

# Juntos en la mesa del Señor, ¿sólo allí?

Observaciones eclesiológicas sobre el voto del grupo ecuménico de trabajo de los teólogos luteranos y católicos

—

Achim Buckenmaier\*

## 1. El contexto del documento “Juntos en la Mesa del Señor”

El documento votado “Juntos a la mesa del Señor”<sup>1</sup>, publicado en 2019 por el renombrado *Grupo de trabajo ecuménico* iniciado en 1946 por el arzobispo de Paderborn, el cardenal Lorenz Jaeger (1892-1975), y el obispo de la Iglesia Evangélica Luterana en Oldenburg, Wilhelm Stählin (1883-1975), debe ser presentado en el contexto del «3º Congreso de la Iglesia Ecuménica» en Frankfurt del Meno, y del que son responsables la Iglesia católica y protestante en Alemania. El Grupo de trabajo ecuménico está presidido, del lado católico, por el Dr. Georg Bätzing, obispo de Limburgo y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana. Esto significa: Debido a la importancia histórica del Grupo de trabajo, el contexto temporal de la publicación y la presidencia del presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, el texto tiene un significado que va más allá de las opiniones privadas de los teólogos. La carta del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 18 de septiembre de 2020 al Obispo Bätzing y las “Notas Doctrinales” adjuntas confirman esta evaluación<sup>2</sup>. Como se puede ver desde la publicación de la votación, se ha instalado una amplia y sustantiva la discusión en curso<sup>3</sup>.

Dado que actualmente no se puede prever qué medidas de protección contra la infección se requerirán en relación con la pandemia de Covid 19, según los organizadores, aún no es posible publicar un programa exacto para el Congreso ecuménico de la Iglesias (previsto originariamente para principios de febrero de 2021, que tuvo lugar en mayo, 13-16). De las experiencias de los pasados *Kirchentäge* ecuménicos se desprende claramente que la cuestión de la Cena del Señor o celebraciones eucarísticas comunes se plantea de antemano, y a pesar de la conocida posición católica, tanto con respecto a las celebraciones de apertura y clausura, como con respecto a las celebraciones durante el *Kirchentag* de cinco días.

---

\* Prof. de Teología Dogmática, en la cátedra de teología del pueblo de Dios. Universidad del Laterano, Roma.

<sup>1</sup> Citado como GAth y n.de sección: <https://bit.ly/2ZwmkGQ>.

<sup>2</sup> <https://bit.ly/3ayuXqv>.

<sup>3</sup> Ante todo: Opinión del Grupo de trabajo ecuménico (ÖAK) de teólogos luteranos y católicos a las observaciones doctrinales al documento “Juntos en la mesa del Señor” (escrito de la Congregación de la Fe del 18.9.20) del 6.1.21; Card.Kurt Koch: Carta abierta, 8.2.21 al Profesor Volker Leppin sobre su entrevista en [katholisch.de](http://katholisch.de) del 3.2.21.

Los responsables del programa habían invitado a presentar sugerencias para las celebraciones de la Iglesia para agosto de 2020 que, entre otras cosas, querían implementar “nuevas formas de celebraciones de la Iglesia” o “una alternativa práctica al culto dominical”<sup>4</sup>. Esta última formulación con respecto a la asamblea dominical de la comunidad cristiana también corresponde al sexto de once *Principios rectores para una iglesia de abierta* que la Iglesia Evangélica Luterana en Alemania adoptó en el verano de 2020<sup>5</sup>. Allí se exige en el futuro, poner la “celebración dominical tradicional” “en relación (...) con las muchas alternativas exitosas para el culto y la comunidad cristiana”<sup>6</sup>. Para empezar, se trata de un posicionamiento al interior de la Iglesia evangélica luterana, que aún no es patrimonio común dentro de la Iglesia evangélica; pero también afecta al movimiento ecuménico: ¿no se ve afectada la Iglesia en su conjunto por esta idea? La “celebración dominical tradicional” suena a costumbres culturales y convenciones sociales. Sin embargo, el encuentro del domingo con la Eucaristía ha sido un sello distintivo de las comunidades, que se ha reconocido como una necesidad desde las primeras generaciones cristianas<sup>7</sup>.

