

PABLO BLANCO SARTO\*

## **TEMAS TEOLÓGICOS PRINCIPALES PARA EL DIÁLOGO ECUMÉNICO DEL SIGLO XXI**

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 28 de diciembre de 2021

**RESUMEN:** En estas líneas nos proponemos recordar los principales temas debatidos, para poder así elaborar un mapa de las cuestiones teológicas pendientes en el diálogo ecuménico. Para esto seguiremos los diálogos oficiales mantenidos por la Iglesia católica con las distintas confesiones cristianas desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días, sentando así las bases de todo futuro diálogo teológico. Los temas abordados serán la cristología y la Trinidad, la soteriología, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos, especialmente la Eucaristía. En estas líneas podemos apreciar las convergencias y divergencias doctrinales que nos impulsan a un esperanzado diálogo ecuménico.

**PALABRAS CLAVE:** ecumenismo; Trinidad; cristología; pneumatología; eclesiología; ministerio; sacramentos; Eucaristía.

### ***Major Theological Issues for Ecumenical Dialogue in the 21<sup>st</sup> Century***

**ABSTRACT:** In these lines we intend to recall the main topics discussed, in order to be able to draw up a map of the theological questions pending in ecumenical dialogue. To this end, we will follow the official dialogues held by the Catholic Church with the various Christian confessions from the Second Vatican Council

---

\* Universidad de Navarra: pblanco@unav.es;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9497-1649>

to the present day, in order to lay the foundations for any future theological dialogue. The themes addressed will be Christology and the Trinity, soteriology, the Church, the ministry and the sacraments, especially the Eucharist. In these lines, we appreciate the doctrinal convergences and divergences that encourage us to a hopeful ecumenical dialogue.

**KEY WORDS:** ecumenism; Trinity; Christology; pneumatology; ecclesiology; ministry; sacraments; Eucharist.

A propósito del ecumenismo se han vertido no pocas palabras y escrito toneladas de papel, empleando para ello océanos de tinta. Siendo su corazón el ecumenismo espiritual, la mutua colaboración y la comunión en el amor (UR 8), las cuestiones teológicas no deben ser olvidadas. En todos estos frentes se han constatado importantes avances. Sin embargo, para no perdernos en el bosque de textos y acontecimientos, el diálogo doctrinal propuesto por el concilio (UR 10.11) nos permite establecer ese mínimo común doctrinal para poder así acometer el ecumenismo con visión e inteligencia, discerniendo con claridad qué nos une ya y qué nos separa todavía con nuestros hermanos cristianos. En estas líneas nos proponemos recordar los principales temas debatidos, para poder elaborar así un mapa teológico de las cuestiones pendientes para estos días. Si el primer milenio fue el de la unidad y el segundo el de la división, tal vez en este tercero podamos cumplir —con la indispensable ayuda del Espíritu— la petición del Señor: «que todos sean uno» (Jn 17,21). Para esto seguiremos los diálogos oficiales mantenidos por la Iglesia católica con las distintas confesiones cristianas después del Concilio Vaticano II hasta nuestros días. Los temas aquí abordados serán pues la cristología y la Trinidad, la pneumatología y la soteriología, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos, especialmente la Eucaristía<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para este cometido, seguiremos en primer lugar Walter Kasper. *Harvesting the fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London-New York: Continuum, 2009, aunque aquí no quede reflejado el diálogo con las Iglesias ortodoxas; traducción en castellano: *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Santander: Sal Terrae, 2010. Para una actualización de los temas, puede verse Santiago Madrigal. “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”. *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 17-1 (2013): 11-36; Kurt Koch. *Wohin geht die Ökumene? Rückblicke-Einblicke-Ausblicke*. Regensburg: Pustet, 2021. Esta primera parte fue discutida en el IX Simposio de Teología histórica «*Ut unum sint*: un camino irreversible en la Iglesia» del 24 al 26 de noviembre de 2021, en la Universidad católica de Valencia, y una publicación provisional

## 1. JESUCRISTO Y LA TRINIDAD

En el movimiento ecuménico, la común fe trinitaria y cristológica fue considerada como un fundamental punto de partida para la reconciliación entre los cristianos. En la asamblea de 1948 del Consejo Mundial de las Iglesias fue establecida esta base confesional, ratificada en la formulación de la III asamblea de Nueva Delhi en 1961, en la que fue definida esta institución como «una fraternidad de Iglesias que confiesan a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador conforme a las Escrituras, y por tanto para responder juntos a la común llamada de dar gloria al único Dios Padre, Hijo y Espíritu santo»<sup>2</sup>. Esta declaración fue mencionada en UR 1, al proponer el credo niceno-constantinopolitano como fe común para todas las confesiones cristianas<sup>3</sup>. De hecho, el diálogo ortodoxo-católico comenzó el 6 de enero de 1964 con la declaración común entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras, firmada emblemáticamente en Jerusalén, la cual constituyó un preludio para el recíproco levantamiento de excomuniones el 7 de diciembre de 1965, en vísperas de la clausura del concilio. De igual manera, en la declaración conjunta entre Juan Pablo II y el patriarca Demetrio I de 1979, se decía: «El diálogo de la caridad (cf. Jn 13,34; Ef 4,1-7), arraigada a la fidelidad completa al único Señor Jesucristo y a su voluntad sobre la Iglesia (cf. Jn 17,21), ha abierto el camino para una mejor comprensión de las posiciones teológicas recíprocas»<sup>4</sup>.

### 1.1. *KOINONÍA* Y CRISTOLOGÍA

En este sentido, el diálogo sobre cuestiones trinitarias y cristológicas fue desarrollado sobre todo con las llamadas Iglesias precalcedonenses, pertenecientes a las antiguas Iglesias orientales ortodoxas. Con los

---

del texto se encuentra en “De la Trinidad a la Iglesia en el diálogo ecuménico del siglo XXI”. *Anales valentinos* 8, n.º 16 (2021): 487-496, de donde tomamos algunos párrafos.

<sup>2</sup> World Council of Churches (=WCC). *New Delhi Statement on Unity*, n. 2. Consultado el 18.02.2022. [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity\\_report\\_ND1961.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity_report_ND1961.pdf)

<sup>3</sup> Cuestión revisada posteriormente por la Faith and Order Commission. *Confessing the One Faith*. Faith and Order Paper. Geneva, 1999.

<sup>4</sup> *Declaración común*. Al Fanar (30.11.1979). En *Enchiridion Oecumenicum* I, editado por Adolfo González Montes, 1149. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. En adelante lo abrevio como EO I. El resto de los textos aparecen en 1137-1147.

armenios, Pablo VI y el *Katholicós* Vasken I firmaron una declaración en 1970 sin contenidos doctrinales, pero donde se animaba a «la oración común, la ayuda espiritual recíproca, esfuerzos conjuntos para encontrar soluciones verdaderamente cristianas a los problemas del mundo de hoy», a la vez que llamaba al «reconocimiento recíproco de la fe cristiana y de la vida sacramental». Con los sirios se mantuvo el mismo punto de partida y el papa Pablo VI y el patriarca de Antioquía Jacobo III declararon en 1971 «que no hay diferencia en la fe que profesan», «si bien a lo largo de los siglos han surgido dificultades debidas a las diferentes expresiones teológicas con las que la fe ha sido expresada». Con Juan Pablo II, el patriarca sirio concluía en 1984 que, «teniendo una misma concepción de Cristo, confesamos también una misma concepción de su misterio». Asimismo, con la Iglesia copta se había suscrito una relación conjunta en materia cristológica en 1974, en la que se afirmaba: «Confesamos que la unión entre la divinidad y la humanidad del Señor, efectuada en la encarnación, es un misterio incomprensible para todo espíritu creado». Y aun confesando el símbolo niceno-constantinopolitano y la comunicación de idiomas, no existe del todo un acuerdo en torno a la distinción terminológica entre «persona» y «naturaleza», al decirse entre los ortodoxos «una naturaleza de dos naturalezas», con un significado diferente al otorgado en la teología occidental<sup>5</sup>.

La relación conjunta de 1976 del tercer encuentro de la comisión mixta internacional entre las Iglesias copta ortodoxa y la católica, celebrado dos años antes, establecía tan solo algunas disposiciones de tipo pastoral y misionero. En el siguiente encuentro (1978), fueron abordados temas teológicos como «la función de los concilios en la vida de nuestras Iglesias», sobre «los sacramentos en su relación con la Iglesia y con la

---

<sup>5</sup> Las anteriores referencias figuran respectivamente en EO I, 1075, 1078, 1217, 1091-1093. Para evitar citas continuas, estableceremos las citas correlativas al final del párrafo. Tras esta asamblea vendrán también las relaciones conjuntas de El Cairo (1975) y Viena (1976): EO I, 1201-1213. En esta última, tras hacer una confesión de fe cristológica, se explica: «Cuando los ortodoxos confiesan que la divinidad y la humanidad de Nuestro Señor están unidas en una *naturaleza*, entienden por “naturaleza” no simplemente una naturaleza sencilla, sino más bien una *única naturaleza compuesta*, en la que la divinidad y la humanidad están unidas inseparable e inconfusamente. Y cuando los católicos confiesan a Jesucristo como *uno en dos naturalezas* no separan la divinidad de la humanidad, ni siquiera por un momento. Se esfuerzan, más bien, por excluir la confusión, la mezcla, la falsificación o la alteración de lo uno por lo otro» (EO I, 1213).

economía de la salvación» y «la santa sede de Roma», junto con algunas recomendaciones prácticas y un llamamiento a la unidad. Un año después se firmaban los principios y el protocolo «para guiar la búsqueda de la unidad». El fruto de estas conversaciones se materializará en la declaración cristológica de 1988 en la que, tras canonizar una fórmula casi calcedoniana («sin mezcla, sin confusión, sin separación»), se recuerda que «la divinidad no se ha separado de su humanidad en ningún momento, ni siquiera durante un parpadeo de los ojos», a la vez que se condenan las posturas tanto de Nestorio como de Eutiques. En fin, el séptimo encuentro de la comisión mixta internacional que tuvo lugar en 1991 estableció algunos temas más para el diálogo teológico: en primer lugar la doctrina del purgatorio no aceptada por los coptos y, por otra parte, la comisión prosiguió el diálogo sobre la Trinidad y «en particular sobre la procesión del Espíritu santo», temas sobre los que confiesa haber sido «objeto de discusión» y que, por lo tanto, «el diálogo continúa»<sup>6</sup>.

