

**AULA DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
CICLO II: LA CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS, HOY**

**El B.E.M.: Bautismo, eucaristía y ministerio. El documento de Lima
(1982): un intento de teología sacramental ecuménica**

Prof. Carmen Márquez Beunza

Profesora de Teología sistemática
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Santander, 6 de marzo de 2007

1. Introducción: la necesidad de una aproximación ecuménica a la cuestión sacramental

Uno de los grandes pioneros católicos del ecumenismo, Yves Congar, afirmó en una ocasión:

“A veces me preguntan: ¿hay algo nuevo en este vasto mundo de esfuerzos para reunir a los cristianos divididos? ¿Se constatan algunos resultados? Sí, hay algo nuevo. El hecho mismo del ecumenismo contemporáneo es una de las grandes novedades del mundo y, desde ahora, puede ya decirse que pasará a la historia como uno de los rasgos característicos del siglo XX. Es apremiante decir al mundo, porque el mundo necesita saberlo (...) que los cristianos, desgraciadamente divididos, en vez de querellarse, de combatirse, de desgarrarse unos a otros han empezado ahora a buscarse, a conocerse, a amarse”¹.

Corría el año 1959 cuando el dominico francés pronunció estas proféticas palabras. En ese mismo año, Juan XXIII anunciaba la convocatoria de un concilio que iba a transformar el rostro de la Iglesia Católica. Y entre las novedades conciliares, una de las más importantes sería la apertura del catolicismo al movimiento ecuménico. El Decreto *Unitatis redintegratio* se encargó de establecer los principios que debían guiar la tarea

¹ Y. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, Madrid 1967, 169.

ecuménica en el seno de la Iglesia Católica. El capítulo dedicado a la práctica del ecumenismo insistía en la necesidad de un mejor conocimiento de los hermanos separados y sostenía la necesidad de que la enseñanza de la teología se desarrollase “bajo un punto de vista ecuménico” y libre de todo espíritu polémico (UR 10). Una exigencia que sería concretada posteriormente en el Directorio Ecuménico, que establecía un doble requisito respecto a la formación doctrinal: la introducción de un curso específico sobre ecumenismo; y la enseñanza de las diferentes materias y disciplinas teológicas con una dimensión ecuménica.

La introducción, en este curso dedicado a “La celebración de los sacramentos, hoy”, de una sesión que nos ayude a adoptar una mirada ecuménica sobre las cuestiones sacramentales, quiere responder a esa petición. Porque el requerimiento de un enfoque ecuménico en el estudio teológico resuena de una forma especial cuando nos referimos a las cuestiones sacramentales y ministeriales. La razón está en que el acuerdo sacramental constituye un requisito necesario para una unidad que exige el reconocimiento recíproco del bautismo, la eucaristía y los ministerios².

En esta intervención pretendemos realizar una aproximación ecuménica a la cuestión sacramental y ministerial. Lo haremos a partir del texto ecuménico más relevante del diálogo ecuménico doctrinal dedicado a los sacramentos, titulado “Bautismo, eucaristía, ministerios. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de Iglesias”, más conocido como B.E.M. o Documento de Lima, pues fue en la ciudad de Lima donde fue aprobado en 1982³. Comenzaremos con unos breves apuntes históricos que nos introduzcan en las disputas sacramentales del pasado para, desde ahí, recorrer el camino de diálogo doctrinal que nos conduce hasta la publicación del BEM. Terminaremos con una referencia a la recepción del documento.

2. Los sacramentos, objeto de controversias teológicas entre las Iglesias

² La Comisión Fe y Constitución establecía, en su reunión de Bangalore (1976), tres requisitos para la unidad visible: el pleno reconocimiento recíproco del bautismo, la eucaristía y los ministerios; una comprensión común de la fe apostólica; y el acuerdo sobre formas comunes de enseñanza y toma de decisiones.

³ Una versión castellana del documento puede encontrarse en: A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, Salamanca 1986, 888-931.