El contexto del Congreso (*Kirchentag*) de la Iglesia Ecuménica inicialmente previsto y el *Camino sinodal* (católico) sitúa el texto en un esfuerzo que podría describirse como un “proyecto global de reforma de la Iglesia (católica)”, surgido en Alemania, y en el que el texto de la Eucaristía y la Cena, por lo tanto, aparece como un punto central de la vida de la Iglesia que tiene una función clave determinada.

Al abordar el documento *Votum* me limitaré a algunas cuestiones, entre las que destacan las cuestiones de la hermenéutica de los enunciados del Nuevo Testamento y la eclesiología. Otras cosas, como la importante cuestión de los ministerios o el carácter sacrificial de la Eucaristía, deben también abordarse, pero he de concentrarme sobre

---

<sup>4</sup> [www.oekt/Gottensdienste](http://www.oekt/Gottensdienste).

<sup>5</sup> Estos principios fueron primero publicados en Junio del 2020; el 31.10.20 fue publicado en una edición nuevamente trabajado y el texto ampliado a doce partes (<https://bit.ly/3sbd32W>): cf. U.KÖRTNER, Kirche auf guten Grund?, en IKZ Communio 49 (2020) 672-689.

<sup>6</sup> <https://3ekd.de/-leitsaetze-fuer-eine-aufgeschlossene-kirche-56952.htm>.

<sup>7</sup> Interesante en este contexto es el debate que planteó el exégeta del NT de Frankfurt A. Wucherpfennig SJ con su artículo “¿Cómo quiso Jesús la Eucaristía? Reflexiones neotestamentarias sobre la hospitalidad”, *Stimmen der Zeit* (2018) 855-860. Yo respondí con el artículo “¿Pudo Jesús celebrar la Eucaristía? Crítica a una reducción de la Eucaristía a una comida abierta”, *Stimmen der Zeit* 144 (2019), 416-422. Esto le dio oportunidad a A. Wucherpfennig para continuar con su opinión con un artículo donde el subtítulo explica más claramente su intención originaria (A. Wucherpfennig, ¿Jesús como anfitrión de la Eucaristía? Una invitación a la comunión eucarística de las Iglesias confesionales separadas”, en *Stimmen der Zeit* 145 (2020). La intención del nuevo artículo del jesuita de Frankfurt puede designarse justamente como una eliminación de la comunidad o Iglesia visible, de su articulación con la Eucaristía, y como disolución de la relación entre la comunidad celebrante y la participación en la Iglesia. La pregunta sobre “¿Cómo quiso Jesús la Eucaristía?”, que yo critiqué como científicamente falsa fue previamente tratada por el P. Wucherpfennig en el consejo sinodal de Frankfurt.

todo en la pre-comprensión de la Eucaristía, la Cena del Señor y la Iglesia.

## **2. Sobre la estructura y hermenéutica del texto**

El documento (“voto”) del grupo de trabajo se divide en ocho capítulos de diferente extensión. A la introducción le sigue un breve (segundo) capítulo de un “testimonio conjunto” en relación con el tema. Los “fundamentos bíblico-teológicos” (capítulo 3) y las “intuiciones ecuménicas sobre la teología de la Cena del Señor/Eucaristía” (capítulo 5) ocupan mucho espacio, mientras que la cuarta sección, más corta, presenta el “diverso desarrollo histórico de la figura de la celebración” y propone así una nota importante: la premisa es la diversidad en la que luego se identifican “aspectos continuos” (comunes). Siguen las explicaciones sobre el “dirección de las celebraciones eucarísticas” (capítulo 6), la relación entre la Iglesias y la comunión eucarística (capítulo 7) y concluyen con un “Voto” (capítulo 8).

