provenía igualmente del hecho de que las respuestas habían revelado que el texto de Lima contenía una eclesiología implícita, que presuponía una determinada visión de la Iglesia, y cuyos presupuestos debían explicitarse para poder ser discutidos, ya que eran cuestionados por algunas Iglesias que sentían que las convergencias del BEM se presentaban como un consenso basado en los presupuestos de esa eclesiología no explicitada. Cf. T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989 (The Commission Meeting at Budapest 1989)*, Ginebra 1990, 99.

El grupo que examinó las perspectivas eclesiológicas del texto de Lima empieza así a hablar de la necesidad de una 'eclesiología convergente'. La comisión constató que los tres principales estudios que FyC estaba desarrollando en ese momento –el BEM; la fe apostólica; la relación entre la unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana– carecían de un marco eclesiológico exhaustivo que proporcionara coherencia y facilitara la interrelación entre los elementos eclesiológicos que afloraban en los tres estudios.

Las respuestas de las Iglesias al BEM impulsaron así el inicio de un estudio eclesiológico denominado “Perspectivas ecuménicas sobre la naturaleza y misión de la Iglesia”⁵⁰ cuyo objetivo es crear un marco eclesiológico de integración de los diferentes estudios de Fe y Constitución. Su peculiaridad consiste en que no busca abordar elementos aislados o aspectos eclesiológicos concretos sino proporcionar una reflexión ecuménica exhaustiva sobre la Iglesia. A ese respecto, G. Gassmann precisaba que no se trataba de desarrollar una eclesiología sistemática ni una eclesiología ecuménica, sino de dar unas perspectivas ecuménicas eclesiológicas básicas que ayudasen a impulsar y enriquecer las eclesiologías de las diferentes tradiciones en orden a una mayor convergencia. Esta labor requería una atención especial a la relación entre esas perspectivas básicas y la aceptación de una legítima diversidad eclesiológica⁵¹. El informe del grupo sobre “Perspectivas ecuménicas en eclesiología” proponía que el estudio se concentrase en tratar el origen, la realidad presente y el futuro de la Iglesia, presentando una especial atención al carácter trinitario de la economía salvífica de Dios, a la búsqueda humana de la salvación y a la situación de la Iglesia en el mundo.

⁵⁰ Dicho estudio se ha orientado, desde la asamblea de Canberra y fundamentalmente en la Conferencia de Santiago de Compostela (1993), hacia la convergencia en torno al concepto de *koinonía* y a la eclesiología de comunión. La *koinonía* proporciona así un enfoque global que constituye un buen marco para caminar hacia la convergencia eclesiológica.

⁵¹ G. GASSMANN, “The Nature and Mission of the Church: Ecumenical Perspectives on Ecclesiology”, en: T. BEST (ed.), *Faith and Order 1984-1989 (The Commission Meeting at Budapest 1989)*..., o.c., 203.

Constatando que la reflexión eclesiológica entraña problemas metodológicos, se decide comenzar por una consulta sobre cuestiones metodológicas. Dicho estudio debía proceder empleando el método contextual y el de convergencias, explorando a través de ellos los datos y cuestiones eclesiológicas. El Informe "Perspectivas ecuménicas de la Iglesia" fue aprobado por unanimidad.

Fruto de este proceso, Fe y Constitución publicó en 1998 el documento "La naturaleza y el fin de la Iglesia"⁵². Más allá del interés que este texto presenta en sí mismo, es también importante porque se ha tomado el BEM como modelo para su elaboración. Así, formulado como un texto de convergencia, que busca expresar las convergencias en torno a la naturaleza y misión de la Iglesia y ubicar en esta perspectiva las áreas de desacuerdo, el documento es ofrecido a las Iglesias, facultades, comisiones, etc. para su estudio y reflexión. Al igual que hizo en el documento de Lima, la Comisión formula en el mismo texto cuatro cuestiones que sirvan para facilitar la fase de recepción del texto.

Hacia una convergencia eclesiológica en torno al concepto *koinonía*

Ya en Budapest (1989) se había sugerido la riqueza del concepto de *koinonía*, aunque advirtiendo que no debía convertirse en un único modelo de Iglesia que derivase hacia una eclesiología centrada en sí misma y recordando la necesidad de mantener la implicación de la Iglesia en el mundo. Así, cuando se propuso el inicio del estudio "La naturaleza y misión de la Iglesia: perspectivas ecuménicas en eclesiología" se hablaba ya de la posibilidad de emplear este concepto para elaborar un marco eclesiológico común⁵³.

⁵² COMMISSION FAITH AND ORDER, *The nature and purpose of the Church*, Ginebra 1998.

⁵³ G. Gassmann resumía las razones que llevaban a optar por este concepto: "Es capaz de integrar las diferentes imágenes bíblicas de la Iglesia y proporcionar un marco coherente para las cuestiones eclesiológicas principales como las bases trinitarias de la Iglesia, la continuidad y la unidad de la Iglesia en el espacio y en el tiempo, la calidad e inclusividad de la nueva comunidad en Cristo, las dimensiones local y universal de

Tras la Asamblea de Budapest y con vistas a la VII Asamblea del CEI (Canberra, 1991), Fe y Constitución elaboró un informe titulado "La unidad de la Iglesia como *koinonía*: don y vocación", en el que la noción de unidad se sustituyó por la de *koinonía*⁵⁴. Poco a poco se va perfilando en el concepto de *koinonía* una vía de acuerdo eclesiológico. Así, en la década de los noventa el tema de la *koinonía* estuvo en el centro, tanto de los trabajos de Fe y Constitución como de los diálogos bilaterales. Los esfuerzos por llegar a una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia parecen haber encontrado en este concepto un punto de convergencia que abre una vía de avance ecuménico. La elección de la *koinonía* como tema central de la última conferencia de Fe y Constitución (Santiago de Compostela, 1993) es quizás el signo más claro de la relevancia que esta visión de la Iglesia como *koinonía* ha adquirido en el ámbito ecuménico.