Una mirada al pasado nos revela que, si bien las cuestiones sacramentales no han planteado especial problema en las divergencias con el mundo de la Ortodoxia⁴, se han hallado siempre en medio de las disputas entre católicos y protestantes. Martín Lutero realizó una dura crítica al sistema sacramental de la Iglesia de Roma, rechazando cualquier concepción objetivista de los sacramentos. Convencido de que el sacramento consiste en la promesa explícita del perdón ofrecida por Cristo, en su apropiación por parte del cristiano y en el signo propiamente sacramental, únicamente reconocerá dos sacramentos: la Santa Cena y el bautismo⁵.

Respecto a la Santa Cena, el reformador alemán criticó duramente el triple error 'romanista': la prohibición del cáliz a los laicos, la doctrina de la transustanciación y el carácter sacrificial de la misa. Pero no hay que olvidar que la teología sacramental fue objeto de controversia, no sólo entre católicos y protestantes, sino entre las mismas Iglesias procedentes de la Reforma. Luteranos zwinglianos y calvinistas se vieron enfrentados entre sí por graves diferencias en la comprensión eucarística. Así, las discrepancias eucarísticas fueron uno de los factores determinantes que impidieron el acuerdo entre Lutero y Zwinglio en el Coloquio de Marburgo (1529). Pues, aunque las enseñanzas del calvinismo tuvieron muchos elementos comunes con las de Lutero, en el ámbito eucarístico ya desde el primer momento aparecieron diferencias que fueron germen de posteriores conflictos. También lo fueron en el mundo reformado, entre Calvino y Zwinglio, hasta que finalmente, en 1545, los sucesores de Zwinglio lograron el acuerdo con Calvino en el denominado *Consensus Tigurinus*.

El bautismo ha suscitado siempre menos controversias que las cuestiones eucarísticas. La mayor dificultad doctrinal ha sido la restricción del bautismo a los adultos, que se sitúa en el origen de una de las divisiones surgidas en el siglo XVI, la del movimiento anabaptista, que no admite el bautismo de niños y practica el re-bautismo. El problema teológico que nos encontramos de fondo es la cuestión relativa a la necesidad de la fe para la salvación y el problema de la eficacia *ex opere operato*. Mientras en el bautismo de adultos se resalta la confesión explícita de la persona que pide el bautismo,

⁴ El Decreto sobre Ecumenismo reconoce que las Iglesias de Oriente, "aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, y sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el Sacerdocio y la Eucaristía, con los que se unen aún con nosotros con vínculos estrechísimos" (UR 15).

⁵ Cf. J. BOSCH, "Sacramento", en: *Diccionario de Ecumenismo*, Estella 1998, 356-358.

el carácter imprescindible de la fe, en el bautismo de niños, el elemento destacado es la fe comunitaria.

Refiriéndonos a los ministerios, de nuevo hemos de afirmar que, a excepción del ministerio petrino, no existen graves discrepancias entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas. Respecto a las Iglesias surgidas de la Reforma, se plantean sin embargo serias divergencias. En primer lugar la no unanimidad por parte de todas las Iglesias de la aceptación del triple ministerio (diaconado, presbiterado y episcopado). Nos encontramos así con una doble concepción del ministerio: junto a las Iglesias que mantienen el régimen episcopal, existen otras con un régimen no episcopal. En segundo lugar, la cuestión de la 'sucesión apostólica' ministerial y episcopal. Y, relacionado con ella, la precisión del sentido de la ordenación, las diversas prácticas de ordenación que mantiene las Iglesias así como la determinación de sus elementos esenciales, en orden al reconocimiento mutuo. A estos problemas se ha sumado la cuestión más reciente de la posibilidad de un ministerio ordenado para la mujer, reconocida por algunas Iglesias.

En la perspectiva católica, la cuestión ministerial se halla además estrechamente ligada a la cuestión eucarística, por cuanto sólo un ministro válidamente ordenado puede presidir la celebración eucarística. La afirmación de la existencia de un *defectus ordinis* en las ordenaciones llevadas a cabo en las Comunidades surgidas de la Reforma, entraña una seria consecuencia eucarística: la imposibilidad de reconocimiento de la plenitud sacramental pues, dirá el Decreto sobre ecumenismo, no se conserva en ellas "la sustancia genuina y completa del misterio eucarístico" (UR 22). No cabe, por tanto, una unidad de la Iglesia en celebración de la eucaristía sin un previo reconocimiento mutuo de los ministerios.