Las cuestiones hermenéuticas se refieren a la intencionalidad del texto y la pre-comprensión de los enunciados exegéticos. El texto se posiciona en una época de ecumenismo, que se designa como “cosecha” (GaTH n. 1.2). Esta periodización se remonta a la evaluación del presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, el cardenal Kasper, quien presentó un registro conciso e impresionante de los diálogos ecuménicos de la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II bajo el título “Cosechando los frutos”<sup>8</sup>. Por tanto, el texto no debe entenderse como un nuevo texto de consenso o informe de investigación, sino como un “voto” con una intención clara: las convergencias logradas deben “juntarse” (cf. GaTH 1.1). Los diálogos anteriores sobre la Eucaristía y la Cena del Señor ya no permiten –según los autores– “considerar las diferencias que permanecen como una separación de la Iglesia” (GaTH 1.3). Es por eso que el objetivo declarado del voto es “sacar consecuencias para la práctica” (GaTH 6.4) y “reconocer valorando y apoyar todos los esfuerzos que refuercen el significado teológico y, sobre esta base, compartir el asunto, la Cena del Señor/Eucaristía para celebrar juntos” (GaTH 1.3), y también, para “abrir las celebraciones confesionales a cristianos de otras tradiciones” (GaTH 1.5) o, en otras palabras, permitir “una participación plena, teniendo en cuenta factores situacionales o biográficamente operantes, en la celebración de la Eucaristía de los bautizados de otras confesiones cristianas” (Ga TH 7,8).

Este “interés ecuménico” formulado de manera clara y abierta (cf. GaTH 1.3) es legítimo y en gran medida debe ser apreciado. Por un lado, con el tema de la Eucaristía/Cena, los autores tocan un tema clave en la vida de la Iglesia; por otro lado, su voto recoge el malestar de muchos cristianos que, después de cinco décadas de diálogos ecuménicos de la Iglesia Católica preguntan qué frutos concretos tienen

---

<sup>8</sup> Cardenal W.Kasper, *Harvesting the fruits* London-New York, 2009.

para sus vidas estas conversaciones, vidas que han perdido muchas de las características primeras y evidentes del cristianismo. Por supuesto, esto se mostrará a continuación, una presentación que está fuertemente guiada por intereses, conduce a selecciones y distorsiones en la argumentación teológica. Según los autores, la ortodoxia “solo aparece de vez en cuando” (GaTH 1.3), lo cual es comprensible, pero no sin consecuencias.

### 3. Hermenéutica ambivalente de los textos bíblicos

Esto es particularmente evidente en los Capítulos 3 (Fundamentos bíblico-teológicos) y 4 (Desarrollo histórico diverso de las celebraciones). Se puede notar aquí que el texto alterna entre un escepticismo fundamental frente a la tradición bíblica, donde se trata del testimonio de la única Iglesia que precede a todas las diferenciaciones, y una lectura inofensiva, incluso consciente, de esas declaraciones bíblicas que se basan en varias formas (especialmente la práctica del culto). En ningún lugar se fundamenta por qué ciertas formas históricas de la iglesia primitiva sólo puedan verse en “bosquejo” (GaTH 3), en las fuentes reconocidas como sólo “fragmentarias” (GaTH 3), o “una imagen completa de las celebraciones de los primeros cristianos” (GaTH 4.3) que no han de ser priorizadas en absoluto, mientras que por otro lado toda evidencia de una pluriformidad se clasifica como documentos clara e históricamente documentados (GaTH 3): “El Nuevo Testamento muestra una variedad de formas del ritual de la cena en memoria del resucitado que celebra a Cristo presente en la comunidad” (GaTH 3.9). Una figura fundamental normativa, que resulta del testimonio neotestamentario del acontecimiento de la Pasión, incluida la Última Cena, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, es en primer lugar históricamente excluida y desacreditada como “ideal” e “imagen deseada” (GaTH 4.9) para que, en segundo lugar, aquello postulado como seguro históricamente, sea elevado a normativo.