Otros diálogos mantenidos serán con las Iglesias malankar siria y la armenia, ambas lógicamente ortodoxas. La declaración de la comisión mixta internacional con la primera de ellas (1889-1990) realizaba una confesión conjunta de fe cristológica, en la que utilizaba la fórmula de Nicea («consustancial al Padre en su divinidad, consustancial a nosotros en su humanidad»), junto con la de Calcedonia respecto a las dos naturalezas: «sin cambio, sin mezcla, sin división y sin separación». A la vez eran mencionadas las diferencias teológicas: «en la formulación de este contenido a lo largo de la historia, han aparecido diferencias de terminología y acentuación. Estamos convencidos de que estas diferencias pueden existir en una misma comunión y, por consiguiente, no pueden o no deberían dividirnos». Estamos pues ante la coexistencia de ambas formulaciones, sin que ninguna de las dos pueda ser impuesta a la otra parte de modo exclusivo y unilateral. El diálogo armenio-católico, al mismo tiempo que se invitaba a la colaboración entre ambas Iglesias, evocaba que «Cristo resucitado se ha “manifestado en medio de nosotros” en la celebración de la divina *Liturgia* (cf. beso de la paz según la tradición armenia), como Él se manifestaba igualmente en medio de todos por la *Diaconía* divina de su Iglesia sierva de los hombres»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> A. González Montes, ed. *Enchiridion Oecumenicum* II. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 1054-1069, 1070-1101, 1126, 1131. En adelante: EO II.

<sup>7</sup> EO II, 1137, 1140, 1164.

La eclesiología ortodoxa subraya la secuencia Trinidad-Iglesia-Eucaristía, que nos sirve de punto de partida en estas líneas, si bien en orden distinto: «Este misterio en la unidad en el amor entre muchas personas —afirmaba el *Documento de Múnich* de 1982— es pues la novedad de la *koinonía* trinitaria que, en la Iglesia, se comunica a los hombres por medio de la Eucaristía»<sup>8</sup>. El modelo de la unidad en la Iglesia es, por tanto, la unidad intratrinitaria, y la comunión eclesial debe referirse a la comunión entre las personas divinas. La *perichóresis* debe ser también eclesial. La unidad entre personas y comunidades que se debe dar en la Iglesia será una comunión con diferencias, a imagen a las personas distintas de la Trinidad, aunque estas deben ser asumidas y trascendidas por la unidad común. El Vaticano II ha hablado por extenso del origen de la Iglesia en la Trinidad, pero «nuestro documento da un paso más al proponer formalmente el modelo trinitario de unidad como la unidad *institucional* de la Iglesia»<sup>9</sup>, al decir textualmente: «la Iglesia encuentra *su modelo*, su origen y su plenitud en el misterio de Dios uno en tres personas. [...] Los *elementos institucionales* deben reflejar visiblemente la realidad del misterio»<sup>10</sup>. La sintonía en estos puntos resulta evidente. La encíclica *Oriental lumen* (1995) de Juan Pablo II declaraba que los cristianos orientales «en cualquier Iglesia se podían sentir como en casa, porque de todas se elevaba, con una admirable variedad de lenguas y de modulaciones, la alabanza al único Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo»<sup>11</sup>.

## 1.2. TRINIDAD Y JUSTIFICACIÓN

El florecimiento de jesuologías que recuerdan de modo unilateral la condición humana de Jesucristo confirma la necesidad —afirma el documento— de confesar «el evangelio de Jesucristo, predicado por los apóstoles». Junto con luteranos, metodistas (2006) reformados y anglicanos

<sup>8</sup> Diálogo ortodoxo-católico (=OC). *Múnich*, II, 1, § 4.

<sup>9</sup> Pedro Rodríguez. “Trinità, Chiesa, Eucaristia”. Rilettura del ‘Documento di Monaco’ 1982”. En *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, editado por Gianfranco Coffele, 965-985, aquí 976-977. Roma: LAS, 1999.

<sup>10</sup> OC, *Múnich*, II, 1, § 4.

<sup>11</sup> Carta apostólica *Oriental lumen* (2 mayo 1995). En *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (5 mayo 1995), n. 8. Cf. Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 19-21.

(2017), los católicos hemos recordado también a partir de 1999 que confesamos que «Dios ha salvado el mundo en Jesucristo», tal como «ha sido transmitido en los evangelios y recordado por el Espíritu santo»<sup>12</sup>. Entre los símbolos se recuerdan el apostólico y el atanasiano, además del testimonio de los Padres y los primeros concilios<sup>13</sup>, y propone así la santísima Trinidad como «principio de comunión», que permanece inalterada en la doctrina tras la reforma protestante<sup>14</sup>. «El misterio de la vida divina no puede ser captado por la inteligencia humana ni expresado con el lenguaje humano, pero al hablar de Dios como trinidad en la unidad, Padre, Hijo y Espíritu santo, estamos afirmando que el ser de Dios es una unidad de relaciones independientes y mutuamente comunicativas»<sup>15</sup>. La Trinidad llama a su vez a la Iglesia para continuar la salvación de toda la humanidad, y la comunión intratrinitaria está en «el centro de la naturaleza y la misión» de la Iglesia, tal como se subraya sobre todo en los diálogos con los metodistas<sup>16</sup>.

Se ocupa así de la Trinidad económica y, en primer lugar, del Padre no solo como *fons et origo totius Trinitatis*, sino también como fuente de toda la historia de la salvación. La primacía del Padre en las procesiones o energías divinas y en la economía salvífica ha sido recordada en diferentes diálogos<sup>17</sup>: «El Padre es la fuente y el manantial... Dentro de

---

<sup>12</sup> International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity (=LC). *The Gospel and the Church (Malta Report 1972)*, 16; esta confluencia confesional se puede apreciar en *id.* *Joint Declaration of Doctrine of Justification (1999=JDDJ)*, 17, después suscrita por las mencionadas denominaciones. Véase Madrigal. “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 26-27.

<sup>13</sup> LC. *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship (1984)*, 57; cf. Anglican Communion – Roman Catholic Church (=ARCIC). *Authority in the Church I: Elucidation (1981)*, 18; World Methodist Council – Roman Catholic Church (=MC). *Rio. The Word of Life (1996)*, 34-35, 112.

<sup>14</sup> Cf. LC, *All Under One Christ (1980)*, 13; World Alliance of Reformed Churches – Catholic Church (=RC). *Towards a Common Understanding of the Church (1990, Ref II)*, 74; MC, *Rio*, 108.

<sup>15</sup> ARCIC, *Life in Christ: Morals, Communion and Church (1994)*, 7.

<sup>16</sup> MC, *Seoul. The Grace Given You in Christ (2006)*, 49, 74; cf. *Rio*, 25, 73; ARCIC, *Church as Communion (1991)*, 16; LC, *Church and Justification (1993)*, 5, 48.

<sup>17</sup> Véanse, por ejemplo, LC, *Ways to Community (1980)*, 9; *id.*, JDDJ 15; RC, *The Presence of Christ in the Church and the World (1977, = Ref I)*, 43, 45, 46, 51; ARCIC, *The Gift of Authority: Authority in the Church III (1999)*, 9; MC, *Rio*, 73, 108; *id.*, *The Grace Given You in Christ (2006)*, 54.



la divinidad, el Hijo y el Espíritu proceden del Padre sin origen»<sup>18</sup>. Por tanto, Jesucristo, el Verbo encarnado, es nuestro Señor y Salvador, en sus dos naturalezas, quien es enviado por el Padre en una misión salvífica, tal como reflejan los diálogos con los metodistas<sup>19</sup>. Con los anglicanos —aunque no solo— se subraya más bien el principio de la encarnación al haber asumido la condición humana, al ser «nacido de mujer» (Ga 4,4)<sup>20</sup>. Confesamos juntos que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre<sup>21</sup>, Señor y Salvador por su muerte y resurrección, en las que «se revela a nosotros, cumpliendo su misión y convirtiéndose en nuestro Salvador»<sup>22</sup>. Jesucristo es el único mediador, que trae la reconciliación entre Dios y la humanidad (cf. 1Tim 2,5). «Confesamos juntos que Cristo, establecido como mediador, alcanza su reconciliación en todas sus dimensiones: Dios reconciliando la humanidad, cada ser humano reconciliado con los demás, la humanidad reconciliada con Dios»<sup>23</sup>. Los diálogos recuerdan a su vez la unicidad salvífica de Jesucristo<sup>24</sup>, y que es el mismo Jesucristo quien envía a su Iglesia a completar su misión, incluso acercándose a la noción sacramental de la esposa de Cristo: «La Iglesia toma forma a partir de la encarnación de la que procede y de la celebración (*action*) eucarística en la que su vida se renueva constantemente»<sup>25</sup>.

También la dimensión pneumatológica logra un amplio consenso, al entender la tercera persona de la Trinidad como «el vínculo de unión entre el Padre y el Hijo»<sup>26</sup>, de la misma manera que es recordada la unidad en la acción de Jesucristo y el Espíritu, entre ambas misiones por parte del Padre. «Durante su vida terrena, Cristo hizo todas las cosas en el Espíritu santo»<sup>27</sup>. Lógicamente ambas dimensiones cristológica y pneumatológica

<sup>18</sup> Íd., *Toward an Agreed Statement on Holy Trinity* (1981). Honolulu, 10.