Pero, más allá de las divergencias concretas que se plantean en cada uno de los sacramentos, no debemos olvidar que estamos ante dos visiones sacramentales diferentes, tras las cuales anidan mundos teológicos diversos, distintas concepciones eclesiológicas y espiritualidades diversas. El teólogo F. Leenhardt ha puesto de relieve la distancia significativa que media entre las espiritualidades católica y protestante y cómo y por qué cada una de estas espiritualidades entraña una comprensión sacramental diferente. 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, estableciendo así 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 así a la gracia a través del ministerio de la Iglesia.

La espiritualidad protestante, por el contrario, 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 Dios⁶.

El teólogo protestante nos empista hacia otra de las grandes cuestiones controvertidas entre la comprensión católica y la de las comunidades surgidas de la Reforma: la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia. O, dicho de otra manera, la relación existente entre la doctrina de la justificación y la doctrina del sacramento, la cuestión de la ‘mediación’ de la gracia. Un tema que ha sido abordado en diversos diálogos doctrinales. El documento “Iglesia y Justificación” de la Comisión Mixta católico-luterana, se ha referido a la diversidad de acentos que ha caracterizado ambas perspectivas. En la comprensión luterana, la Iglesia es vista como el lugar del acontecer salvífico, como *receptora* de la salvación, mientras en la perspectiva católica se acentúa la comprensión de la Iglesia como *mediadora* de la salvación⁷. Ciertamente tanto para la doctrina católica como para la protestante la gracia de Dios se alcanza *en* la Iglesia. Pero mientras la parte católica no tiene reparo alguno en hablar de mediación de la gracia *por* la Iglesia y *por* los sacramentos, el mundo de la Reforma manifiesta fuertes reservas a la

⁶ Cf. F. J. LEENHARDT, *Spiritualité catholique et spiritualité protestante. A propos de ‘Baptême-Eucharist-Ministère’*, en: *Études Théologiques et Religieuses* 2 (1984) 164-166.

⁷ Cf. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-LUTERANA, *Iglesia y Justificación (La concepción de la Iglesia a la luz de la Justificación)*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos XXIII, Salamanca 1996, n. 108-117.

hora de hablar de una mediación de la justificación *por* la Iglesia, en la medida en que esto pudiera entenderse como si la Iglesia tuviera un poder de disposición de la gracia de Dios.

Las cuestiones eucarística y ministerial siguen contándose todavía hoy entre las graves discrepancias que todavía pesan entre la Iglesia Católica y las Iglesias surgidas del mundo de la Reforma. En concreto, la cuestión ministerial ha sido designada como “el problema ecuménico número uno”. Consciente de estas divergencias doctrinales e históricas, el Decreto sobre Ecumenismo señala los sacramentos y los ministerios como objeto específico de diálogo (UR 22. 20)

3. El diálogo ecuménico: un camino desde el bautismo común a la participación común en la mesa del Señor

El compromiso de las Iglesias en la búsqueda de la unidad se ha asentado siempre en una profunda convicción: que en ese camino no partimos de cero, porque son muchos los elementos que compartimos. La Constitución *Lumen Gentium* se refiere a esos vínculos de unión fraterna que existen ya entre las Iglesias: el mismo bautismo, las mismas Escrituras y, en algunas de ellas, el episcopado, la celebración eucarística y la manifiesta y sincera piedad hacia la Madre de Dios (LG 15). Tales elementos constituyen la base de esa comunión ya existente, aunque todavía imperfecta.