Esto se expresa hasta en detalles como la configuración “de la unidad pascual de comunidades (¡plural!) en el signo escatológico de la última cena de Jesús mismo” (cf. GaTH3). Aquí se encuentra una decisión hermenéutica fundamental. La introducción del GaTH dice algo importante que clarifica sobre la hermenéutica ecuménica, pero no sobre la hermenéutica escriturística del texto. Permanece así abierto: ¿construye la Iglesia su teología y su praxis sobre la investigación histórica, de la que se espera un conocimiento especial, también en la distinción de lo que ha de ser visto históricamente como seguro y relevante, y de lo que permanece irreconocible o mero “enriquecimiento” tardío ( cf. Gath 3,9.1)? ¿o asume la Escritura como lo que es desde su origen, a saber, un testimonio cuyo sujeto es el pueblo de Dios, que existe hasta hoy en la Iglesia, como sostiene *Dei Verbum* 9: “su conocimiento de todo lo revelado no brota solamente de la sagrada Escritura”?

El «modelo de origen apostólico» (GaTH 6.3.1) no es un fósil que, como muestra el voto a través de su propia metodología, transmite información a veces segura, a veces controvertida, sobre un estado original normativo, sino que es transmitido en la fe

vivida en la historia. La argumentación del Grupo de trabajo ecuménico permanece extrañamente dividida: por un lado, se basa completamente en lo que cree que puede verificar históricamente (diversidad de figuras), por otro lado, los autores comienzan “con la experiencia actual de las liturgias de los creyentes en las comunidades” (GaTH 5.6.3). De este modo, lo histórico es algo rígido, y lo vivo, la creencia de las personas, se funde con lo viviente actualmente. La escisión entre la primacía de lo histórico por un lado y la primacía de la práctica actual por el otro sólo podría superarse reconociendo a la Iglesia sujeto, que tiene una historia concreta, una historia a través de la cual Dios conduce a su pueblo. El texto oculta este marco.

#### **4. ¿A qué Iglesia se refiere el voto?**

El voto dice: “En la vida de las comunidades e Iglesias, el ecumenismo se manifiesta con más fuerza en el hecho de que los miembros de las diversas Iglesias cristianas celebran juntos el culto y rezan juntos el Padre Nuestro” (GaTH 2.3). Es indiscutible que el ecumenismo se manifiesta “con más fuerza” en el culto. Sin embargo, el tema es tratado con una exclusividad que no deja lugar a otras manifestaciones. En ninguna parte surge que la “Mesa del Señor” deba tener también una dimensión real para la vida de los creyentes. No solo la liturgia, sino también el obrar, conlleva una visión ecuménica. No sólo está la mesa eucarística y la mesa de la palabra, sino también la mesa de cada día, que es el centro de la vida de una comunidad de cristianos (cf. Hch 2, 43-47; 4, 32-37). En la tradición profética esto se dibuja con las imágenes escatológicas en las que el nombre del verdadero dueño, Dios, está escrito en las campanas de los caballos y las cacerolas serán tan sagradas como las copas frente al altar (Zac 14:20). La abolición de la separación religiosa entre lo sagrado y lo profano o la santificación de la vida cotidiana, que adquiere así una calidad de culto, es casi un signo de fe bíblica. El texto no se ve afectado en absoluto por esto. La Caritas práctica, el ‘ecumenismo de los mártires’ sufrido hasta el día de hoy, o los desafíos éticos no juegan ningún papel. Sigue siendo un ecumenismo fijado litúrgicamente.