En 1994, la Comisión Permanente de Fe y Constitución, reunida en Crêt-Bérard formuló un nuevo programa de estudio para los próximos años denominado "La Iglesia como *koinonía*: un estudio ecuménico", que se nutriría de otros elementos que debían contribuir a desarrollar una comprensión común de la Iglesia como *koinonía*. Nuevas reuniones celebradas en Dublín (1994) y Barbados (1994) van perfilando el estudio sobre eclesiología. En Annency (1995) se redacta un texto preliminar que, siguiendo la triple estructura del texto de Canberra, tiene como objetivo ayudar a las Iglesias a apropiarse a un nivel más profundo de las afirmaciones del Informe de Canberra –principalmente la V Conferencia Mundial de Fe y Constitución– y abriendo nuevas perspectivas para el trabajo futuro. Se trataba del documento "La Iglesia como *koinonía*: un estudio ecuménico". El fruto final de dicho

la Iglesia, la relación entre la llamada de todo el pueblo de Dios y los ministerios ordenados, la autoridad y las estructuras de toma de decisiones, las 'notas' de la Iglesia, la Iglesia como comunidad misionera, la Iglesia como misterio y como signo e instrumento de Dios y la renovación de toda la humanidad y la unidad de la Iglesia". G. GASSMANN, *The Nature and Mission of the Church...*, o.c., 203.

⁵⁴ Tras ser discutido y enmendado, el texto fue aprobado por la Asamblea. Puede consultarse en: M. KINNAMON (ed.), *Sings of the Spirit (Official Report Seventh Assembly)*, Ginebra 1991, 172-174.

proceso será el documento "La naturaleza y el fin de la Iglesia" publicado por Fe y Constitución en 1998.

Este concepto se ha convertido así en un punto de convergencia eclesiológica que permite igualmente una formulación común de la unidad a la que aspiran las Iglesias, abriendo así una nueva vía para el avance ecuménico. M. Tanner se refería a él como un concepto 'prometedor' para el diálogo ecuménico doctrinal:

"La *koinonía* es cada vez más un tema central, tanto en los diálogos bilaterales como en la forma en que muchas Comuniones Mundiales se ven a sí mismas. Es el tema más prometedor de la teología ecuménica contemporánea, con resonancias de experiencia contemplativa y de relaciones humanas más próximas. Es el tema con más probabilidades de infundir nuevo aliento a la búsqueda de unidad visible"⁵⁵.

Se trata de un tema profundamente enraizado en todas las tradiciones cristianas. Presente siempre en la eclesiología ortodoxa, este concepto ha recobrado importancia en la teología católica a partir del Vaticano II, hallando igualmente fuerte resonancia en las Iglesias de la Reforma⁵⁶. Su incorporación al debate ecuménico se remonta a la III Asamblea del CEI (Nueva Delhi, 1961), en la que a instancias ortodoxas se amplió la base doctrinal del CEI, pasando a adquirir una formulación trinitaria. La eclesiología dejaba así de estar referida únicamente a la cristología, comenzando a entenderse bajo un ángulo trinitario. Esta nueva perspectiva, al centrarse en el Dios trinitario que en su mismo ser es *koinonía*, conducía hacia una eclesiología de comunión. La visión de la unidad formulada en Nueva Delhi hacía ya referencia a esta dimensión de la Iglesia como *koinonía* de personas viviendo en total fraternidad enraizada en la *koinonía* trinitaria.

¿Cuáles son las posibilidades de este concepto para la convergencia eclesiológica?

⁵⁵ M. TANNER, "Las tareas de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución en perspectiva de futuro", en: *Diálogo Ecuménico* 94-95 (1994) 230.

⁵⁶ Así lo demuestra al documento de la Comisión Mixta Luterano-Católica "Ante la unidad: modelos, formas y etapas de la comunión eclesial Luterano-Católica".

En primer lugar, ha permitido resaltar el carácter relacional de la Iglesia, situando la dimensión estructural en un segundo plano, poniendo de relieve el alcance existencial de la unidad de la Iglesia⁵⁷. Así lo ha expresado K. Raiser analizando las aportaciones de este concepto:

“Interpretar la Iglesia y su unidad en primer lugar como *koinonía*, o comunidad, desplaza la atención de sus particularidades en cuanto cuerpos estructurados hacia el carácter relacional de su vida. Las especificidades doctrinales de las Iglesias tienen un interés secundario; lo que más importa es la calidad de la fraternidad manifestada por la Iglesia en su vida comunitaria. La diversidad de los dones presentes en esta comunidad adquieren más importancia que su organización institucional”⁵⁸.

Dicha forma de concebir la unidad brota, como ya hemos dicho, al contemplar la unidad de la Iglesia desde una perspectiva trinitaria, centrada en la comunión de vida y amor que tiene lugar entre las personas divinas, que sitúa en primer lugar los aspectos personales y de relación. Esta idea fue también expresada por M. Tanner en el transcurso de la V Conferencia Mundial de Fe y Constitución:

“Los aspectos personales y de relación son más importantes que los aspectos institucionales y de organización. Claro, sin los aspectos institucionales, los aspectos personales y de relación se dificultan. Pero no podemos crecer en la unidad a menos que esa unidad sea resultado de un crecimiento en las relaciones personales a cada nivel de la vida de la Iglesia. Las actitudes personales y de relación son el tejido vivo de nuestra

⁵⁷ Así lo ha expresado claramente el actual secretario general del CEI: “Interpretar la Iglesia y su unidad en primer lugar como *koinonía*, o comunidad, desplaza la atención de sus particularidades en cuanto cuerpos estructurados hacia el carácter relacional de su vida. Las especificidades doctrinales de las Iglesias tienen un interés secundario; lo que más importa es la calidad de la fraternidad manifestada por la Iglesia en su vida comunitaria. La diversidad de los dones presentes en esta comunidad adquieren más importancia que su organización institucional”. K. RAISER, *Quelle Église pour demain?*, París 1998, 69.

⁵⁸ K. RAISER, *Quelle Église pour demain?*, París 1998, 69.

unidad y el signo de que nuestra unidad está enraizada en la propia vida de Dios que fluye en nosotros”⁵⁹.

Esta nueva orientación está permitiendo un giro en el movimiento ecuménico, que va desplazando su atención de lo institucional para centrarla en aspectos más relacionales de la vida de las Iglesias. Este giro se plasma en la nueva visión que el documento “Hacia un entendimiento y una visión comunes del CEI”⁶⁰ ofrecía de este organismo y del movimiento ecuménico, definiendo el CEI como “una comunidad de Iglesias” y poniendo de relieve que dicha comunidad *tiene* una estructura y una organización, pero no debe identificarse con esa estructura. El documento muestra así una comprensión relacional del CEI y del movimiento ecuménico, colocando la preocupación por su estructura y su perfil institucional dentro de un contexto más amplio y más propiamente teológico.

En segundo lugar, permite mantener un correcto equilibrio entre las dimensiones local y universal de la Iglesia, así como una correcta articulación entre la primacía y la sinodalidad.