Sin duda alguna, el bautismo constituye el signo mayor de unidad visible entre las Iglesias, y es la base sobre la que se construye la comunión eclesial. Podríamos, por tanto, representar, desde una perspectiva sacramental, el camino ecuménico como aquella senda que va desde el bautismo común a la intercomunión. Camino desde la comunión parcial, ya existente en virtud del bautismo, hasta la plena comunión que nos reúna en la mesa del Señor. El restablecimiento de la unidad visible toma así como punto de partida la unidad ya existente, aunque todavía no plena, en virtud del bautismo, para caminar, desde ahí, hacia la comunión eucarística. Así lo ha expresado el Decreto sobre ecumenismo: “El bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad (...) se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la incorporación plena en la economía de la salvación,

como el mismo Cristo quiso y, finalmente, a la incorporación íntegra en la comunión eucarística” (UR 22)⁸.

Ese camino que las Iglesias están llamadas a recorrer se ha visto allanado por el replanteamiento que, en la mayoría de las confesiones cristianas, ha experimentado la teología sacramental. Una nueva aproximación sacramental, desde un contexto más trinitario, antropológico y escatológico en términos de historia de la salvación, que ha abierto nuevas perspectivas de acercamiento. En el ámbito católico, el Concilio Vaticano II ha significado la superación de una visión individualista y ‘extrinsecista’, suponiendo un innegable impulso para el diálogo ecuménico. El nuevo enfoque conciliar, ha posibilitado la participación de la Iglesia Católica en un diálogo doctrinal en torno a las cuestiones sacramentales y ministeriales que el movimiento ecuménico venía desarrollando ya desde los inicios del mismo, a comienzos del siglo XX. El documento que a continuación vamos a presentar constituye una síntesis de los logros alcanzados a lo largo de todo ese tiempo. Se trata de un texto elaborado por Fe y Constitución, la comisión doctrinal del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI), el organismo más representativo del movimiento ecuménico.

4. El BEM, un hito en el diálogo doctrinal ecuménico

a. Su importancia

Sin duda alguna se trata del texto más ampliamente publicado -con cerca de medio millón de copias-, traducido, discutido y comentado de la historia del movimiento ecuménico. El gran número de grupos que lo han estudiado y la ingente literatura que ha producido testimonian la importancia de este acuerdo. Basten para ello los testimonios de dos de los mayores ecumenistas. El primero de ellos, el hermano ‘teólogo’ de la comunidad de Taizé, Max Thurian, que estuvo implicado en la elaboración del BEM y en u proceso de recepción, afirmaba: “El documento de Lima constituye realmente un acontecimiento único en los anales de la Iglesia desde la separación del Este y del

⁸ Cf. S. MADRIGAL, “El compromiso ecuménico de la Iglesia Católica. De *Unitatis redintegratio* a *Ut unum sint*”: *Sal Terrae* 1028 (1999) 792-797.

Oeste”⁹. El segundo testimonio, procedente del ecumenista norteamericano M. Kinnamon, se refería a la importancia del documento con la siguiente consideración: “Es actualmente considerado como el acontecimiento teológico más significativo del moderno movimiento ecuménico, generando un interés sin precedentes”. Y justificaba dicha afirmación por el hecho de que el grupo de teólogos que elabora este documento incluye a anglicanos, bautistas, discípulos de Cristo, ortodoxos, luteranos, metodistas, veterocatólicos, reformados y católico-romanos, así como representantes de diversas Iglesias unidas, pentecostales y anabaptistas. Concluía afirmando que “no existe un foro en la cristiandad mundial más amplio cultural y confesionalmente hablando que el reflejado en el texto de convergencia de Fe y Constitución”¹⁰.

El acuerdo significaba, además, la cristalización de más de cincuenta años de diálogo, tanto bilateral como multilateral, sobre cuestiones sacramentales y ministeriales. Porque de eso se trataba: de presentar a las Iglesias, en un único documento, el grado de acuerdo sobre los elementos esenciales de nuestra tradición sacramental común. El texto permite así a las Iglesias apreciar el constante y creciente acuerdo al que durante las últimas décadas se ha llegado en el movimiento ecuménico, y que resta cierta validez o, al menos intensidad, a las controversias pasadas¹¹.

Elaborado como un ‘texto de convergencia’, ningún documento ha puesto de relieve tanto como el BEM las convergencias entre las diferentes tradiciones cristianas en torno a la eucaristía, el bautismo y los ministerios. El documento de Lima constituye así un marco de referencia que muestra las convergencias adquiridas y abre nuevas posibilidades para la discusión teológica. En definitiva, señala hasta dónde se ha llegado en el diálogo y hacia dónde seguir caminando.