Se destaca la conexión entre la comunión eucarística y la participación en la Iglesia (GaTH 6.4), pero no se responde, más bien se pasa por alto con vagas indicaciones: “La conexión interna de los creyentes con Cristo y entre sí se expresa en el entrelazamiento de los tres significados del «cuerpo de Cristo» tal como es central para Pablo: el cuerpo de Jesucristo en la cruz como una entrega, el cuerpo de Jesucristo como Eucaristía, el cuerpo de Jesucristo como la Iglesia. La participación en el cuerpo eucarístico incluye la conexión con el «cuerpo de Cristo»” (GaTH 7.2). Aquí el texto está más cerca de la pregunta central, pero finalmente deja abierto si este cuerpo eclesial de Cristo tiene algo que ver con la Iglesia visible. Permanece aproximado y, por lo tanto, se inclina hacia el modelo de la Iglesia espiritual o invisible. Donde es visible, es comprendida como congregacionista (GaTH 2.1 y 7.6) y se reduce a la actualidad.

Por tanto, la certeza de los autores es reveladora cuando dicen: “Las controversias sobre la presencia del Señor en la celebración de la cena pueden superarse a su medida, o al menos limitarse en su ámbito de división de las Iglesias, cuando se puede ver a Cristo invitando a la cena, que se hace presente y regala su persona y actúa como tal, y entiende la celebración de la cena como sujeto actuante y este punto de vista plantea la cuestión de cómo se subordina la presencia sacramental de Cristo” (GaTH 5.4.2). El “cómo” del obrar de Dios en el mundo - en términos de la Eucaristía: el “hacer presente a Cristo”- es precisamente lo decisivo. Que Dios actúe en la historia, por las personas, por la pasión y muerte de Jesús, es el *escándalo* de la fe bíblica. El hecho de que el ministerio “no se deba a una delegación de la voluntad de la comunidad, sino a la misión e institución divina” (GaTH 6.2.1) es algo sin problemas en el lenguaje teológico. En lo concreto de la Iglesia, de una forma u otra, sinodal o jerárquicamente, surge la pregunta de cómo se reconoce y se lleva a cabo esta misión divina y qué significado tiene para la vida de quien ejerce este cargo.

El texto, por otro lado, insiste en una concepción opuesta: “La comprensión común del contenido de la celebración eucarística es primordial, la cuestión de la organización litúrgica específica y la cuestión de los servicios de presidencia apropiados están subordinadas” (GaTH 5.3.6). En la Iglesia, sin embargo, el contenido y la forma no están relacionados entre sí como el contenido y la forma o el núcleo y el caparazón. Como instrumento para la salvación del mundo, la Iglesia debe ser eficaz en su figura y perceptible como pueblo. Esta necesidad, por supuesto, abarca más que la liturgia y más que la cuestión del ministerio. En todas partes, incluso en este punto del texto, se descubre el déficit en la comprensión de lo que es la Iglesia.

Queda abierta la aclaración de lo que significa realmente la *Communio Sanctorum*, en la que tiene lugar la celebración de la Cena del Señor/Eucaristía (cf. GaTH 2.6), así como lo que significa para ellos “la presencia física de los comulgantes” a los que la celebración de la comida está ligada (GaTH 5.4.4). ¿Es suficiente estar presente en el mismo espacio? ¿O necesita ser miembro de la comunidad que celebra o de la Iglesia a la que pertenece esta comunidad de celebración? ¿O un vínculo entre las relaciones de la vida real, es decir, una comunidad de vida muy vinculada?

Me parece que el fracaso de estas aclaraciones también conduce a una peculiar perspectiva eclesiocéntrica. Esto es sorprendente, porque la visión protestante se centra en el individuo, su “status” y su decisión, y *Unitatis redintegratio* también se refiere más a la persona cuando menciona los “medios de gracia”. Aquí, sin embargo, las comunidades eclesiales o las asambleas litúrgicas están siempre a la vista, pero no al individuo, su decisión y su desafío. Esto queda claro en el ejemplo de “matrimonios interconfesionales” (GaTH 5.3.6 y 7.10). Se los considera problemáticos, por así decirlo. Por lo tanto, los cónyuges en matrimonios interconfesionales están restringidos en sus decisiones religiosas, si no incapacitados. La “solución” a sus problemas sólo se busca en la acción de las Iglesias principales, pero no en la decisión del cristiano

individual, el cónyuge, que también podría llegar a otras soluciones bajo su propia responsabilidad, por ejemplo, la decisión de unirse juntos a una iglesia determinada.