En tercero, las diferencias de orden institucional, las diferentes formas de disciplina eclesial, de ministerio y de toma de decisiones, quedan integradas en una perspectiva más amplia, que permite afrontar la unidad desde el grado de comunión ya existente. En ese sentido, K. Raiser pone de manifiesto cómo, cuestiones doctrinales que han sido puntos de conflicto históricamente, pueden ser contemplados bajo una nueva perspectiva⁶¹.

Permite, por último, superar una comprensión estática de la unidad que la concibiera como un proceso cerrado y zanjado, apoyando una comprensión dinámica una unidad que va mucho más allá de lo institucional, que busca una auténtica comunión entre sus miembros. La unidad, así con-

⁵⁹ M. TANNER, “Las tareas de la Quinta Conferencia Mundial...”, o.c., 231.

⁶⁰ Se trata de una declaración aprobada por el Comité Central del CEI en septiembre de 1997. El texto presenta una visión general y un análisis de los desafíos contemporáneos con que se enfrentan las Iglesias en el mundo y en sus relaciones mutuas.

⁶¹ Cf. K. RAISER, *Quelle Église pour demain?*, 69.

cebida, no termina con los acuerdos institucionales de unión, sino que busca una auténtica comunión entre sus miembros.

II.II. La necesidad de clarificar la relación entre Escritura y Tradición

La relación entre Escritura y Tradición ha sido una de las cuestiones que más han ocupado la atención de las Iglesias procedentes de la Reforma en sus respuestas al documento. Se trata de una cuestión cuya clarificación es importante porque la aceptación del contenido del documento sólo puede darse en la medida en que se acepten las bases metodológicas que han orientado la elaboración del texto, en las que la forma de entender la relación entre Escritura y Tradición ha tenido un peso importante⁶².

a. La recepción de Montreal (1963): una tarea todavía pendiente

La IV Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Montreal, 1963) había tratado de superar la antigua controversia de la relación entre Escritura y Tradición. El documento "Escritura, Tradición y tradiciones" buscó ya superar la tensión entre dos aproximaciones diferentes a la Escritura y su autoridad en la doctrina y vida de la Iglesia⁶³. La distinción que realizaba entre "el Evangelio mismo, transmitido de generación en generación en y por la Iglesia, Cristo mismo presente en la vida de la Iglesia", y las diferentes tradiciones interpretadas como "una diversidad de formas de expresión y lo que podemos llamar tradiciones confesionales", así como la afirmación de que la Escritura y la Tradición, así entendida, son fuentes complementarias de la revelación de Dios, serían decisivas para abrir nuevos cauces de avance en el diálogo doctrinal. De hecho, el documento de Lima arraiga en esta

⁶² La valoración que hacen las Iglesias de las afirmaciones eucarísticas del BEM está estrechamente relacionada con la forma en que cada Iglesia entiende la relación entre Escritura y Tradición.

⁶³ Mientras unos enfatizaban el *sola scriptura*, otros insistían en una mutua relación entre Escritura y Tradición.

conferencia, tratándose de un texto “basado en la Palabra de Dios, tal y como está contenida en la Escritura y como ha sido interpretada en la comunión de la Iglesia en todo tiempo y lugar”, construido sobre el criterio de la vuelta a la Tradición común de los primeros siglos. El BEM, desde un punto de vista metodológico, significaba así la puesta en práctica del criterio hermenéutico de Montreal. Pero la forma en que el documento planteaba la relación entre Escritura y Tradición constituía una obstáculo para una gran mayoría de las Iglesias Protestantes que, en algunos casos, han llegado a condicionar la aprobación del documento a una revisión de esta cuestión⁶⁴. La integración del principio de la *sola scriptura* con los conceptos ‘Tradición’ y ‘tradiciones’ es percibido como problemático por estas Iglesias, que piden a Fe y Constitución una mayor clarificación⁶⁵. Sus consideraciones revelan sin embargo que tampoco en el seno de la Reforma se ha llegado a un consenso en una cuestión que está siendo replanteada. Una dificultad se añade por el hecho de que el principio de la *sola scriptura* no sólo constituye uno de los ejes de la tradición Protestante, es también uno de los pilares sobre los que se ha configurado la ‘identidad’ de estas Iglesias. Ello hace que cualquier cesión en ese punto sea fácilmente vista como un riesgo de pérdida de la propia identidad. La oposición que, en este punto, ha despertado el texto parece apuntar a una falta de recepción plena del texto de Montreal “Escritura, Tradición y tradiciones” entre las Iglesias de la Reforma.

Un análisis de las consideraciones de estas Iglesias al texto lleva a concluir que, en el seno de la Reforma, se dan diferentes formas de valorar la Tradición y de entender la

⁶⁴ *Reformed Church in Hungary; Reformed Church of France; Reformed Church of Alsace and Lorraine.*

⁶⁵ Junto a las respuestas oficiales, han sido numerosas las voces de teólogos reformados, fundamentalmente de ámbito francés, que se han expresado en el mismo sentido: Así, P. Buehler afirma: “La relación entre la Biblia y la Tradición no se articula en ningún momento con claridad, lo que suscita, para nosotros los protestantes, el problema del principio escriturario”. P. BUEHLER, «Baptême, Eucharistie, Ministère. Un point de vue critique», en: *Études Théologiques et Religieuses* 4 (1984) 529.

relación que media entre Escritura y Tradición⁶⁶. Varias de las respuestas rechazan la insinuación que creen encontrar en el documento de Lima de que la Tradición es indispensable para comprender correctamente la Escritura⁶⁷. Un segundo grupo de respuestas se limitan a pedir una clarificación de la relación Escritura-Tradición⁶⁸. Otras respuestas, por último, se sitúan en la óptica de Montreal, acogiendo la puesta en práctica de la clave hermenéutica formulada en Montreal⁶⁹.

Las Iglesias Protestantes han puesto así de relieve que el problema hermenéutico de la relación entre Escritura y Tradición sigue siendo una cuestión ecuménica pendiente⁷⁰, cuya resolución es necesaria, dado que la valoración que hacen de las afirmaciones del documento está en estrecha dependencia de la forma en que cada Iglesia interpreta la relación entre Escritura y Tradición⁷¹. Mientras unas Iglesias

⁶⁶ Analizando las respuestas, "Fe y Constitución" llega a detectar hasta seis formas diferentes de relacionar esos tres elementos -Escritura, Tradición, tradiciones- y de describir la función de la autoridad de la Escritura en el proceso de la Tradición y en relación con las tradiciones. *Clarificaciones...*, 154-157.