<sup>19</sup> Íd., *The Apostolic Tradition* (1991). Singapore, 1; Seoul, 55.

<sup>20</sup> ARCIC, *Salvation and the Church* (1987), 1; íd., *Church as Communion*, 8; RC, *Ref I*, 83; MC, *Seoul*, 55.

<sup>21</sup> Cf. LC, *Ways to Community*, 10; ARCIC, *Salvation and the Church*, 1; MC, *Ref II*, 73.

<sup>22</sup> MC, *Singapore*, 10.

<sup>23</sup> RC, *Ref II*, 71.

<sup>24</sup> Cf. ARCIC, *Salvation and the Church*, 9; íd. *Authority in the Church I*, 1; LC, *Apostolicity of the Church*, 432; íd., *The Ministry in the Church* (1981), 6.7; íd., *Church and Justification*, 10.11.19; RC, *Ref II*, 72; MC, *Singapore*, 9.10; íd., *Rio*, 28.

<sup>25</sup> Íd., *Towards a Statement on the Church. Nairobi* (1986), 10.

<sup>26</sup> LC, *Ways to Community*, 12; cf. ARCIC, *Salvation and the Church*, 1.

<sup>27</sup> LC, *The Eucharist* (1978), 21; cf. MC, *Singapore*, 24.



se encuentran unidas en la *anámnesis* y en la *epiclesis* de la celebración litúrgica. Gracias al Espíritu, alcanzamos la nueva vida en Cristo, que nos llega por vía sacramental por medio de Cristo<sup>28</sup>. El Espíritu está presente en la historia de la salvación como «dador de vida» a cada uno de los cristianos, en sintonía con la doctrina de la *theosis* recordada y vivida de un modo especial por los orientales, así como el principal agente para alcanzar el reino de Dios. Junto a la justificación, la inhabitación trinitaria es una realidad fundante en la vida cristiana<sup>29</sup>. En un nivel eclesiológico, la tercera Persona de la Trinidad tiene un protagonismo decisivo a la hora de unir a los cristianos y las distintas Iglesias y comunidades. Es el Espíritu que une también a «las comunidades locales en la única Iglesia de Cristo»<sup>30</sup>.

En fin, en lo que se refiere al diálogo con los pentecostales, hemos de recordar que «el bautismo trinitario nos hace hermanos en el Señor» (cf. UR 3.22). En la relación final de los encuentros mantenidos entre 1972 y 1976 con comunidades pentecostales procedentes del anglicanismo y de los evangélicos, junto a representantes del movimiento carismático, era recordado que «el bautismo en el Espíritu» no sustituye al sacramental, y que hoy puede entenderse como «ser llenado del Espíritu santo» o «recibir el Espíritu». Al mismo tiempo, llamaba al discernimiento que realiza la Iglesia para acoger los dones y carismas del Espíritu, pues tienen un mismo origen: «Todos los carismas, en grados distintos, son ministerios dirigidos a la construcción de la comunidad y al testimonio de la misión». Para realizarla, es necesario e indispensable el bautismo trinitario en el agua, que también es administrado a los niños<sup>31</sup>.

En la relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre el Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos y algunas Iglesias pentecostales clásicas y titulada *Perspectivas de la koinonía*, aludía a cómo esa comunión «se enraíza en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu», a la vez que recuerda a la tercera Persona como «la fuente de la *koinonía*», pues la Iglesia ha sido congregada por el Paráclito. Es el Espíritu de unidad (cf. 2Co 13,13; Ef 4,3). Pero mientras los católicos

---

<sup>28</sup> Cf. RC, *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God* (2007). *Ref III*, 128.

<sup>29</sup> Cf. LC, *The Eucharist*, 21; RC, *Ref II*, 75.195.

<sup>30</sup> MC, *Seoul*, 58; cf. 59; RC, *Ref. III*, 128.135.

<sup>31</sup> EO I, 1228, 1231, 1235.

insisten en la necesidad del bautismo por el agua y en la efusión de los dones del Espíritu para sostener la *koinonía*, los pentecostales recuerdan que el Espíritu por sí mismo nos lleva a la conversión y la unidad. Y concluye con dos dimensiones complementarias: «Los pentecostales han sido animados a considerar la importante dimensión comunitaria de la *koinonía*, tal como la concibe el nuevo testamento. Por su parte, los católicos han de percibir mejor la importante dimensión personal de esta misma *koinonía* con Dios, que viene del Espíritu y nos hace conscientes a todos del pecado y nos conduce a la fe en Jesucristo». En definitiva, sobre el papel no se aprecian diferencias doctrinales en cristología y teología trinitaria, en los términos anteriormente expuestos<sup>32</sup>.

El *paper* número 214 de *Faith and Order*, publicado en 2013, recordaba la dimensión trinitaria de la Iglesia: en ella, «por medio del Espíritu santo, los creyentes están unidos con Jesucristo y por medio de ella comparten una relación viva con el Padre». Vuelve así a la noción de *koinonía*, trinitaria y eclesiológica al mismo tiempo, como término clave para entender la vida y la unidad de la Iglesia. Partiendo de la noción de la Iglesia como *creatura Verbi* y pasando por la figura de María, la *Theotokos*, como «modelo para cada cristiano y para la Iglesia», se llega las imágenes de pueblo de Dios, de cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Esta *koinonía* intratrinitaria se desborda en las misiones del Hijo y del Espíritu, que fundan a su vez la dimensión misionera de toda la Iglesia<sup>33</sup>. Más adelante, realiza

---

<sup>32</sup> EO II, 1199; cf. 1195-1198. Sobre este punto, añade Merino: «El bautismo trinitario y una adecuada comprensión de la eclesiológica de comunión, permiten sentar las bases teológicas para un diálogo fraternal y testimonial, que permita reconocernos, pentecostales trinitarios y católicos, como hermanos». Por otra parte, considerar la centralidad del Espíritu como vínculo de unidad de la Iglesia en medio de la diversidad de carismas y ministerios es algo compartido por católicos y pentecostales. Apreciar su protagonismo en la vida cristiana implica adentrarse en el camino que acentúa la experiencia vital y el discernimiento de caminos. Si los católicos debemos profundizar en la pneumatología, los pentecostales podrían desarrollar sus vínculos con la cristología. El papa Francisco recordaba que el mismo Espíritu que crea la diversidad, da también unidad a la Iglesia. Esta unidad en la diversidad que se da en la comunión intratrinitaria puede ser el modelo para construir el bien común en una sociedad plural, podríamos concluir (Patricio Merino Beas. “Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural”. *Cuestiones teológicas* 45 (2018): 310; cf. 315-316, 320; Francisco. *Visita a la Iglesia pentecostal de la reconciliación y su pastor Giovanni Traettino*, 28 julio 2018).

<sup>33</sup> WCC. *The Church. Towards a Common Vision*. Geneva: WCC Publications, 2013, 13; cf. 13.16.23.

una serie de consideraciones sobre las imágenes del cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu, aludiendo a la eclesiología eucarística, tal vez sin un previo discernimiento eclesiológico: «Entonces la imagen del “cuerpo de Cristo”, pensada en un principio para referirse a la Iglesia de Cristo, implica también profundamente una relación con el Espíritu santo, tal como testimonia todo el nuevo testamento»<sup>34</sup>. La gran sintonía en estos temas nos hace entender que la Trinidad apenas es un tema de diálogo teológico, mientras que la confesión común de la divinidad de Jesucristo constituye un tema de la común tarea ecuménica.

## 2. EL ESPÍRITU Y LA EUCARISTÍA

La validez del sacerdocio y de la Eucaristía en las Iglesias ortodoxas queda fuera de dudas para la Iglesia católica y, sin embargo, quedan todavía pasos por dar en esta misma dirección. En la declaración común entre Juan Pablo II y el patriarca sirio de Antioquía Zakka I Iwas el 23 de junio de 1984, se concluía tras un análisis sobre la situación sacramental y eclesiológica de ambas Iglesias: «Expresión mayor de la unidad entre los fieles y los pastores, la Eucaristía no puede ser aún concelebrada entre nosotros. Una tal celebración supone una completa identidad de fe, que no existe

---

<sup>34</sup> WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 21. En el comentario católico a este documento, afirma que el texto del Consejo mundial de las Iglesias «reconoce que la comunión procede de la actividad salvífica de la Trinidad», obtenida por medio de la encarnación, el misterio pascual y la venida del Espíritu. De igual manera, propone «la comprensión de la Iglesia que encuentra su fuente y su último modelo en el misterio de la santísima Trinidad». Así, el texto del CMI «refleja la enseñanza católica sobre la Iglesia como ha sido expuesta en el concilio Vaticano II»: «la convergencia más fundamental es el origen trinitario de la Iglesia: la Iglesia existe por la gracia de Dios como parte de su designio hacia toda la creación y desempeña un papel decisivo en la historia de la salvación: su misión está arraigada y florece desde la *missio Dei*». Y cierra así el círculo: «La afirmación de que la Iglesia está enraizada en el misterio trinitario, lleva al mismo centro de la *koinonía* del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. La *koinonía* es la fuente de la vida y la misión de la Iglesia, mueve a los cristianos a ser un signo de tal *koinonía* en el mundo» (Pontifical Council for Promoting Christian Unity (=PCPCU). *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*. Vatican City, 2019, 7, 10.11; cf. 20.28: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2019-catholic-response-to-tctcv.html>) (consultado el 18.03.2022).

aún entre nosotros»<sup>35</sup>. Con la Iglesia ortodoxa copta —por ejemplo— se establecía en 1979 que, «en virtud de la sucesión apostólica, poseemos la plenitud de la vida sacramental, en particular la Eucaristía, aun cuando la comunión eucarística no ha sido todavía realidad de forma plena entre nosotros, ya que no hemos resuelto por completo nuestras diferencias». De modo análogo, en la «relación provisional sobre la comunión eucarística» de la comisión mixta internacional con la Iglesia malankar siria, concluye diciendo que «la Iglesia malankar católica y la Iglesia malankar ortodoxa tienen prácticas litúrgicas y canónicas casi idénticas y, sin embargo, no están en comunión. Habrá que examinar las razones de esta situación y precisar más las condiciones del restablecimiento de la comunión»<sup>36</sup>.