El documento (*votum*) queda completamente enredado en las cuestiones culturales, por lo que la fórmula del “propio don de la vida por amor” de los cristianos (GaTH 5.4.6) queda sin un objetivo concreto. Se habla de una comprensión espiritualizada de la Iglesia y de un concepto subjetivista e individualista de la fe; de hecho, presupone tácitamente estos conceptos. En el recurso histórico teológico a la contribución de Berengario de Tours (GaTH 5.1.1), se podría haber notado que la marcada demarcación del simbolismo de Berengario derivó en un cambio en el uso del lenguaje tradicional: “Hasta ahora, el cuerpo sacramental de Cristo ha sido designado como *corpus Christi mysticum* porque solo puede ser conocido espiritualmente en la fe, mientras que la Iglesia como comunidad visible se designa como *corpus Christi verum*. A diferencia de Berengario, la Eucaristía se llamaba ahora *corpus Christi verum*, mientras que la Iglesia se llamaba *corpus Christi mysticum*”<sup>9</sup>.

La espiritualización del concepto de Iglesia también opera en cómo se ve la participación en la cena. El texto no proporciona una interpretación apropiada y bíblicamente fundada de las palabras interpretativas “para ustedes/vosotros”, “para muchos” (GaTH 3.4), “para todos” (GaTH 3.5.3; 3.11.1 y 7.3) a favor de un “interpretación” abierta “todos los participantes de la cena” e incluso “todas las personas”, porque a pesar de mencionarlo, no toma en serio el trasfondo judío. La misma interpretación exegéticamente poco plausible se puede encontrar en la periodización de la historia de la Iglesia primitiva, cuando, a partir de 1 Cor 8, la Iglesia se ve en el modo de “delimitación” (GaTH 7.3), lo que “hace difícil, incluso imposible”, abrir los límites [de los participantes]”(GaTH 7.3), mientras que Gal 3:28 refleja una fase del “poder integrador universal”. ¿A quién otro se ha de referir sino a los miembros de la comunidad a quienes se les llama “uno en Cristo Jesús” en Gálatas 3? Precisamente en el “para ustedes” de las palabras interpretativas, el círculo se dibuja de forma estrecha y limitada a los discípulos que participan en la Última Cena, y así también se concreta aquí en el “cómo”: ¿Cómo se hace efectiva esta entrega de Jesús sacramentalmente presente para “todos”? El camino trazado a lo largo del Nuevo Testamento es exclusivamente a través de la comunidad de discípulos como comunidad de mesa visible y comunidad viva.

## 5. Última Cena y praxis de comidas de Jesús

En el tercer capítulo, un problema del texto me parece que surge en la separación teológicamente no siempre prolija de las expresiones sobre la “práctica de las comidas de Jesús” (cf. especialmente GaTH 3.2) y la última cena de Jesús. “Praxis de cenas” se

---

<sup>9</sup>G.L.Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i.Br, 1995, 695.

convierte en lema y punto de partida para la práctica de praxis de cenas de las primeras comunidades cristianas. La Última Cena de Jesús es reconocida en su “papel especial” (GaTH 3.4) y su función normativa de la comida comunitaria como “fuente” y “medida” (GaTH 3.5), pero al mismo tiempo esta asignación se relativiza y retira, cuando se dice: “El papel litúrgico que jugó la historia de la última cena de Jesús en las celebraciones de las primeras comunidades cristianas está más allá de nuestro conocimiento” (GaTH 3.5.3). Esta es una hipótesis incomprensible, frente a la tradición de la celebración eucarística, tanto en la concentración católica en el sacrificio como en la crítica de la Reforma, que se relaciona clara e inequívocamente con la muerte y resurrección de Jesús, esta es una hipótesis incomprensible. “Praxis de cenas” se convierte en la categoría dominante. Esto pasa por alto el centro de la Eucaristía porque se excluye el centro de la Última Cena.