⁶⁷ La *Reformed Church of France* manifiesta no poder aceptar la Tradición como la interpretación autoritativa del mensaje bíblico, sometiendo la recepción del texto a la aclaración de esta cuestión (III, 163). La *Reformed Church in Hungary* afirma: "En modo alguno podemos prescindir del hecho de que la Palabra viva de Dios, hecha carne en Jesucristo, escrita en las Escrituras y explicada por el Espíritu (Jn. 14, 26) está sobre todas las tradiciones eclesiales y es el criterio en todo tiempo" (V, 163). Igualmente negativa es la postura de la *Presbyterian Church of Ireland*, que descalifica el planteamiento del BEM afirmando tajantemente: "En otras palabras, la Tradición no queda subordinada a la Escritura sino que tiende en muchos casos a ser la norma" (III, 214).

⁶⁸ Entre ellas se encuentra la *Presbyterian Church in Canada*, que considera que en el documento no está clara la cuestión de la relación Escritura y/o Tradición. (II, 153).

⁶⁹ Tal es el caso de la *Church of Scotland*, que afirma que "el documento ha evidenciado que heredamos dos tipos de tradición, una especial Reformada, y una general católica. Para algunos de nosotros, se trata de un descubrimiento nuevo, bien sea acogido o rechazado" (I, 98).

⁷⁰ Así lo ha corroborado "Fe y Constitución", al considerarla como una de las tres cuestiones que es necesario profundizar. Cf. *Clarificaciones...*, o.c., 154.

⁷¹ Especialmente la respuesta a la primera cuestión formulada por "Fe y Constitución" en el texto -"¿Hasta qué punto vuestra Iglesia puede

argumentan en su valoración del BEM desde la óptica exclusiva de la autoridad normativa de la Escritura, juzgando desde ahí las afirmaciones eucarísticas, otras atribuyen un peso mayor a la propia tradición Reformada⁷². Esta disparidad de lecturas no hace sino mostrar la necesidad de establecer algunos criterios que permitan clarificar la relación existente entre Escritura, Tradición y tradiciones, posibilitando el avance hacia una orientación hermenéutica común, facilitando así la recepción del documento⁷³.

El ecumenista D. Heller considera vital que el mundo protestante clarifique su actitud hacia la Tradición. A su juicio, se impone una clara necesidad de un trabajo hermenéutico que ayude a dirimir esta cuestión, pues si bien es cierto que las diferencias se basan en interpretaciones diversas de la Escritura, no cabe duda que el problema reside en el papel de la tradición⁷⁴.

Si un análisis más profundo del texto de Montreal revela que la relación entre la Escritura, la Tradición y las tradiciones no fue planteada con suficiente claridad⁷⁵ –de ahí su reemergencia–, tampoco parece que el BEM haya logrado clarificar esta cuestión, planteando en el ámbito de la Reforma un debate que, sin embargo, puede ayudar a su clarificación. En la reunión de Turku (1988), el *BEM Steering Group* ponía de relieve que, más allá de la distinción entre Escritura, Tradición y tradiciones, el problema se situaba en su interrelación. Consideraban que el BEM había significado un paso adelante al dirigir la atención de las Iglesias hacia “la fe de la Iglesia a través de los siglos”, aunque las respuestas de las Iglesias

reconocer en el presente documento la fe de la Iglesia a través de los siglos?”-

⁷² *Reformed Church of Scotland* (I, 98); *Presbyterian Church in Canada* (II, 152).

⁷³ W. TABBERNEE, “BEM and Eucharist: a case study in Ecumenical Hermeneutics”, en: P. BOUTENEFF – D. HELLER, *Interpreting Together...*, o.c., 39.

⁷⁴ D. HELLER, “Convergences oecuméniques sur la doctrine eucharistique”, en: *Irenikon* 72 (1999) 559.

⁷⁵ Esta es la conclusión a la que llega el CEI, en su valoración de las respuestas oficiales al BEM. FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère, 1982-1990...*, o.c., 159.

hayan señalado la dificultad en determinar el contenido de dicha expresión⁷⁶.

En la valoración global que realiza el CEI al proceso del BEM constata cómo la afirmación de la autoridad de la Escritura es una base común a todas las respuestas, situándose el punto de divergencia en la forma de describir la función de esta autoridad en el proceso de la Tradición y en relación con otras tradiciones⁷⁷.

El avance en esta cuestión requiere una consideración sobre la forma en que la Escritura es recibida e interpretada en el seno de la Iglesia. En la consulta de Venecia (1987), A. Blancy afrontaba este problema, recordando la posible triple aproximación a la Escritura⁷⁸: 1) una relación que pasa por la tradición ininterrumpida de la Iglesia, la lectura en Iglesia de la Escritura, ligada a una interpretación autorizada, principalmente magisterial y que se expresa en las confesiones de fe formuladas en el Credo y los Catecismos⁷⁹; 2) una segunda aproximación, realizada extraeclesialmente, con pretensión de ser 'científica' y cuya aportación al diálogo ecuménico, más allá de sus limitaciones, estaría en ser una aproximación liberada de interpretaciones interesadas, de condicionamientos históricos; 3) por último, la aproximación que ha sido característica en el Protestantismo: la lectura personal del creyente situándose él sólo frente al mensaje de la revelación. La cuestión –recuerda Blancy– no es tanto elegir una de las tres lecturas, cuanto considerar el peso que cada una otorga al texto y a su interpretación, al entonces y al ahora, al aspecto objetivo del texto en sí y al aspecto subjetivo de su significado para mí, a la relación entre la realidad primera y su actualización presente, entre la Escritura como tal y su lectura en relación con las circunstancias presentes. Para el teó-

⁷⁶ Texto no publicado. Archivos del CEI n. 23.5.127.

⁷⁷ Cf. *Clarificaciones...*, o.c., 154-155.

⁷⁸ Consideraciones realizadas en la consulta de Venecia (1987). Texto no publicado. Archivos del CEI n. 23.5.127.

⁷⁹ Recuerda A. Blancy que las Iglesias de la Reforma no rechazan la necesidad de dicha Tradición, puesto que ellas mismas reconocen los concilios y se adhieren a sus propias confesiones de fe, sino la infalibilidad. De hecho, hoy podemos hablar de un acuerdo en el ámbito ecuménico acerca del lugar privilegiado que se atribuye a la Tradición de los primeros siglos, a los Credos, a los escritos de los Padres, etc.

logo francés miembro del grupo de Dombes, el BEM practica ampliamente el primer tipo de lectura, pero lo hace teniendo igualmente en cuenta el carácter histórico de las instancias de lectura y la necesaria actualización de su mensaje, no sólo el *pro me* y el *pro nobis* sino también el *pro mundi vita*.