### 2.1. PNEUMATOLOGÍA ORIENTAL

Hay que recordar igualmente que, dentro de la misma teología ortodoxa, no hay un consenso ni una unanimidad de criterios al respecto. La eclesiología ortodoxa tradicional admite una estructura propia de la Iglesia universal que, sin duda alguna, es difícilmente conciliable con las tesis de la teología rusa (sirvan como ejemplo Florovski o Trembelas, por citar dos de los teólogos del siglo XX más conocidos en Occidente). No se resuelve por tanto la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, sino que esta distinción se disuelve en una indiferenciada igualdad entre todas ellas, pues bastaría con que estas tuvieran la Eucaristía. Por tanto, ¿es esta —que lógicamente existe en las Iglesias ortodoxas— el único elemento que constituya la Iglesia? Así como hemos visto que hacían falta el bautismo y el orden para celebrar la Eucaristía de modo pleno (eran elementos previos a esta), ¿no se requieren, para que exista la verdadera Iglesia de Cristo, otros elementos como la tradición apostólica y la comunión en la verdadera fe? «Pues bien, tanto la tradición católica como la ortodoxa reconocen que esta unidad de fe es *previa* a la Eucaristía, y se expresa y fortalece en ésta»<sup>37</sup>.

En la celebración de la Eucaristía, se confiesa el credo antes de acceder a la comunión, por lo que la comunión previa en la fe constituye la puerta

---

<sup>35</sup> EO I, 1219.

<sup>36</sup> EO II, 1106, 1162.

<sup>37</sup> Rodríguez. “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 975; cf. *ibid.*, 972-975.

de entrada a la comunión eucarística. Sin embargo, no es suficiente, pues se requiere también una comunión eclesial, a poder ser plena. Como dice Salachas, uno de los miembros que participaron en la comisión conjunta del *Documento de Múnich*, «una iglesia local separada de la comunión canónica universal no es una Iglesia en sentido estricto, aunque en ella se celebre la Eucaristía»<sup>38</sup>. Sin embargo, la eclesiología eucarística —aun siendo insuficiente— es un buen punto de partida para desbloquear el diálogo sobre la unidad de la Iglesia, y especialmente sobre la función del primado en dicha unidad. Más adelante llega el momento de mostrar que, además de la Eucaristía se requiere la comunión perfecta en la fe y la sucesión apostólica. Ambos elementos están presentes en la Iglesia ortodoxa aunque de un modo imperfecto, pues se ha dejado en sordina el primado para la unidad de Pedro. Así pues, la eclesiología eucarística no estaría en contraposición con la universalista, aunque necesitaría ser completada. Queda así todavía por alcanzar una propuesta integradora del tipo *ubi Eucharistia, episcopi et Petrus, ibi Ecclesia localis et universalis*<sup>39</sup>.

Por otro lado está el problema de la *epíklesis* eclesial, con el que se afronta la dimensión pneumatológica de la Iglesia. En primer lugar, se toma esta palabra en un sentido amplio y no solo referida a la celebración eucarística: *epíklesis* es también cuando la Iglesia pide al Padre por el Hijo que envíe a su Espíritu, así como cuando se afirma que la Iglesia está en constante *epíklesis* en el momento que pide la comunión de todos con Dios. Queriendo evitar la inveterada polémica sobre el momento exacto de la conversión eucarística (¿en la *epíklesis* o con las *verba Christi*?),

<sup>38</sup> Dimitri Salachas. *Il dialogo religioso ufficiale tra la Chiesa Cattolico-romana e la Chiesa Ortodossa. Iter e documentazione*. Bari: Quaderni di “O Odigos”, 1994, 63.

<sup>39</sup> Trinidad, Eucaristía, Iglesia: el Hijo y el Espíritu crean el cuerpo eucarístico de Cristo para ofrecérselo al Padre, y con Él hacen la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. «En la Eucaristía, el Espíritu (que es el Espíritu de Cristo) transforma los dones —que el ministro consagra *in persona Christi*— en el cuerpo eucarístico de Cristo, y [el mismo Espíritu] transforma a los fieles que comen este Cuerpo en el cuerpo eclesial de Cristo» (Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 982). Junto a la doble misión del Hijo y del Espíritu para fundar la Iglesia, la Trinidad «se reúne» para darnos la Eucaristía y alimentar así de un modo continuo al cuerpo eclesial de Cristo. El famoso icono de Rublev —la Trinidad reunida en torno a la Cena del Cordero— tiene sus evidentes consecuencias eclesiológicas, tal como hemos reseñado en Pablo Blanco. “Trinidad, Iglesia y eucaristía en el Documento de Múnich (1982) del diálogo ortodoxo-católico”. *Liturgia y espiritualidad* 51, n.º 8-9 (2020): 494-506, de donde extraemos algunos párrafos.

al afirmar que tanto católicos como ortodoxos reconocen que la conversión de los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo es fruto de la acción del Espíritu sobre ellos. Así, el *Documento de Múnich* busca una fórmula conciliadora al no intentar establecer el momento exacto de la *metabolé*, y afirma que tanto la *epíklesis* como las palabras de la consagración forman parte de una misma acción, y no dos momentos sucesivos. Es más, las «palabras de Cristo» son la «cumbre de la *epíklesis*, el momento de máxima intensidad epiclética en la celebración [...] al implorar la venida del Espíritu Santo sobre los dones». A lo que concluye afirmando que «las palabras del Señor y la súplica que pide la fuerza transformadora del Espíritu van unidas en la tradición del canon romano y de las anáforas sirio-bizantinas, y en esta tradición se ha inspirado el documento»<sup>40</sup>.

## 2.2. LA CUESTIÓN EUCARÍSTICA

Con los anglicanos existe un consenso —un «acuerdo sustancial»— al menos en los diálogos oficiales, «conforme con las enseñanzas bíblicas y con la tradición de nuestra herencia común». De esta forma es recordada la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia: «Cristo, por medio del Espíritu, en la Eucaristía, construye la vida de la Iglesia, fortalece su comunión (*fellowship*) e impulsa su misión». La Eucaristía se convierte así en central y nuclear para la vida de la Iglesia, para construir

---

<sup>40</sup> Cf. OC, *Múnich*, I, 6, § 3.1; Rodríguez. “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 983. Por otra parte, Rodríguez analiza dos *vexatae quaestiones* entre católicos y ortodoxos, en lo que se refiere a la Trinidad; se trata del problema del *Filioque* y de la *epíklesis* o venida del Espíritu Santo en la Iglesia y en la Eucaristía. Como resulta lógico, el *Documento de Múnich* no emplea terminología polémica, como podría ser la de corte «filioquista», sino que se acerca más a una expresión monopatrística de cuño ortodoxo, aunque alude también a la expresión paulina «Espíritu del Hijo»: «este Espíritu, que procede del Padre (Jn 15,26), como única fuente de la Trinidad, y que se ha constituido en el Espíritu de nuestra filiación (Rm 8,15), pues es también el Espíritu del Hijo (Ga 4,6), que nos ha sido dado, de modo especial en la Eucaristía, por este Hijo sobre el que [el Espíritu] reposa en el tiempo y en la eternidad» (OC, *Múnich*, II, 6, § 6). Se aprecia por tanto un acercamiento conciliador a las posiciones dogmáticas ortodoxas: monopatrismo, elusión de la tradición latina del *Filioque* (aunque se ha introducido el irreprochable término «Espíritu del Hijo»), e incluso un acercamiento a las posturas de ciertos teólogos ortodoxos contemporáneos sobre la presencia del Espíritu en la generación eterna del Hijo. Sin embargo, el campo de discusión está todavía abierto (cf. *Ibid.*, 980-981).

el cuerpo de Cristo y anunciar el reino. Afirman de mutuo acuerdo anglicanos y católicos que la dimensión sacrificial de la Eucaristía por medio del concepto de *anamnesis*: «La noción de *memorial* entendida como la celebración de la pascua en tiempos del Cristo (esto es, la realización en el presente de un acontecimiento ocurrido en el pasado) ha abierto una vía para entender de un modo más claro la relación entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía». En las *Aclaraciones* de 1994 se afirma que «la Eucaristía es realmente sacrificio, pero en un sentido sacramental» y, en lo que se refiere a la cuestión de la presencia real —verdadero talón de Aquiles del diálogo teológico—, hablan de una «presencia real y verdadera», mientras que el término «transustanciación» es citado en una nota a pie de página del mencionado texto aclaratorio. De modo análogo, habrá un «redescubrimiento» de la *epiclesis* y un nuevo recordatorio de la necesidad de un ministro ordenado para celebrar la Eucaristía. La adoración eucarística «es también practicada en algunas Iglesias anglicanas», mientras la praxis respecto a la penitencia resulta sin embargo distinta<sup>41</sup>.