Se menciona sorprendentemente a menudo el trasfondo pagano de las cenas de Jesús y de las comunidades. Según el texto, ofrecen un marco para comprender la práctica de Jesús, en parte porque se encuentran en este entorno cultural, en parte porque Jesús los supera, especialmente en lo que respecta al alcance del círculo de participantes: “en el contexto de la antigua cultura de comidas abiertas se destaca la praxis de cenas de Jesús, de su obra en Galilea a través de su apertura a todas las personas. Rompe las fronteras sociales y religiosas y no establece barreras rituales” (GaTH 3.2; similar a GaTH 3.4; 3.5.1: analogía con los “fundamentos de la memoria pagana”; 3.6; 3.8.1 y 3.8.4; 4.4). Por otro lado, el origen judío auténtico pasa a un segundo plano.

Entonces, hay un doble énfasis que influye en la teología de la Eucaristía: el trasfondo judío está pospuesto por el contexto cultural de las cenas y simposios paganos. Pero esto es pura fantasía en lo que respecta al testimonio del Nuevo Testamento. No hay ninguna referencia a esto en ningún lugar de los Evangelios u otros escritos del Nuevo Testamento. Todos los relatos están inmersos en términos lingüísticos y de contenido a la luz de la tradición judía, todo sucede “según las Escrituras”. Y por otro lado, la interpretación de la vida y muerte de Jesús es el contenido central y el punto de referencia de los encuentros de las comunidades posteriores a la Pascua. Las comidas con los pecadores no son todas fiestas en el horizonte de la Pascua/Seder, en la que Jesús “estableció” la Eucaristía. Esto también lo dice la votación (GaTH 3.3 y 3.4), pero a continuación no saca ninguna conclusión de este gesto único de la Última Cena y, en cambio, pone en juego repetidamente las cenas abiertas como puntos de referencia reales. La interpretación de su vida y muerte ocurre solo en esta última comida antes de la muerte. Jesús tomó una decisión muy consciente allí para esta importante cena y no se llevó a la familia natural con él, sino al círculo de discípulos. El tema “¿Quién forma parte de él?” se trata en Juan 6 en el discurso eucarístico en Cafarnaum. Tiene una estructura dura en el discurso de intercambio entre Jesús y “los judíos”, es decir, sus críticos judíos internos. Al final, la gente se va. Entonces solo quedan los doce, e incluso entonces Jesús tiene que reconocer que no todos permanecen, sino que unos se separan.

Discutir el tema de la Eucaristía principalmente en el marco de cena de invitados e interpretar la tradición de la Última Cena en su significado para la Eucaristía eclesial como una junto a otras, es exegéticamente desprolijo. Que las intenciones guían la interpretación se hace patente cuando la cuestión de la participación en la celebración del culto de la comunidad se decide sobre el concepto de *communio*: “Con él surge la dimensión social de la práctica de la comida, y al mismo tiempo su vertiente ética. Los participantes de la comida están ligados al mandamiento del amor, que incluye la integración de los marginados y los pecadores (cf. Mc 2,15-17; Mt 9,9-13; Jn 13; Hch 2,42 y así sucesivamente)” (GaTH 3.10.9). Incluso la palabra “Cena del Señor”, que por otras razones ha ganado aceptación en la teología protestante para la celebración de la comunión, debería advertir tal cambio.