Por otra parte, como recuerda M. Thurian, la tradición Reformada no debe olvidar que la comprensión de la autoridad suprema de la Escritura, en una Tradición explicativa de la Iglesia, expresada en el BEM, se encuentra en sintonía con una de las grandes intuiciones de los reformadores, especialmente de Calvino, que mostraron un gran respeto por la Tradición de los primeros siglos de la Iglesia⁸⁰. De hecho, todas las Iglesias que responden al texto profesan las confesiones de fe de los primeros siglos, a las que muchas Iglesias añaden sus propias confesiones denominacionales. Es igualmente necesario que las Iglesias surgidas de la Reforma avancen, como lo sugiere la *Church of Scotland*, hacia el reconocimiento de una tradición Reformada⁸¹.

b. Hacia una comprensión dinámica de la Tradición

Refiriéndose a la metodología empleada en el BEM, M. Thurian negaba que el objetivo fuera “una restauración irénica de lo que una vez fuimos”. El teólogo francés proponía un concepto dinámico y abierto de Tradición, concebida del siguiente modo:

“no como la autoridad de un documento sagrado o caído del cielo, sino como la autoridad de la Palabra constantemente recibida de nuevo por la comunidad de la Iglesia universal leída y releída a través de los siglos, explicada y aplicada por esa comunidad viva de cristianos”⁸².

Esta comprensión dinámica de la Tradición posibilita la pregunta por el significado hermenéutico de los diferentes

⁸⁰ M. THURIAN, «Le ministère et l'ecclesiologie selon le BEM», en: *Positions Luthériennes* 4 (1984) 284.

⁸¹ Cf. I, 98

⁸² Citado en: T. BEST (ed.), *Faith and Renewal...*, o.c., 79.

contextos para la interpretación de la autoridad de la Biblia⁸³. Al situarse en la óptica de una fe común que se encarna en lenguajes parciales y tradiciones diferentes se abre a partir de esta visión de la Tradición una vía de avance que aporta elementos válidos para clarificar la relación existente entre la Escritura, la Tradición y las tradiciones.

La respuesta de la *Church of Scotland* se orienta en ese sentido, cuando recoge la postura de un sector de su Iglesia que aboga por lo siguiente:

“no tratar la tradición como algo ya constituido con lo que confrontar el documento, sino como una sucesión dinámica de diferentes realizaciones históricas de la fe común dentro de un proceso que continúa hacia el futuro”⁸⁴.

Esta respuesta da igualmente cuenta de una de las críticas que varias de las Iglesias Reformadas dirigen al BEM: consideran que el texto mira excesivamente hacia el pasado⁸⁵.

W. Tabbernee recuerda la necesidad de mantener el principio hermenéutico de ‘continuidad y discontinuidad’ que permita percibir, por una parte, que no todas las expresiones

⁸³ Nos situaríamos de nuevo en una perspectiva contextual, donde no existen los textos sin sus contextos y en la que tanto el texto como su receptor están localizados en un contexto espacial y temporal que es preciso considerar y que puede definirse como multidimensional –incluyendo dimensiones socio-políticas, económicas, culturales, y personales tanto del pasado como del presente–.

⁸⁴ I, 98-99.

⁸⁵ “En lo que respecta a la tradición, el documento se orienta demasiado al pasado y muy poco hacia el futuro” (I, 99). Esta afirmación nos recuerda las dos visiones del ecumenismo que encontramos en diversas tradiciones: mientras las Iglesias de la Reforma se orientan más hacia un ecumenismo en el espacio, las Iglesias ortodoxas han aportado la perspectiva de la necesidad de un ecumenismo en el tiempo (la vuelta a un pasado común, unirnos en una tradición común). Esta segunda orientación encuentra resistencias entre las Iglesias de la tradición Reformada, que tienden a mirar más hacia el futuro. Un concepto dinámico de Tradición permitiría superar esta división aunando las dos orientaciones. Cf. G. of SASSIMA, “Hermeneutics: an instrument for an ecumenical reflection on the search for Church unity”, en: P. BOUTENEFTE - D. HELLER (eds.), *Interpreting Together*, Geneva 2001, 122-123.

de la fe son auténticamente 'apostólicas' –tendencia presente en el mundo de la Reforma, que ha subrayado la importancia de la discontinuidad como signo de una llamada a la Iglesia a volver a la auténtica fe apostólica– y que, por otra parte, recuerde la existencia de una fe apostólica significada en la continuidad de la fe cristiana tal y como se ha manifestado en formas diferentes en la vida de las diferentes Iglesias⁸⁶.

c. La existencia de una 'tradición ecuménica'

Junto a esa orientación dinámica de la Tradición, M. Thurian introducía el concepto de 'tradición ecuménica': "El fruto de una lectura común de la Escritura y de la gran Tradición interpretativa de la Palabra de Dios por las Iglesias puede ser correctamente denominada 'tradición ecuménica'⁸⁷. Y recordaba que lo que las Iglesias debían identificar en el documento era en qué medida reconocían en el texto de Lima esta 'tradición ecuménica'. A la luz de las respuestas los miembros de Fe y Constitución reconocían la necesidad de elaborar una hermenéutica ecuménica que incorporara dimensiones pedagógicas en orden a expresar con claridad a las Iglesias que no se hallan en diálogo únicamente con la Escritura y su propia tradición sino también con una 'tradición ecuménica'⁸⁸. En este sentido, han sido numerosas las consideraciones de diferentes teólogos recordando la necesidad de tomar en cuenta esa tradición ecuménica, evitando con ello una lectura puramente confesional del texto⁸⁹. En su análisis del BEM, las Iglesias están llamadas no a buscar en el texto su propia tradición sino la gran Tradición apostólica común⁹⁰.

⁸⁶ W. TABBERNEE, "BEM and Eucharist: A Case Study"..., o.c., 40.

⁸⁷ Esta tradición estaría formada por los documentos de las grandes Asambleas sobre los problemas de fe y culto. M. THURIAN, «Le ministère et l'écclésiologie... », o.c., 277.

⁸⁸ W. TABBERNEE, "BEM and Eucharist: A Case Study"..., o.c., 40.

⁸⁹ M. Thurian recuerda la necesidad de no tomar el documento como un espejo, en el que se busque encontrar el reflejo del propio rostro, sino de dejar que el documento cuestione la inmovilidad confesional. M. THURIAN, «Le ministère et l'écclésiologie... », o.c., 286-287.