El documento se estructura en tres capítulos, dedicados respectivamente al Bautismo, la Eucaristía y los Ministerios. A las afirmaciones que expresan la convergencia alcanzada, le sigue un comentario referido a las diferencias que todavía persisten. Así, el documento muestra el grado de convergencia alcanzado, señala los puntos que necesitan clarificación

⁹ M. THURIAN, *Churches respond to BEM*, vol. I, Ginebra 1986, 1.

¹⁰ M. KINNAMON, *Truth and Community. Diversity and its Limits in the Ecumenical Movement*, Ginebra 1988, 40.

¹¹ Cf. L. VISCHER, “Unity in Faith”, en: M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper no. 116, Ginebra 1986, 1-11.

y abre nuevas posibilidades para la discusión teológica, permitiendo también profundizar en el conocimiento teológico de las otras Iglesias.

b. La metodología

El documento de Lima ha supuesto un avance desde el punto de vista metodológico. El progreso 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. ¿Cuáles han sido los métodos de diálogo que se han ido sucediendo?

Cuando se funda Fe y Constitución en Lausanne, en 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 -afirmaban aquellos pioneros del ecumenismo- para considerar aquello en lo que estamos de acuerdo y aquello en lo que discrepamos”. Este método que hoy nos parece insuficiente constituyó en su momento un gran avance respecto a la situación de polémica y controversia que durante siglos había reinado entre las Iglesias.

Pero este método comparativo pronto se reveló insuficiente. Ya no era posible seguir avanzando en el diálogo únicamente yuxtaponiendo y comparando las diferencias doctrinales. La asamblea de Lund (1952) de Fe y Constitución establecía el paso de una ‘eclesiología comparativa’ a una ‘aproximación cristológica’. Se pasaba así de la confrontación mutua a la común orientación hacia la unidad en Cristo. Las diferencias comenzaban ahora a interpretarse a la luz de la común orientación hacia la unidad en Cristo. Se establecía además lo que se ha conocido como el ‘principio Lund’, que reza así: actuar juntos en todas aquellas cuestiones en las que las profundas diferencias en las convicciones no nos obliguen a actuar separadamente.

Metodológicamente, el documento de Lima significaba un paso adelante. Buscaba ir más allá de las posiciones polarizadas del tiempo de las divisiones, tratando de superar un lenguaje polémico plagado de cargas emocionales. 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 diversas tradiciones. Al abordar cada una de las cuestiones –bautismo, eucaristía y ministerios- el documento se enfoca en primer

lugar hacia aquello en lo que las distintas tradiciones están 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 común apoyándose en la base bíblica y en la Tradición común. Se superaba así la tendencia a focalizarse excesivamente en los puntos de desacuerdo.

5. El contenido del documento

a. El bautismo

El texto comienza afirmando las bases bíblicas de este sacramento, su significación como ‘vida nueva en Cristo’ que une al bautizado con Cristo y con su pueblo y que implica una participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo, que implica la confesión del pecado y la conversión del corazón y que otorga el perdón y el don del Espíritu, así como la incorporación en el cuerpo de Cristo. Todo ello constituye la base común desde la que se abordan las discrepancias referentes a las diversas prácticas bautismales.

El documento señala las siguientes discrepancias: la incapacidad de algunas Iglesias para reconocer plenamente las diversas prácticas bautismales de otras y la práctica del rebautismo cuando alguien se adhiere a ellas; la dificultad de algunas Iglesias para admitir el bautismo de niños; la sustitución del agua por un rito de oración e imposición de manos, practicado por algunas Iglesias africanas; y la diversa explicación del signo del bautismal que expresa el don del Espíritu.