Respecto a las demás denominaciones protestantes, existe un cierto acuerdo respecto a la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, si bien con ciertos matices (los metodistas recuerdan así la importancia de la palabra de Dios en la celebración), como origen de la comunión y fuente de la misión en la línea de la misma eclesiología eucarística. En el diálogo con los luteranos es recordado que el misterio de la Eucaristía nos une al «último misterio», el de la Eucaristía. Los reformados, por su parte, insisten en la renovación de la Iglesia por medio de ella<sup>42</sup>. En la cuestión de la Eucaristía entendida como memorial de la pascua del Señor, luteranos, reformados y metodistas parecen mostrar un pleno acuerdo, mientras que, en lo referido a la presencia eucarística, sin embargo, los luteranos difieren en los adjetivos, prefiriendo «sacramental», «sobrenatural» y «espiritual», mientras los reformados la califican de «sacramental» y «personal»; los metodistas la definen tan solo con

---

<sup>41</sup> ARCIC, *Eucharistic Doctrine* (1971), 1.3.5.6; International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission (=IARCUUM). *Growing Together in Unity and Mission* (2007), 49; cf. 86; *Eucharistic Doctrine*, 4.6.9; *Ministry*, 12.13.15. Puede verse también Pablo Blanco y Óscar Garza. «Verum corpus. La presencia eucarística en el diálogo anglicano – católico romano». *Diálogo ecuménico* 54, n.º 169-170 (2019): 171-196, y la bibliografía allí citada.

<sup>42</sup> Cf. LC, *Eucharist*, 1.26.11; RC, *Ref I*, 73.88; MC, *Seoul*, 94.



«real» y «sacramental». De modo que no vemos una total convergencia en este punto, al mismo tiempo que no se mencionan los términos más problemáticos de «transustanciación», «consustanciación» o «presencia simbólica», entendida esta de un modo unilateral. Tal desacuerdo doctrinal tendrá también sus manifestaciones en la praxis eucarística de las diferentes comunidades, tanto en lo que se refiere a la adoración fuera de la celebración como a la llamada «hospitalidad eucarística»<sup>43</sup>. Sí que presentan un pleno acuerdo en lo que se refiere al redescubrimiento de la epiclesis y al ministro ordenado como ministro de la Eucaristía: en efecto, estas tres denominaciones protestantes lo identifican, a pesar de que —en la práctica— no siempre sea así<sup>44</sup>.

«La mayor parte de los pentecostales celebran la cena del Señor como un rito realizado en obediencia al mandamiento del Señor. Algunas Iglesias pentecostales creen que este memorial es más que un recuerdo de la muerte y resurrección de Jesús; lo consideran un medio de la gracia». Si bien también es cierto que practican una «comunión abierta», para la que solo es necesaria la fe en Cristo Jesús, por lo que no conciben del todo la estrecha relación entre Iglesia y Eucaristía<sup>45</sup>. La relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre la Iglesia católica y algunas Iglesias pentecostales clásicas, y titulada *Perspectivas de la koinonía*, no hace apenas mención de la Eucaristía. Frente a la sacramentalidad de la Iglesia y la importancia de la celebración sacramental propia de los católicos, destaca una menor concreción pentecostal. Además, según la tradición católica, «solo los ministros ordenados, principalmente el obispo, pueden presidir una Iglesia local o una diócesis». Los pentecostales, por su parte, no se oponen a una estructura episcopal; pero no la vinculan con la celebración de los sacramentos y tampoco con la Eucaristía. Por su parte, rehuyendo una explicación «mágica» o «mecánica», recuerda la doctrina católica del *ex opere operato* y la necesidad de la purificación previa para recibir la cena del Señor<sup>46</sup>.

El *paper* de *Faith and Order* de 2013 citaba también el llamado Documento de Lima de 1982 sobre bautismo, Eucaristía y ministerio (BEM),

<sup>43</sup> Cf. LC, *Eucharist*, 17.33.65.16; RC, *Ref I*, 70.81.82.83; MC, *Dublin*, 63.54; *Rio*, 102.

<sup>44</sup> Cf. LC, *Ministry*, 22.23; *Eucharist*, 13.63.65; RC, *Ref I*, 81.82.85.98; MC, *Nairobi*, 15.16; *Dubin*, 101; Kasper, *Harvesting the fruits*, 186-190, 205-206.

<sup>45</sup> EO I, 1279.

<sup>46</sup> EO II, 1247; cf. 1247-1255.

en el que se requería un acuerdo sobre «la presencia de Cristo en la Eucaristía y la relación de la Eucaristía con el sacrificio de Cristo en la cruz». Al mismo tiempo, insiste en la «dinámica y profunda relación» entre bautismo y Eucaristía, define esta como *doxología* del Padre, *anámnesis* de la muerte y resurrección de Cristo y la *epiclesis* necesaria para que el pan y el vino se transformen en dones eucarísticos, si bien no describe el modo de presencia. En este sentido, termina el documento en un tono propositivo: «la renovación litúrgica [surgida] en las Iglesias debe ser vista en parte como una recepción de las convergencias reflejadas en el diálogo ecuménico sobre los sacramentos»<sup>47</sup>. Las mismas divergencias teológicas que seguimos apreciando en torno al ministerio y la eclesiología, los detectamos de igual manera en la doctrina eucarística. Sin embargo, nos volvemos a encontrar de un modo esperanzador entre el «ya» y el «todavía no», que confiamos que no se resuelva en sede escatológica. Como muestra ilustrativa, el diálogo desarrollado en estas cuestiones en torno a la Eucaristía ha dado sus evidentes frutos. Así, al final, mientras se invoca al Espíritu de unidad, en materia eucarística prevalecen importantes diferencias doctrinales, que han de sumarse a las de la eclesiología y la teología del ministerio, lo cual explica la praxis actual sobre la *communicatio in sacris*<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 40.42.43. El comentario católico a este documento subraya algunas divergencias: «Algunas de las dificultades no resueltas incluyen quiénes deben ser bautizados, la presencia de Cristo en la Eucaristía, la relación de la Eucaristía con el sacrificio de la cruz, las Iglesias que no practican el bautismo o la Eucaristía. Es importante recordar los recientes desarrollos litúrgicos y las enseñanzas patrísticas sobre el concepto de sacrificio y su relación en una comprensión amplia de su aplicación a la Eucaristía». Destaca la importancia de la afirmación del texto consensuado («los cristianos reciben el cuerpo y la sangre de Cristo»), si bien queda en el aire quiénes pueden ser admitidos a la comunión eucarística, así como la falta de acuerdo entre la distinción entre «sacramentos» y «ordenanzas» (PCPCU. *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*, 34.35).

<sup>48</sup> Sobre este tema, en lo que se refiere al diálogo luterano-católico, puede verse *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*. Pamplona: Eunsa, 2009. En esta misma línea, el *Vademécum* de ecumenismo publicado por la Iglesia católica en 2020 (PCPUC. *El obispo y la unidad de los cristianos. Vademécum ecuménico*. Consultado el 18 de febrero de 2022. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/04/0635/01477.html#s-pa> se presenta pues como «una guía para el obispo en su función de discernimiento», «una guía para el cumplimiento de sus responsabilidades ecuménicas» (n. 5).

Estos todavía desacuerdos, sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de la presencia, alejan la posibilidad de la llamada intercomuni3n u «hospitalidad eucarística», que exigen una previa comuni3n eclesial y en la fe, sobre todo eucarística. Respecto a ella el *Vademécum* de 2021, recuerda en su número 36 que «la administraci3n y recepci3n de los sacramentos, especialmente la Eucaristía, en las respectivas celebraciones litúrgicas, sigue siendo un área de serias tensiones en nuestras relaciones ecuménicas», y recuerda por otra parte los «testimonio de la unidad de la Iglesia» y el segundo, que un sacramento es una «participaci3n en los medios de la gracia» (UR 8). En general —continúa este documento del Pontificio consejo para la promoci3n de la unidad de los cristianos—, la participaci3n en la Eucaristía, la penitencia y la unci3n se limita en principio a quienes est3n en plena comuni3n en la fe. Sin embargo, la *communicatio in sacris* est3 permitida en ciertas circunstancias y, en este caso, debe ser reconocida como «deseable y recomendable»<sup>49</sup>.

Con las Iglesias ortodoxas, puede darse en determinadas circunstancias, sobre todo cuando falta el propio ministro. Con las Comunidades eclesiales protestantes, «en caso de peligro de muerte, o si el obispo diocesano juzga que hay “grave necesidad”, los ministros cat3licos pueden administrar los sacramentos a otros cristianos “que lo pidan espontáneamente, con tal de que profesen la fe cat3lica respecto a esos sacramentos y est3n bien dispuestos”». Y concluye el último *Vademecum* de 2021 que «el juicio del obispo sobre lo que constituye una “grave necesidad” y sobre el momento más apropiado para compartir el sacramento de modo excepcional, es siempre un discernimiento pastoral, es decir, se trata del cuidado y de la salvaci3n de las almas. Los sacramentos nunca deben ser compartidos por mera cortesía»<sup>50</sup>. La discreci3n y la potestad del obispo resulta por tanto decisiva. Tras constatar esperanzadoras convergencias, el di3logo ecuménico debe seguir adelante en aquellos puntos —especialmente respecto a la presencia— en los que debe aplicarse la hermenéutica del consenso teol3gico en los puntos más importantes.

---

<sup>49</sup> Ibid., n. 36.

<sup>50</sup> Ibid. Las referencias de los textos aparecen en cf. CIC 844, §2; CCEO 671, §2; CIC 844, §4; CCEO 671, §3.