⁹⁰ Ésa es la hermenéutica adecuada para un documento que ha sido elaborado con la metodología de la vuelta a la Tradición la Iglesia de

II.III. La relación entre Palabra y sacramento

La revitalización de la Cena en el mundo protestante, suscitada en gran medida por la recepción del BEM, no ha oscurecido lo que constituye un distintivo peculiar de estas Iglesias: la centralidad de la Palabra. Aunque se muestran favorables a revisar su práctica, introduciendo una celebración eucarística más frecuente, expresan igualmente el temor a otorgar demasiada importancia a la eucaristía, debilitando con ello la centralidad de la Palabra y la predicación, rompiendo así el equilibrio entre Palabra y sacramento a favor del sacramento⁹¹, y generando un desequilibrio orientado hacia lo que algunas respuestas definen como una comprensión 'católica'.

Varias Iglesias se manifiestan contrarias ante lo que consideran una subordinación de la predicación de la Palabra al Sacramento, o la atribución de una función meramente auxiliar⁹². Las respuestas del ámbito protestante enfatizan pues

los primeros siglos. Cf. J.-M. TILLARD, «Fondements ecclésiologiques...», o.c., 35.

⁹¹ Esta sospecha, viene reforzada por la inclinación que, en algún momento, se hace sentir en el BEM hacia un énfasis del aspecto sacramental. Este hecho ha sido reconocido por "Fe y Constitución" en las *Clarificaciones* al documento cuando, ante la crítica proveniente del mundo de la Reforma, reconoce que, aunque el término 'eucaristía' designa fundamentalmente el culto entero, "esencialmente un todo" (E 2, 27) "que contiene a la vez Palabra y sacramento" (E 3), el acento recae a menudo sobre el aspecto sacramental del culto, donde "la forma de la palabra que es la oración, la 'gran acción de gracias' (*eucharistia*) (E 3), el 'sacrificio de alabanza' (*anaphora*) (E 4) conducen a la 'comunidad eucarística' (E 2, 19)". FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990...*, o.c., 133-134.

⁹² Así, la *Reformed Church in America* urge a "Fe y Constitución" a poner un mayor énfasis en el lugar esencial de la predicación de la Palabra (II, 141). Y afirma: "No quisiéramos que diera la impresión de que la Proclamación de la Palabra es, de alguna forma, dependiente del sacramento. El ámbito fundamental de la proclamación de la Palabra debe ser enfatizado" (II, 147). La *Presbyterian Church in Canada*, comentando la afirmación de E2 ("la celebración de la eucaristía incluye la proclamación de la Palabra") expresa: "Da la impresión de que la proclamación de la Palabra está subordinada a la celebración de la eucaristía. Desde el punto de vista Reformado, debería haberse dicho que nosotros defendemos la unidad de Palabra y sacramento" (II, 155). La misma idea es expresada por

que el centro del culto está en la escucha de la Palabra de Dios.

Analizando esta cuestión, el teólogo reformado A. Gounelle, recuerda que la afirmación de la eucaristía como acto central del culto cristiano está en estrecha dependencia de la afirmación de E 13 que, si bien reconoce que Cristo está presente con los suyos de múltiples formas, en la eucaristía se da un modo de presencia único, no comparable a ningún otro⁹³. El hecho de que el BEM, no especifique en qué consiste el carácter único de la presencia de Cristo en la eucaristía frente a otras formas de presencia dificulta el avance del diálogo. Las fuertes reacciones que la afirmación de la eucaristía como acto central del culto ha suscitado en el mundo Reformado, de las que A. Birmelé se hace eco, permiten adivinar la oposición a cualquier forma de explicar ese carácter único de la presencia de Cristo en la eucaristía que justificase situarla por encima de la Palabra⁹⁴. Para este teólogo, si bien el BEM insiste de manera correcta en la relación entre Palabra y sacramento, no señala sin embargo que existen dos formas

la *NRC and RCN*; "La conexión indisoluble entre Palabra y sacramento, predicación y celebración (E3) asumida por el BEM, debe ser vista como una lección para todas las tradiciones (...) en esto no debe considerar a la Palabra como anterior (superior) al sacramento. El sacramento se constituye por la Palabra" (II, 108)⁹².

⁹³ A. GOUNELLE, *La Cène, sacrement de la division*, París 1986, 175. Gounelle se hace eco de la fuerte reacción en contra que esta afirmación ha suscitado en el mundo Reformado.

⁹⁴ Así, el Consejo Permanente Lutero-Reformado afirmaba en 1985: "La única Palabra de Dios se nos da bajo la forma de la proclamación (predicación) y en la celebración de los sacramentos. Dios se acerca a los hombres y les otorga su gracia por estos dos medios. Toda insistencia unilateral en uno de estos dos polos nos parece rechazable". En la misma línea se expresa A. Dumas al recordar "que la Iglesia de Jesucristo no tiene otra cima que el anuncio de la Palabra por la predicación y por celebración de la Cena del Señor, sin dejarse desviar hacia una centralidad eucarística". La misma convicción es expresada por A. Birmelé: "Habrá que evitar la idea de que la forma de presencia de Cristo en la eucaristía es más densa que su presencia en la Palabra". Ambas citas en: A. BIRMELE, *Le salut en Jésus Christ...*, o.c., 457. La postura Reformada se orienta hacia una consideración del sacramento al mismo nivel que la Palabra, sin establecer diferencia cualitativa alguna entre estas dos formas de presencia de Cristo.

diversas, incluso opuestas, de articularlas o jerarquizarlas, escamoteando con ello un debate más profundo y adoptando la estructuración dominante en el catolicismo⁹⁵.

No cabe duda que la dificultad que experimentan las Iglesias para alcanzar una visión común de la relación entre Palabra y sacramento está en estrecha relación con las implicaciones eclesiológicas que entraña⁹⁶. Esta cuestión toca de lleno la soteriología y el sentido y la importancia de los medios de salvación⁹⁷.

⁹⁵ En esta línea se situarían algunas de las respuestas Reformadas que achacan al BEM una orientación excesivamente Católica o poco Reformada. *Presbyterian Church in Ireland* (III, 211); *Presbyterian Church of Wales* (II, 169).

⁹⁶ A. Birmelé constata cómo la cuestión eclesiológica tiende a aparecer en aquellos documentos en los que participa la Iglesia Católico-Romana, siendo a menudo obviada en otros diálogos como la Concordia de Leuenberg.