Respecto a la controversia clásica entre el bautismo de niños y el bautismo de adultos, el BEM intenta un acercamiento entre las dos posiciones afirmando: “Las dos formas de bautismo exigen una actitud responsable idéntica en lo que se refiere a la educación cristiana. Un redescubrimiento del carácter permanente de la formación cristiana puede facilitar la aceptación mutua de diferentes prácticas de iniciación” (B 12 C)

b. La doctrina eucarística:

Nos centramos en este apartado en considerar aquellos dos elementos tradicionales de controversia -la presencia de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la misa- que han sido planteados por el documento del siguiente modo:

La presencia de Cristo en la eucaristía: El documento expresa que la eucaristía es el sacramento de su presencia real y que “el modo de presencia de Cristo en la eucaristía es único” Y afirma que “la Iglesia confiera la presencia real, viva y operante de Cristo en la eucaristía”. Estas afirmaciones recogen el consenso central. Desde ahí, se formulan las divergencias: mientras unas Iglesias vinculan esa presencia a los signos del pan y el vino, otras no lo hacen de una forma tan definida. El documento deja abierto tanto el modo de entender esa presencia, como su vinculación o no a los elementos. Y el comentario añade: “Las Iglesias deben decidir si esta diferencia puede coexistir con la convergencia formulada en el mismo texto”.

El carácter sacrificial de la eucaristía: El BEM emplea el concepto bíblico de ‘memorial’ como una clave para superar las controversias histórica sobre la noción de ‘sacrificio’. El documento propone así como punto de convergencia una interpretación del término ‘sacrificio’ en el contexto de la significación anamnética de la eucaristía. Así, define la eucaristía como “el memorial de Cristo crucificado y resucitado, es decir, el signo vivo y eficaz de su sacrificio, consumado una vez por todas en la cruz y actuando siempre a favor de toda la humanidad”(E 5).

c. Los ministerios

Sin duda la cuestión ministerial constituye la problemática más compleja de las tres abordadas en el BEM, aquella en la que las divergencias son mayores y más difíciles de resolver. El propio documento señala, en su apartado final, cuál es el problema último en la cuestión ministerial y el objetivo final del diálogo en este punto: el reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados.

El apartado dedicado a los ministerios comienza refiriéndose al ser de una Iglesia “que se construye continuamente por medio de la buena noticia del Evangelio y los dones de los sacramentos”(M 1). El ministerio, afirma el documento, “es algo constitutivo de la

vida y del testimonio de la Iglesia” (M 8). Se reconoce, por tanto, el carácter ministerial de la Iglesia: que la Iglesia no sólo *tiene* ministerios, sino que *es* ministerial, que los ministerios pertenecen a la estructura de la Iglesia. Pero esta afirmación del ser ministerial de la Iglesia recibe sin embargo concreciones diversas según las tradiciones. Nos encontramos aquí con una de las dificultades que el documento plantea a una visión católica de los ministerios. El documento reconoce que el triple ministerio -diaconado, presbiterado, episcopado- “se convirtió en la forma generalmente aceptada en la Iglesia de los primeros siglos”. Por ello, dirá el texto, “puede servir hoy para expresar la unidad que buscamos, e incluso como un medio para llegar a ella” (M 22). Sin embargo, esta afirmación de que el ministerio episcopal puede servir como expresión de unidad viene precisada por la afirmación de que el Nuevo Testamento no describe una forma única de ministerio, y por la consideración de que ‘las Iglesias deben guardarse de atribuir sus formas particulares del ministerio ordenado directamente a la voluntad de Dios’ (M 11). Como ha advertido M. Garijo Guembe en su comentario a esta sección, el documento refleja en este punto una comprensión típicamente protestante que no deja de plantear problemas a una visión católica¹².

El BEM sitúa el ministerio en el seno de la comunidad, subrayando la relación de complementariedad existente entre el ministerio y la comunidad y afirmando que el ministerio debe ser ejercido de forma comunitaria (M 26).