### 3. LA IGLESIA Y EL MINISTERIO

La Trinidad debe ser un modelo de conciliaridad, de igualdad entre la jerarquía y las Iglesias locales, tal como propone el diálogo católico-ortodoxo: «La *episkopé* de la Iglesia universal es concedida por el Espíritu Santo al conjunto de los obispos locales que están en comunión los unos con los otros. Esta comunión se expresa tradicionalmente en la práctica conciliar». Habla aquí de modo claro y acertado sobre la episcopalidad y la conciliaridad en la Iglesia, mientras no se dice nada sin embargo sobre el obispo de Roma, por una clara voluntad de no enfrentarse con las posiciones ortodoxas respecto al primado petrino, al constatar que entre los ortodoxos existe variedad de opiniones al respecto. Por ejemplo, Evdokimov pone un paralelismo entre la preeminencia del Padre en la Trinidad y la de Roma entre las Iglesias: «Así como el Padre tiene una preeminencia en el amor en el seno de la Trinidad, así también existe una Iglesia —que a lo largo de los siglos es una excepción en el testimonio y en la unidad (Roma, según la historia)— que puede tener una preeminencia en el amor, pero sin ejercer jurisdicción alguna sobre las demás Iglesias»<sup>51</sup>.

#### 3.1. ¿DISTINTAS ECLESIOLOGÍAS?

De modo análogo, en la «relación provisional sobre la comunión eucarística» de la comisión mixta internacional con la Iglesia malankar siria, concluye diciendo en la línea de la eclesiología eucarística de comunión que «la vida de Dios Trinidad, que es comunión de amor, es el prototipo de una unidad cristiana auténtica y de la comunión eclesial que se expresan en la Eucaristía». De igual manera insiste en lo que se refiere a la dimensión pneumatológica: «En la Iglesia, la comunión es también comunión con el Espíritu santo, que crea la comunión y habita en ella [sic], y en los misterios sacramentales de la Iglesia», a la vez que recuerda la necesidad del ministerio apostólico en esta misma línea de

---

<sup>51</sup> Ibid.; cf. Paul Evdokimov. “Coments on the Decree on the Ecumenism”. *Ecumenical Review* 18 (1965): 100. Sobre los acuerdos sucesivos de Ravena (“Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad”, 2007) y Paphos, puede verse Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 20-21.

continuidad<sup>52</sup>. Igualmente, cuando el *Documento de Múnich* habla de comunión eclesial, propone dos modelos: la «unidad en el amor», cuyo origen se encuentra en la Trinidad; y después, la «unidad en la identidad» ofrecida por la Eucaristía común: «La cuestión que queda pendiente es ver cómo estas dos posturas se desarrollan y abren a una estructuración *orgánica* del cuerpo de las Iglesias y del colegio de sus obispos»<sup>53</sup>. La sucesión Trinidad-Cristo (y su Espíritu)-Iglesia no debe pasar por alto la mediación de la estructura divino-humana de la Iglesia visible, con lo que el problema de las mediaciones vuelve a hacerse aquí presente<sup>54</sup>.

Encontramos ya aquí una primera diferencia entre la eclesiología enseñada por católicos y ortodoxos, y la entendida en las comunidades protestantes. Por otra parte, además de los debatidos temas de la autoridad y la justificación, todas las Iglesias y comunidades eclesiales confiesan la «una, santa, católica y apostólica» esposa de Cristo. La relación entre las dimensiones local y universal sigue siendo uno de los motivos de división entre los cristianos, así como la diferente concepción del lugar de los sacramentos en la vida de la Iglesia y el concepto de apostolicidad. Además, al final de todo ese camino, permanece la *vexata questio* del ministerio petrino —mas allá del mero primado de honor—, por lo que la función del ministerio y la concepción eclesiológica sigue por tanto siendo un motivo y una ocasión para intensificar el diálogo teológico. En primer lugar, ¿es la Iglesia tan solo una *communio sanctorum*, una *congregatio fidelium*, la *serva Verbi* de las que hablaba Lutero, o existe algún vínculo creado por los sacramentos y, en particular, por la Eucaristía? ¿Cuál sería la relación establecida entre las dimensiones visible e invisible de la Iglesia? ¿Es esta entendida

<sup>52</sup> EO II, 1159-1160.

<sup>53</sup> Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 979.

<sup>54</sup> Cf. Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 972. Habría que señalar que el mencionado documento conjunto hace hincapié en la llamada «eclesiología eucarística», de matriz ortodoxa, en la que se afirma que bastaría la Iglesia con la Iglesia local, y no sería necesaria la Iglesia universal, parafraseando el conocido adagio de *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia localis*. Dejaríamos de lado la dimensión universal de la Iglesia y la figura de Pedro como cabeza del colegio apostólico, y pasaríamos directamente de los apóstoles a Cristo, sin solución de continuidad, donde a Pedro le corresponde tan solo el lugar honorífico de ser un *primus inter pares*. Esta eclesiología contraria a la «eclesiología universalista» tuvo su representación en la teología rusa en el exilio, especialmente en la obra de Nicolai Afanasiev, discutida sin embargo en sus consecuencias exegeticas y patrísticas.

de modo sacramental? Son cuestiones que deben ser debatidas, dentro del marco de la eclesiología de comunión, término que no siempre es entendido del mismo modo, como resulta también evidente. Existen, sin embargo, interesantes puntos de convergencia que convendría que fueran desarrollados convenientemente<sup>55</sup>.

Sin embargo, el punto de partida parece ser común. En efecto, en estos diálogos teológicos, la base trinitaria de la Iglesia<sup>56</sup> es vista como pueblo de Dios<sup>57</sup>, cuerpo de Cristo<sup>58</sup> y templo del Espíritu<sup>59</sup>, en sintonía con el primer capítulo de la *Lumen gentium*. En ellos se reitera el papel de la Iglesia en la salvación y en la justificación del pecador, por medio de la palabra y los sacramentos<sup>60</sup>. Además, la misión de la Iglesia es entendida así como la construcción del reino de Dios, especialmente en el diálogo entre reformados y católicos<sup>61</sup>. La Iglesia es vista igualmente como instrumento de salvación (incluso a veces utilizando la expresión «sacramento universal de salvación» de LG 48)<sup>62</sup> y sacramento del Reino: «la Iglesia es entendida para servir al establecimiento del Reino como un signo profético y como un eficiente instrumento en las manos de Dios»<sup>63</sup>. De esta forma, se busca la complementariedad entre la concepción de la Iglesia como *creatura Verbi* y como *sacramentum gratiae*. En estos cuatro diálogos (con anglicanos, luteranos, reformados y metodistas), ha resurgido el concepto bíblico-patristico de la Iglesia como comunión/*koinonía*

<sup>55</sup> Cf. Kasper, *Harvesting the fruits*, 48-52; Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 26-28.

<sup>56</sup> ARCIC, *Church as Communion*, 8; LC, *Church and Justification*, 147; RC, *Ref II*, 134; MC, *Seoul*, 52.

<sup>57</sup> ARCIC, *Church as Communion*, 7-8; LC, *Church and Justification*, 13.19; RC, *Ref II*, 82.85; MC, *Seoul*, 54.

<sup>58</sup> ARCIC, *Church as Communion*, 17; LC, *Church and Justification*, 64; RC, *Ref I*, 16; MC, *Singapore*, 28.

<sup>59</sup> ARCIC, *Church as Communion*, 29; LC, *Church and Justification*, 64; RC, *Ref II*, 76; MC, *Seoul*, 58-59.

<sup>60</sup> ARCIC, *Church as Communion*, 22; LC, *Church and Justification*, 133; RC, *Ref II*, 80; MC, *Seoul*, 77.

<sup>61</sup> RC, *Ref II*, 160.163; cf. ARCIC, *Life in Christ*, 17.19; LC, *Church and Justification*, 305.307; MC, *Seoul*, 77.

<sup>62</sup> ARCIC, *Salvation and the Church*, 28.29; LC, *Church and Justification*, 13; RC, *Ref II*, 81; MC, *Seoul*, 49.

<sup>63</sup> *Ref III*, 64; cf. 197; *Ref II*, 95-111; ARCIC, *Church as Communion*, 19.22; LC, *Church and Justification*, 134; RC,; MC, *Singapore*, 91; *Seoul*, 103.144.

(cf. LG 3.7), como el «misterio que subyace a las imágenes neotestamentarias de la Iglesia»<sup>64</sup>.

En lo que se refiere a la eclesiología, el citado *paper* de *Faith and Order* de 2013 (*The Church. Towards a Common Vision*) acepta el término misterio aplicado a la Iglesia, mientras que sobre el de «sacramento» determina que «no niega la única “sacramentalidad” de los sacramentos, ni niega la debilidad de los ministros», mientras que «la Iglesia es un signo eficaz de la presencia y la acción de Dios». Al mismo tiempo que requiere la unidad y una «legítima» diversidad, «no divisoria», el texto apela a la «comunidad de las Iglesias locales», también en este caso sin el discernimiento que realiza LG 23, así como existe una cierta indefinición de lo que supone el episcopado histórico. Por tanto, el texto de *Faith and Order* insiste en la necesidad de crecer en la fe, los sacramentos y el ministerio «en todas sus formas», tal vez sin establecer estas oportunas premisas teológicas. En definitiva, la sacramentalidad de la Iglesia y la doctrina del ministerio siguen siendo el *punctum dolens*, el talón de Aquiles del diálogo ecuménico con las comunidades eclesiales surgidas a partir de la reforma<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> ARCIC, *Introduction to 'Final Report'* (1982), 4; cf. 7; *Church as Communion*, 2.3.17.24.29.30-31.43.45.49.56; LC, *Church and Justification*, 63-65; RC, *Ref III*, 164-165; MC, *Nairobi*, 1.24.28. Sobre la eclesiología luterana, puede verse Pablo Blanco. *Ministri Ecclesiae. Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico luterano*. Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2017, 340-437, y la bibliografía allí contenida.