⁹⁷ El teólogo F. Leenhardt irá todavía más allá al negar todo intento de releer un texto que responda, al mismo tiempo, a las exigencias de las espiritualidades católica y protestante. A su juicio, si bien las dos espiritualidades parten del hecho de la encarnación, su orientación es muy diferente. La espiritualidad católica, impregnada de la convicción de que el Reino de Dios ha entrado en la historia en la persona de un hombre de carne y sangre, establece una nueva forma de relación con Dios que recurre a las realidades visibles y sensibles, siguiendo el método encarnatorio. Desde la encarnación, Dios ha establecido un método nuevo de acción redentora en lo concreto, en lo visible. La Iglesia se convierte así en prolongación de la Encarnación, cuya tarea es dispensar los sacramentos que contienen la acción salvadora de Cristo. El creyente accede a la gracia a través del ministerio de la Iglesia. La espiritualidad protestante subraya el hecho de que el ministerio de Cristo no se desarrolló bajo el signo de la gloria sino bajo el de la Cruz, y que al tiempo de la encarnación sucede el tiempo de la Palabra, en el que Cristo, ausente corporalmente, se hace presente a través de la predicación del evangelio. La espiritualidad protestante se estructura así en torno a la lectura y a la escucha de la Escritura, situando la vida del creyente en una perspectiva personalista, sometida a la autoridad de la Escritura y desconfiando de toda doctrina sacramental que pudiera poner en peligro el diálogo personal del creyente con la Palabra de Dios. La distancia significativa que media entre estas dos espiritualidades no debe tratar de superarse mediante el uso de un lenguaje ambiguo. F. J. LEENHARDT, «Spiritualité catholique et spiritualité protestante. A propos de 'Baptême-Eucharist-Ministère'», en: *Études Théologiques et Religieuses* 2 (1984) 164-166.

Las Iglesias del mundo de la Reforma se muestran contrarias a la visión sacramental de la Iglesia que parece desprenderse del documento⁹⁸. A su juicio, una insistencia unilateral en la eucaristía implica una cierta comprensión sacramental de la Iglesia, atribuyéndole una función particular en el designio salvador de Dios en Cristo⁹⁹. La *Church of Scotland* constata: "Muchos de nuestros miembros consideran que el documento hace de los sacramentos algo demasiado central" (I, 97). Esta constatación lleva a esta Iglesia a plantearse si ese hecho está simplemente revelando un empobrecimiento de la experiencia sacramental o si, por el contrario, testimonia un profundo desacuerdo teológico sobre la importancia concedida a los sacramentos en el conjunto de la vida cristiana y en la vida de la Iglesia. Se pregunta igualmente por la naturaleza del signo: "si su relación con lo que significa es interna o externa. Muchos de nuestros miembros han interpretado el documento como si implicara un punto de vista del *ex opere operato* del bautismo, la eucaristía y la ordenación" (I, 97). El mismo texto apunta a varias razones: una comprensión calvinista del signo como parte de aquello que significa y no separado de ello y vista aisladamente; la salvaguarda del carácter único de la acción salvadora de Cristo; un espiritualismo que devalúa las cosas físicas o un racionalismo científico que rechaza lo mágico.

Tras el análisis de las respuestas, Fe y Constitución ha concluido que la relación entre Palabra y sacramento debe constituir una de las áreas de trabajo de la comisión. La comprensión de las claves 'sacramento' y 'sacramentalidad' se apuntaba como una de las cuestiones que requieren una pos-

⁹⁸ En 1987, B. Sesboué se refería a una reaparición de la polémica sacramental, en un sentido analógico, a propósito de la consideración de la Iglesia como sacramento, definiéndolo como "objeto de un diálogo ecuménicamente crítico". B. SESBOUÉ, *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 148.

⁹⁹ En este contexto hay que entender afirmaciones como la de la *NRC and RCN* que considera que la opción de definir la eucaristía como un todo indivisible de Palabra y sacramento, (E 3) no implica necesariamente el siguiente paso que da el documento: interpretar el servicio del culto desde el punto de vista particular de la Cena, atribuyéndole así un carácter sacramental. Dar este paso implicaría, a juicio de esta Iglesia, un deslizamiento hacia una visión eucarística de la Iglesia.

terior clarificación, pues el documento no explica el sentido que otorga a esos términos.

Las respuestas de las Iglesias abren una posibilidad de avance en esta cuestión a partir de una comprensión cristológica de la sacramentalidad y de una perspectiva eclesial de la relación Palabra-sacramento.

a. Comprensión cristológica de la sacramentalidad

En su respuesta, la *Reformed Church in Hungary*, proporciona un buen enfoque al buscar una superación de la polaridad Palabra-sacramento situando en el centro a

Cristo como Palabra viva:

"Las respuestas de nuestras congregaciones dan un testimonio inequívoco a la realización evangélica de que el centro del culto es la Palabra viva, Jesucristo. Es de Él en cuanto Palabra viva y audible del que dan testimonio la predicación y los sacramentos –también la eucaristía"¹⁰⁰.

Aunque quizás en una perspectiva excesivamente crítica respecto al documento de Lima, P. Buehler realiza unas interesantes apreciaciones acerca de la relación entre Palabra y sacramentos. Recuerda este autor que la crítica de los reformadores no se dirigió únicamente contra determinados aspectos de la doctrina y la práctica católica, sino que replan-

¹⁰⁰ V, 162. Esta perspectiva cristocéntrica no ahorra, sin embargo, la explicación del carácter único de la presencia de Cristo en la eucaristía. La comprensión católica puede resumirse en las siguientes palabras: "En realidad, lo que la eucaristía entraña como propio es la presencia de Cristo en su entrega y donación personal; entrega que es sacrificial y convivial a la vez". M. GESTEIRA, *La eucaristía en los recientes acuerdos ecuménicos...*, o.c., 66. El carácter único de la presencia de Cristo en la eucaristía respecto a otras formas de presencia encuentra una explicación a partir de la nueva forma de presencia de Cristo inaugurada con la ascensión, presencia abarcante y dinámica de Cristo en la creación, no entendida como multilocación, admitiendo diferentes grados de presencia, desde una presencia en el mundo hasta el mayor grado de densificación de esa presencia en los dones eucarísticos. M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1995, 200-204.

tearon el sentido teológico del sacramento. A partir de la consideración de Cristo como único sacramento, Palabra encarnada, sitúa la comprensión de los sacramentos y de la Iglesia, que dependen de la comprensión de la Palabra. Frente a una comprensión en la que el sacramento es signo eficaz frente a la Palabra que únicamente evocaría, en la comprensión protestante, el verdadero sacramento es la Palabra proclamada en el evangelio, en cuanto proclamación de la Palabra encarnada en Jesucristo, que constituye un signo eficaz que cumple lo que significa¹⁰¹. Esta comprensión de la Palabra tiene una consecuencia clara para la comprensión sacramental: los sacramentos no pueden completar la Palabra, realizando aquello que la Palabra no haría más que significar. En la concepción protestante, los sacramentos, por el contrario, "son formas particulares de proclamación que comentan, nos recuerdan de forma tangible, a través de signos concretos, lo que se efectúa en la Palabra. Por esta razón son fundamentalmente dependientes de la Palabra, dependencia marcada por las palabras de la institución, según la bella fórmula de S. Agustín: 'La palabra se une al elemento, y esto es lo que hace el sacramento'¹⁰²"

b. Perspectiva eclesiológica de la relación Palabra-Sacramento.