Respecto a la sucesión apostólica ministerial o episcopal, uno de los puntos más problemáticos, el texto establece un claro principio hermenéutico que ayude a la convergencia: tomar como punto de partida la apostolicidad de la Iglesia y considerar la sucesión en el ministerio en el contexto más amplio de la sucesión de toda la Iglesia en la fe apostólica¹³. El documento comienza así reconociendo cómo “en el Credo, la Iglesia confiesa que es apostólica” (M 34). Se expresa así a coincidencia fundamental compartida por todas las Iglesias de que ‘lo apostólico’ pertenece a la definición esencial de la Iglesia. A partir de ahí se intenta un acercamiento entre los dos modos en los que las Iglesias han entendido tradicionalmente dicha apostolicidad: la doctrina católica, que ha

¹² Cf. M. GARIJO GUEMBE, “El ministerio ordenado en el Documento de Lima 1982”: *Diálogo Ecuménico* 60 (1983) 129.

¹³ Podemos definir la *apostolicidad* como aquella propiedad gracias a la cual la Iglesia conserva a través del tiempo su identidad fundamental con la Iglesia de los apóstoles.

entendido la sucesión apostólica como secuencia ininterrumpida de obispos en el ministerio eclesiástico; y la comprensión de las Iglesias surgidas de la Reforma, que han puesto el acento en la apostolicidad de doctrina, en la recta proclamación del evangelio¹⁴. El texto, de hecho, reconoce ya una aproximación cuando expresa que “las Iglesias que poseen la sucesión por el episcopado reconocen cada vez más que una continuidad en la fe apostólica, en el culto y la misión ha sido conservada en las Iglesias que no han guardado la forma del episcopado histórico” (M 37). Pero invita a las Iglesias a una reconsideración de ambas posturas: “Las Iglesias que ha conservado la sucesión episcopal han de reconocer el contenido apostólico del ministerio ordenado existente en las Iglesias que no han conservado dicha sucesión e igualmente la existencia en estas Iglesias de un ministerio de la *episcopé* bajo sus formas variadas. Las Iglesias sin la sucesión episcopal y que viven en la continuidad fiel con la fe y la misión apostólica, tiene un ministerio de la Palabra y de los sacramentos como lo muestran la fe, la práctica y la vida de tales Iglesias. A ellas corresponde hacer que la continuidad con la Iglesia de los apóstoles encuentre una expresión profunda en la sucesión de la imposición de manos por los obispos e incluso si no están privadas de la continuidad en la tradición apostólica, este signo fortalecerá y profundizará esta continuidad. Deberán redescubrir el signo de la sucesión episcopal” (M 53).

Esta perspectiva convergente entre las dos direcciones hacia las que se ha orientado la teología de la apostolicidad –apostolicidad de origen y apostolicidad de doctrina- abre una nueva vía para reconsiderar otras cuestiones. como la existencia del *defectus ordinis* en las ordenaciones realizadas en las Iglesias surgidas de la Reforma, como consecuencia de la interrupción de la cadena de sucesión en el ministerio¹⁵.

6. La recepción del documento

¹⁴ Estas dos orientaciones recogen dos dimensiones –apostolicidad de ministerios y apostolicidad de fe- que se mostraban unidas en su origen. Así, la primitiva Iglesia se profesaba apostólica en su fe y sus ministerios. De ahí se hablará posteriormente, con toda lógica, de apostolicidad *de ministerio* o apostolicidad *formal*, designando la sucesión ininterrumpida de ministros al frente de las comunidades; y de apostolicidad *material* o apostolicidad *de vida y doctrina*, referida a la conservación y desarrollo de la doctrina transmitida desde los apóstoles.

¹⁵ En esa línea se sitúan por ejemplo H. Fries y K. Rahner cuando afirman que *defectus ordinis* no tendría por qué significar carencia total, sino que podría significar existencia de una cosa a la que le falta algo. Cf. H. FRIES – K. RAHNER, *La unión de las Iglesias, una posibilidad real*, Barcelona 1987, 129-130.