<sup>65</sup> WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 22-24, 17.20.27.31-32.33-57.67. En el comentario católico a este documento, se menciona el «profético, sacerdotal y real pueblo de Dios» junto a las *notae Ecclesiae*. Alude de igual manera la *diakonía* de la Iglesia al mundo, tal como hace la GS. Además, la Iglesia no será solo una *congregatio fidelium* (o *Versammlung der Gläubigen*, en palabras de Lutero), sino que tendrá de igual manera una dimensión sacramental. De igual manera, desarrolla la idea de la «comunidad en la unidad y diversidad», en la que la *episkopé* desempeña un papel fundamental, así como el primado universal del obispo de Roma. En este sentido insiste en la *perichoresis* o «relación de mutua interioridad» entre Iglesia universal e Iglesias locales, en las que las comunidades desempeñan una función igualmente universal. Esta comunión entre Iglesias y comunidades eclesiales se encuentra pues entre el ya pero todavía no, pues es necesario «crecer en los elementos esenciales de la comunión: fe, sacramentos, ministerio». Respecto a este último celebra el consenso respecto a sus tres grados, pero echa de menos una alusión más explícita sobre el papel armonizador del magisterio y de la sucesión apostólica, así como una visión más convergente sobre la naturaleza y el ejercicio del episcopado, de la sinodalidad, conciliaridad y el ministerio petrino. En fin, recuerda la naturaleza eclesial de servicio al reino, al igual que la necesidad de consenso también en cuestiones morales,



### 3.2. EL PAPEL DEL MINISTERIO

La *communio* no solo es la clave para entender la naturaleza y el origen trinitario de la Iglesia, sino también la relación entre laicos y pastores, entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. LG 10)<sup>66</sup>. En primer lugar, se establece el origen de ambos en Jesucristo<sup>67</sup>, quien instituye en sus apóstoles un ministerio en servicio de todos los hermanos. Junto a la apostolicidad de toda la Iglesia<sup>68</sup>, existen matices importantes a la hora de entender cuál es el significado y alcance de esta, así como la relación el ministerio apostólico con el ordenado y el concepto de sucesión apostólica. Anglicanos y católicos afirman: «Ambos mantenemos que la *episkopé* debe ser ejercitada por ministros ordenados en la sucesión apostólica»<sup>69</sup>. Esta continuidad no aparece tan clara entre los luteranos, quienes diferencian entre la apostolicidad en la transmisión de la fe y en la sucesión apostólica, por lo que «la fidelidad al evangelio tiene prioridad en la conjunción entre *traditio*, *successio* y *communio*» (entre reformados y metodistas se mantiene esta misma idea)<sup>70</sup>. En lo referido al ministerio ordenado, existe un acuerdo fundamental de nuevo con los anglicanos<sup>71</sup>, incluidas la condición sacramental de este y su estructuración en tres grados<sup>72</sup>. Sin embargo, como indica Kasper, quedan pendientes las cuestiones respecto a la carta *Apostolicae curae* (1986) y la admisión de mujeres en el ministerio ordenado, por lo que nos encontramos todavía lejos de un consenso en esta materia<sup>73</sup>.

---

sociales y medioambientales (cf. PCPCU. *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*, 22-24.27.28-29.29-31.32-39.39-42.43-50.54-55).

<sup>66</sup> ARCIC, *Ministry and Ordination* (1973), 3.7; *Ministry and Ordination: Elucidation* (1979), 2; LC, *The Ministry in the Church* (1981), 10; RC, *Ref I*, 93.96; MC, *Rio*, 84.87.

<sup>67</sup> ARCIC, *Authority in the Church I* (1981), 1.3; LC, *The Ministry in the Church*, 23; RC, *Ref I*, 24; MC, *Speaking the Truth in Love* (2001). Brighton, 16.

<sup>68</sup> ARCIC, *Ministry and Ordination*, 4; LC, *The Apostolicity of the Church* (2006), 10.271.147-148; RC, *Ref I*, 94.95; MC, *Nairobi*, 31.

<sup>69</sup> ARCIC, *Ministry and Ordination: Elucidation*, 4; *Ministry and Ordination*, 16.

<sup>70</sup> LC, *The Apostolicity of the Church*, 291; cf. *The Ministry in the Church*, 59.61.66; RC, *Ref I*, 100.101; *Ref II*, 120; MC, *Nairobi*, 31.

<sup>71</sup> ARCIC, *Clarifications of Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry* (1994), 5; *Ministry and Ordination*, 6; *Ministry and Ordination: Elucidation*, 2.

<sup>72</sup> ARCIC, *Ministry and Ordination*, 9. 11.14-16; *Ministry and Ordination: Elucidation*, 2.4.

<sup>73</sup> Kasper, *Harvesting the fruits*, 86, 108-110.

El ministerio eclesial o especial —fundamentado en Cristo más que en la comunidad— debe identificarse con el ordenado, por lo que la cuestión de la ordenación es recogida en los diferentes diálogos. Esta *exousía* llega con la *epiclesis* y la imposición de manos invocando el poder del Espíritu por parte del ordenante (cuestión debatida y decisiva), y habilita para ejercitar los *tria munera Christi* de modo autorizado. Además, hay continuos consensos en lo que se refiere a los tres grados del orden, establecidos *ab antiquo* (LG 28). Sin embargo, no siempre se considera necesaria la ordenación en el primer grado, así como la comprometida doctrina conciliar del *defectus ordinis* (UR 22) y la diferencia entre ministerio local y regional<sup>74</sup>. El episcopado y el primado van a ser también cuestiones ampliamente debatidas, y así la *episcopé* es entendida como elemento del ministerio de la Iglesia y como instrumento de unidad. Este ejercicio ha de ser colegial al tratar de compatibilizar las dimensiones local y universal de la Iglesia, entendida más bien como la comunión de Iglesias locales. A su vez, existe una tendencia común a reconocer la importancia de la colegialidad, la sinodalidad y la conciliaridad en la Iglesia, entendidas sin embargo de un modo algo distinto al de las Iglesias orientales. El problema permanece en torno a la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, y su lugar en los ministerios de la Iglesia<sup>75</sup>.

Lógicamente la última piedra de tropiezo será el primado del obispo de Roma, entendido como ministerio universal de unidad. Aquí ha habido una «prudente» y «cualificada» apertura, se dice, pues los anglicanos se plantean la cuestión de si mantener la unidad visible a un nivel universal exige el ministerio de un primado, y si este coincide con el obispo de Roma<sup>76</sup>. En los primeros diálogos oficiales con los luteranos no se quiso abordar el tema del primado del sucesor de Pedro, aunque reconocieron

<sup>74</sup> LC, *The Ministry in the Church*, 23-24.31.270.275-276; *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship (1984)*, 78; *The Apostolicity of the Church*, 274-275.282-285.292; RC, *Ref I*, 97.99; *Ref II*, 137; MC, *The Dublin Report (1976)*, 80.82.98104; *Nairobi*, 29.

<sup>75</sup> ARCIC, *The Authority of the Church I: Elucidation (1981)*, 5.8.13; *Introduction to Final Report (1982)*, 6; *The Gift of Authority*, 37.38; LC, *Ways to Community*, 23; *Facing Unity*, 112-116; *Church and Justification*, 79.80; RC, *Ref I*, 18.62.102; *Ref II*, 132.135.142.161; MC, *Singapore*, 74; *Brighton*, 76.81; *Seoul*, 60.61.91. puede verse también Blanco, *Ministri Ecclesiae*, 126-232.

<sup>76</sup> ARCIC, *The Authority of the Church I: Elucidation*, 23; *The Gift of Authority*, 1; International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission (=IARC-CUM), *Growing together in Unity and Mission (2007)*, 75.

un ministerio de unidad a nivel universal: «empieza a surgir la *posibilidad* que el oficio petrino del obispo de Roma no debe ser necesariamente rechazado por los luteranos como un signo de la unidad de la Iglesia como un todo»<sup>77</sup>. Felizmente le fue retirado el título de «anticristo» utilizado por los primeros reformadores, aunque también exigieron una purificación del ministerio del sucesor de Pedro, así como una delimitación clara del *munus docendi*. El ejercicio del primado en los últimos pontificados parece responder a este tipo de propuestas. Los reformados tampoco conceden un papel relevante a este ministerio universal de unidad, mientras los metodistas recuerdan la colegialidad en su ejercicio, así como las competencias propias de este ministerio. La infalibilidad sería así un atributo de toda la Iglesia —y no solo del papa o los obispos—, y no tanto de una determinada instancia. En este punto, los protestantes apelan al principio de la diversidad reconciliada<sup>78</sup>.

«En conclusión —resume Kasper—, se podría decir que las viejas polémicas referidas al ministerio petrino han sido superadas, pero un consenso total se encuentra todavía lejos»<sup>79</sup>. De nuevo el «ya» pero «todavía no». La cuestión de fondo es que, mientras los protestantes siguen manteniendo que la Iglesia está presente allí donde se predica la palabra de Dios y se administran los sacramentos —tal como enuncia la *Confesión de Augsburgo* (VII)—, los católicos añaden el ministerio, y mantienen además que subsiste en comunión con los obispos y el sucesor de Pedro (cf. LG 8; UR 4)<sup>80</sup>.

En lo que se refiere al diálogo con los pentecostales, en la relación final de las conversaciones mantenidas entre 1977 y 1982, se constata que estos «insisten en la profesión de fe personal en Jesucristo como base de la comunidad cristiana, más que en una aproximación sacramental y eclesial de la obra de mediación de Cristo». De hecho, prefieren una conversión al Dios vivo por medio de un encuentro con el Cristo vivo. Para los católicos, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos son instrumentos de la presencia de Cristo y del don del Espíritu. Entre 1978 y 1982 se alcanzó la conclusión de que «los pentecostales no conceden la misma importancia a los vínculos estructurales entre las Iglesias y aceptan de buen grado la comunión con varias Iglesias autónomas». La Iglesia católica,

---

<sup>77</sup> LC, *The Ministry in the Church*, 73.

<sup>78</sup> Cf. RC, *Ref I*, 42.95.107; *Ref II*, 143.162; MC, *Nairobi*, 56.59.62; *Honolulu*, 34; *Brighton*, 24.51.