La perspectiva cristológica se completa con una perspectiva eclesial. Palabra y sacramento dan testimonio de Cristo a la vez que orientan hacia la comunidad¹⁰³. Es impor-

¹⁰¹ Subyace la idea bíblica de la 'palabra eficaz' (*dabar*). La Palabra es el acto por el que Dios se hace presente a los hombres. A través de ella Dios crea y actúa. De ahí que, en el ámbito de la Reforma, la Palabra tenga un carácter 'sacramental'.

¹⁰² P. BUEHLER, *Baptême, Eucharistie, Ministère. Un point de vue critique...*, o.c., 531-532.

¹⁰³ A este respecto resulta interesante la aportación de Dadelsen, al mostrar cómo, en las liturgias reformadas, se da un paralelismo entre la epiclesis eucarística y la 'plegaria de iluminación' que, bajo forma de epiclesis, precede a la lectura bíblica, y cómo ambas epiclesis invocan la presencia de Cristo sobre la comunidad para que, recibiendo la Palabra, oída y hecha visible en el pan y el vino, se transforme en cuerpo de Cristo.

tante mantener este doble movimiento que va de Cristo a la comunidad y viceversa.

La existencia de eclesiologías diferentes y de una comprensión diversa de la acción del Espíritu condiciona la comprensión de las diversas tradiciones. Mientras en una comprensión católica los fieles entran en comunión con Cristo a través de la Iglesia y mediante la participación en los sacramentos –ligando la acción del Espíritu a la Iglesia y los sacramentos–, en la comprensión reformada la relación del creyente con Cristo es directa, produciéndose en la lectura de la Escritura y en la oración¹⁰⁴. Ello explica el acento de la Reforma en la predicación de la Palabra, así como que pueda hablarse de una ‘sacramentalidad’ de la Palabra¹⁰⁵. Sin embargo, no habría que interpretar estas dos comprensiones como divergencias irreconciliables sino más bien como una diferencia de acentos. El mundo de la Reforma no niega la posibilidad de encuentro con Cristo en la Cena, aunque la consideren como secundaria respecto a la Palabra. Del mismo modo, en el mundo ‘católico’ se ha producido una recuperación importante de la Palabra.

Si bien se da una acentuación diferente del binomio Palabra-sacramento, a la luz del cuestionamiento que textos como el BEM han supuesto en el mundo de la Reforma en orden a un replanteamiento de su práctica eucarística y a una revalorización de la misma y, en el mundo católico, una revalorización de la Palabra, la oposición tradicional entre Iglesias de la Palabra e Iglesias de los sacramentos debe reinterpretarse como una diferencia de acentos. El teólogo reformado Dadelsen se orienta hacia la necesidad de una herme-

J. DADELSEN, «Parole de Dieu, prédication et cène dans les églises de la réforme», en: *Parole & Pain* 63 (1983) 99.

¹⁰⁴ Ya vimos en los apartados 2.3.1 y 2.3.2 cómo establecen Calvino y Zwinglio la relación que media entre el creyente, Cristo, la Iglesia y los sacramentos.

¹⁰⁵ Dicha sacramentalidad ha sido expresamente reconocida por “Fe y Constitución” en las *Clarificaciones* al afirmar: “Si se emplea el término ‘sacramental’ en un sentido general, refiriéndose a la acción salvadora de Dios en la historia, la proclamación de la palabra es un acto sacramental, de la misma forma que el bautismo y la Cena son manifestaciones de la palabra de Dios”. FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990*..., o.c., 168.

néutica que lleva a una interpretación actualizante de la Palabra y de la Cena. Las *Clarificaciones* al BEM se orientan en esta línea, apuntando hacia una vinculación indisoluble entre Palabra y sacramentos¹⁰⁸.

Más allá de las dificultades que plantea un texto pluriconfesional como este, el proceso de recepción suscitado tras la publicación del BEM ha permitido, no sólo identificar aquellos puntos doctrinales que deben seguir siendo abordados en el diálogo doctrinal referente a las cuestiones sacramentales y ministeriales, también ha supuesto un avance considerable al incorporar elementos nuevos, como la hermenéutica o la contextualidad, que deberán ser considerados en el futuro si se quiere caminar hacia una convergencia cada vez mayor entre las Iglesias.

Como ya hemos afirmado, las respuestas oficiales al documento de Lima no constituyen sino un paso de ese proceso más amplio de recepción que todo texto ecuménico requiere. Si el BEM se ha nutrido de los diálogos bilaterales y multilaterales que durante cincuenta años se han ido desarrollando en el marco del movimiento ecuménico, el pulso de su recepción por las Iglesias habrá que tomarlo en la vida misma de las Iglesias. La mirada, por tanto, deberá dirigirse de nuevo a las Iglesias para comprobar en qué medida el documento está impregnando su vida, orientando los diálogos bilaterales en los que muchas de esas Iglesias están implicadas, trascendiendo a sus celebraciones litúrgicas, etc. Sólo en caso afirmativo se habrá establecido una nueva base para futuros acuerdos doctrinales.

Dr^a MARÍA DEL CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA
Universidad Pontificia de Comillas

¹⁰⁸ *Ibid.*, 168.

SUMMARY

This article is a summary of the doctoral thesis of Doctor Márquez Beunza on the famous ecumenical text "Baptism, Eucharist, Ministry" (BEM). Through first hand consultation of the documents in Geneva, in the World Council of the Churches, Doctor Beunza has analysed the process of the reception of BEM. She has done this by studying three aspects which the reception by the different churches have highlighted as priorities for the future of ecumenism: a new hermeneutic for unity, a spiritual context in which the ecumenical documents can be "received", and a new "ecclesiology of communion" which will help bring forward the time of full unity. Her analysis explains very well the issues which the world ecumenical dialogue has been dealing with as a consequence of BEM.