Cuando el 1982 el documento de Lima vio la luz, pocos intuyeron el impacto que su proceso de recepción iba a causar en el mundo ecuménico. Y es que, con este documento más que con ningún otro, se ha puesto de relieve la necesidad de recepción de los acuerdos doctrinales en la vida de las Iglesias. El BEM inauguró así una nueva etapa en el movimiento ecuménico, marcando un punto de inflexión que ha desviado la atención de los documentos a las Iglesias, para considerar cómo éstas valoran e incorporan a su vida los textos ecuménicos. Pues mientras no consigan calar en la vida y doctrina de las Iglesias, los acuerdos no pasarán de ser un mero ejercicio intelectual. La recepción de los acuerdos ecuménicos constituye así un paso necesario para el avance ecuménico. Pero, como ponía de relieve en un sugerente artículo el teólogo W. Lazareth, se trata de un proceso difícil¹⁶. “Nos hemos trasladado simbólicamente de la cocina doctrinal al comedor jurídico” afirmaba haciendo referencia a las dificultades que plantea el paso de los acuerdos doctrinales a los pronunciamientos oficiales por parte de las Iglesias. 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.

Conscientes de las dificultades, los redactores del documento trataron de facilitar su recepción. Para ello, formularon en la Introducción al documento cuatro cuestiones dirigidas a las Iglesias, invitándoles a enviar sus respuestas a la sede del CEI. Se pretendía con ello que las convergencias en materia sacramental y ministerial existentes entre las Iglesias expresadas en el documento fueran confirmadas por las Iglesias, tanto en su vida teórica como práctica. Todo ello concluyó en las respuestas que, entre 1984 y 1989, ciento ochenta y seis Iglesias remitieron al CEI. Se trataba en su mayor parte de

¹⁶ W. LAZARETH, “Baptism, Eucharist and Ministry Update”, en: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 11-21.

Iglesias miembros del CEI¹⁷. Pero también se sumaron otras Iglesias, como la Católica, e incluso Comunidades carentes de estructura sacramental, como los cuáqueros. Traducido a más de treinta lenguas, el documento fue también estudiado por grupos teológicos privados, parroquias, facultades de Teología, círculos ecuménicos, etc, que enviaron igualmente sus observaciones al texto. Las respuestas de las Iglesias ayudaron a detectar aquellas cuestiones que requerían una clarificación ulterior y discernir los temas que debían ser retomados en el trabajo posterior. En concreto, apuntaban a los siguientes:

1) La necesidad de abordar la cuestión eclesiológica.

Una de las conclusiones más claras que se extrajeron del proceso de recepción del BEM fue que para proseguir en el camino de avance doctrinal era necesario orientarse hacia una mayor convergencia eclesiológica. Los esfuerzos del diálogo doctrinal se han concentrado en ese intento y, en las dos décadas que han transcurrido desde la publicación del texto de Lima, se ha avanzado notablemente en la elaboración de un marco eclesiológico común, a partir del concepto de *koinonia*.

2) La relación entre Escritura y Tradición.

Las respuestas de las Iglesias revelaron que la forma en que el documento plantea la relación entre Escritura y Tradición seguía siendo un obstáculo para la mayoría de las Iglesias Protestantes. Así, aunque la Fe y Constitución había abordado ya esta cuestión en la IV Conferencia Mundial celebrada en Montreal en 1963, se ponía ahora de manifiesto que el problema hermenéutico de la relación entre Escritura y Tradición seguía siendo una cuestión ecuménica pendiente.

3) La relación entre Palabra y Sacramento

Las Iglesias del mundo de la Reforma mostraron en sus respuestas serias reticencias a la forma en que el documento articulaba la relación entre Palabra y Sacramento. La afirmación de la eucaristía como el acto central del culto (E 1)

¹⁷ Las respuestas fueron publicadas por el CEI, bajo la dirección de M. Thurian. M. Thurian (ed.), *Churches respond to BEM. Official responses to the 'Baptism, Eucharist and Ministry'*, 6 vol., Ginebra 1986-1988.

despertaba sospechas y alertaba contra el riesgo de subordinar la Palabra al Sacramento. Conscientes de esta dificultad, los miembros de Fe y Constitución señalaban esta cuestión como una de las áreas de trabajo para el futuro.

No es exagerado concluir afirmando que el BEM ha marcado la agenda ecuménica de las dos últimas décadas, orientando los posteriores diálogos doctrinales e impulsando a las Iglesias a preguntarse por la recepción de los acuerdos y a redoblar los esfuerzos por incorporar a su vida sus resultados.