<sup>79</sup> Kasper, *Harvesting the fruits*, 137.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, 153ss.

por el contrario, reconoce la mediación de Cristo, que actúa en las comunidades que no están en plena comunión con ella, por la Palabra, los sacramentos y el ministerio. Como consecuencia, la autoridad doctrinal de la Iglesia no será entendida como tal por los pentecostales, así como su vínculo con la interpretación de la Escritura. En cuanto al ministerio, tras recordar la importancia del sacerdocio bautismal de todos los fieles, los pentecostales no entienden del mismo modo la sacramentalidad del ministerio ordenado y la sucesión del ministerio apostólico<sup>81</sup>.

El *paper* de *Faith and Order* de 2013 mencionaba igualmente las *notae Ecclesiae* como rasgos distintivos de la verdadera Iglesia de Cristo, también al referirse al «profético, sacerdotal y real pueblo de Dios», donde menciona el sacerdocio común de todos los fieles bautizados. Al mismo tiempo, estos son servidos por los ministros ordenados en una línea similar a LG 10, pero eludiendo la expresión «sacerdocio ministerial». Sigue siendo por tanto esta una cuestión crucial. En el número 24 aparece sin embargo el término «orden ministerial» (*ministerial order*), mientras la misión de la Iglesia consiste en dar testimonio y predicar el evangelio, a la vez que se reconoce que el reconocimiento de la condición sacerdotal de los ministros ordenados «impide la plena unidad» (n. 45), así como la falta de consenso sobre los tres grados del ministerio y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, en el sentido que sostiene la necesidad de un episcopado histórico y de un ministerio universal de unidad (nn. 47, 48-51,

---

<sup>81</sup> EO I, 1275, 1280, 1284; cf. 1276, 1301-1303, 1304-1305. La relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre el Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos y algunas Iglesias pentecostales clásicas, titulada *Perspectivas de la koinonía*, describía las convergencias y divergencias en la concepción de la unidad de la Iglesia. Mientras los católicos recuerdan el carácter vinculante del *subsistit in* (LG 8), «los pentecostales tienden a considerar las diferentes confesiones como manifestaciones más o menos legítimas de la Iglesia universal». Ambos confiesan —eso sí— la Iglesia como visible e invisible a la vez, al mismo tiempo que recuerdan la catolicidad de la Iglesia como una afirmación de la diferencia: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de acciones, pero el mismo Dios obra todo en todos» (1Co 12,4-7). Al mismo tiempo que reconocen «un solo bautismo» (Ef 4,5), los pentecostales tienden a reconocerlo más como un rito que como un sacramento, a la vez que las mencionadas diferencias sobre el bautismo de párvulos y la necesidad de un nuevo bautismo como expresión de la conversión de los «renacidos» en Cristo y el Espíritu. En fin, solo los católicos consideran el *lavacrum regenerationis* como el sacramento de la entrada en la Iglesia (EO I, 1200; cf. 1201-1202; 1208-1217, 1218-1221).

52-57). Constata pues este documento importantes cuestiones debatidas, que deben inspirar el futuro diálogo teológico.

\* \* \*

Tras este recorrido por los documentos oficiales, podemos ver en primer lugar la sintonía común en temas trinitarios y el casi consenso alcanzado en la cristología y en la pneumatología integrada en la doctrina trinitaria, constatamos que los verdaderos temas debatidos son más bien otros. Juan Pablo II constataba en la encíclica *Ut unum sint* (n. 67) estas dificultades especialmente con las Iglesias protestantes: «Han surgido divergencias doctrinales e históricas del tiempo de la Reforma a propósito de la Iglesia, de los sacramentos y del ministerio ordenado. El concilio pide por tanto “establecer como objeto de diálogo la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia”»<sup>82</sup>. Por tanto, no solo quedan pendientes temas jurisdiccionales como el primado del obispo de Roma, sino que también existen algunos matices cristológicos, eclesiológicos y referentes a la teología del ministerio y de los sacramentos en los que el diálogo teológico debe continuar.

Nos encontramos pues —también en el diálogo ecuménico en cuestiones teológicas— en esa tensión escatológica del «ya» pero «todavía no». Si la oración es el alma —el corazón— del ecumenismo (UR 8), podríamos decir que el diálogo teológico constituye su mente, su cerebro. En estas líneas, hemos visto las convergencias y las divergencias en el diálogo teológico entre las distintas confesiones cristianas en lo que se refiere a la doctrina trinitaria y cristológica, pneumatológica y soteriológica (en las que hemos podido constatar que existe un sustancial acuerdo), así como sus respectivas consecuencias en la teología sobre los sacramentos, el ministerio y la eclesiología, en las que encontramos todavía abundantes temas de diálogo teológico. Estos están lógicamente condicionados por la cuestión de la lectura y la interpretación de la Escritura, tema sobre el que tampoco existe un pleno acuerdo y que sería también objeto de un interesante diálogo. El mapa trazado puede constituir una buena guía al internarnos en el tercer milenio de la era cristiana, en el que esperamos que —con la ayuda del Espíritu— se puedan cumplir las palabras del Señor Jesús: «que todos sean uno» (Jn 17,21).

---

<sup>82</sup> Carta encíclica *Ut unum sint* (25 mayo de 1995); la cita es de UR 22.

## REFERENCIAS

- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Authority in the Church I: Elucidation* (1981).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *The Ministry in the Church* (1981).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Authority in the Church I* (1981).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Introduction to 'Final Report'* (1982).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Salvation and the Church* (1987).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Life in Christ: Morals, Communion and Church* (1994).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *Clarifications of Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry* (1994).
- Anglican Communion – Roman Catholic Church. *The Gift of Authority: Authority in the Church III* (1999).
- Blanco Sarto, Pablo. *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Blanco Sarto, Pablo. *Ministri Ecclesiae. Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico luterano*. Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2017.
- Blanco Sarto, Pablo. “Trinidad, Iglesia y eucaristía en el Documento de Múnich (1982) del diálogo ortodoxo-católico”. *Liturgia y espiritualidad* 51, n.º 8-9 (2020): 494-506.
- Blanco Sarto, Pablo, y Óscar Garza Gaincoa. “Verum corpus. La presencia eucarística en el diálogo anglicano – católico romano”. *Diálogo ecuménico* 54, n.º 169-170 (2019): 171-196.
- Comisión ortodoxa-católica. *Declaración común*, Al Fanar (30.11.1979). En A. González Montes, ed. *Enchiridion Oecumenicum I*, 1137-1147.
- Evdokimov, Paul. “Comments on the Decree on the Ecumenism”. *Ecumenical Review* 18 (1965): 99-113.
- Faith and Order Commission. *Confessing the One Faith*. Faith and Order Paper. Geneva, 1999.
- Francisco. *Visita a la Iglesia pentecostal de la reconciliación y su pastor Giovanni Traettino*. 28 julio 2018.
- González Montes, Adolfo, ed. *Enchiridion Oecumenicum I y II*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986 y 1993.

- International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission. *Growing together in Unity and Mission* (2007).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *The Gospel and the Church (Malta Report 1972)*.
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *The Dublin Report* (1976).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *The Eucharist* (1978).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *All Under One Christ* (1980).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *Ways to Community* (1980).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship* (1984).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. ARCIC, *Church as Communion* (1991).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *Church and Justification* (1993).
- International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity. *The Apostolicity of the Church* (2006).
- Juan Pablo II. Carta apostólica *Orientalis lumen* (2 mayo 1995), *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (5 mayo 1995).
- Juan Pablo II. Carta encíclica *Ut unum sint* (25 mayo de 1995). [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html#-3C](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html#-3C)
- Kasper, Walter. *Harvesting the fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London-New York: Continuum, 2009.
- Kasper, Walter. *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- Koch, Kurt. *Wohin geht die Ökumene? Rückblicke-Einblicke-Ausblicke*. Regensburg: Pustet, 2021.
- Madrigal, Santiago. “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”. *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 17-1 (2013): 11-36.
- Merino Beas, Patricio. “Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural”. *Cuestiones teológicas* 45, n.º 104 (2018): 299-322. <https://orcid.org/0000-0001-5141-1887>



- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*. Vatican City 2019. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2019-catholic-response-to-tctcv.html>
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. *El obispo y la unidad de los cristianos. Vademécum ecuménico*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/04/0635/01477.html#spa>
- Rodríguez, Pedro. “Trinità, Chiesa, Eucaristia’. Rilettura del ‘Documento di Monaco’ 1982”. En *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, editado por Gianfranco Coffele, 965-985. Roma: LAS, 1999.
- Salachas, Dimitri. *Il dialogo religioso ufficiale tra la Chiesa Cattolico-romana e la Chiesa Ortodossa. Iter e documentazione*. Bari: Quaderni di “O Odigos”, 1994.
- World Alliance of Reformed Churches – Catholic Church. *The Presence of Christ in the Church and the World (1977, = Ref I)*.
- World Alliance of Reformed Churches – Catholic Church. *Towards a Common Understanding of the Church (1990, Ref II)*.
- World Alliance of Reformed Churches – Catholic Church. *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God (2007, Ref III)*.
- World Council of Churches. *New Delhi Statement on Unity*, [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity\\_report\\_ND1961.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity_report_ND1961.pdf)
- World Council of Churches. *The Church. Towards a Common Vision*. Geneva: WCC Publications, 2013.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Rio. The Word of Life (1996)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Honolulu. Toward an Agreed Statement on Holy Trinity (1981)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Nairobi. Towards a Statement on the Church (1986)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Singapore. The Apostolic Tradition (1991)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Brighton. Speaking the Truth in Love (2001)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *Seoul. The Grace Given You in Christ (2006)*.
- World Methodist Council – Roman Catholic Church. *The Grace Given You in Christ (2006)*.