## 6. Relación entre comunión eclesial y comunión eucarística

Con el voto documento *Juntos en la mesa del Señor* del grupo de trabajo ecuménico, se encuentra disponible un texto fácil de leer y atrayente a primera vista. El texto reúne muchas ideas de los diálogos ecuménicos, la mayoría de las cuales se discuten brevemente. Sin embargo, el problema central solo se hace evidente recién en una segunda lectura. La dificultad del texto, como se ha mostrado, radica en la hermenéutica ambivalente del testimonio bíblico, provocada por la preocupación claramente dominante de una “apertura de cenas de diversas confesiones” (GaTH 1.5) y, sobre todo, por la incomprensión del lugar eclesial de la Cena del Señor y la Eucaristía. Por lo tanto, los autores católicos han de plantearse la pregunta clara de cómo las declaraciones del capítulo 7 sobre “la relación entre la comunión eclesial y la comunión eucarística” se integran en las declaraciones del texto general y son compatibles con ella. Aquí, y menos, como cabría esperar, en la cuestión del ministerio, reside el problema central del *voto*.

El Decreto Ecuménico *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II y el Directorio Ecuménico<sup>10</sup> son los textos de referencia para la consideración católica de las cuestiones planteadas. El «voto» del Grupo de trabajo ecuménico debe leerse a la luz de estas reglas, ya que con la pretendida comunión de la Eucaristía o Cena del Señor se entiende lo que el Concilio, el derecho canónico y la teología llaman *communio in sacris*. En el conocido apartado 4 del Art. 9 de la *Unitatis redintegratio* se habla de dos principios decisivos en relación con la *communio in sacris*:

“Sin embargo, no se debe considerar la comunión en el culto (*communio in sacris*) como un medio general e indistinguible de restaurar la unidad cristiana. Dos principios fundamentales son aquí decisivos: el testimonio de la unidad (*significatio unitatis*) de la Iglesia y la participación en los medios de gracia. En la mayoría

---

<sup>10</sup> Consejo para la unidad de los cristianos, Directorio para la ejecución de los principios y normas sobre el ecumenismo, ASS 110, Bonn, 2012.

de los casos, el testimonio de unidad prohíbe la comunión en el culto, pero la preocupación por la gracia lo recomienda en algunos casos” (*Unitatis redintegratio* 9).

En la recepción posconciliar también se habla de un principio único “compuesto por dos partes dialécticas”<sup>11</sup> sin ningún cambio de contenido.

La conclusión teológica equivocada del *voto* radica en que la tensión se entiende como un dilema (GaTH 7.8), no como una dialéctica, y por tanto se busca una salida a ese callejón sin salida y eliminar el dilema. El texto intenta reubicar la pluralidad de la forma de celebración eucarística en el Nuevo Testamento y así legitimarla. Como ya se mencionó, tuerce la hermenéutica de las Sagradas Escrituras. A continuación, se examinan los aspectos teológicos y dogmáticos-históricos, y se evalúan los resultados como suficientes para una comunión (recíproca) de la Eucaristía y la Cena del Señor (en ambas Iglesias). Sin importar cómo se juzguen las debilidades o fortalezas de los argumentos, la separación fáctica permanece y “una comunidad de sacramentos realizada sin vacilación pretende una unidad que no existe en absoluto”<sup>12</sup>. Una “unidad (...) que no existe” no significa una negación de lo que es común, que se basa principalmente en el bautismo, y que se enfatiza con razón en el texto del Grupo de trabajo ecuménico.

Hay que admitir que un punto débil en textos ecuménicos como el *voto*, pero también en parte en *Unitatis redintegratio* y en el Directorio ecuménico, es que sólo se sabe vagamente qué significa la *significatio unitatis*. En última instancia, los textos siempre vuelven a una afiliación formal a la iglesia. En comparación con épocas posteriores, la enseñanza eucarística patristica estaba mucho menos interesada en la transformación de los dones eucarísticos que en la transformación de los participantes en el cuerpo social de Cristo. Para los Padres, el medio para lograrlo era el *convenire in unum*, que traduce el *epi to auto* del Nuevo Testamento. Como medida para toda la Iglesia, se ha conservado en casi todas las reglas medievales que ordenan una unidad de comunión en la mesa eucarística y en la vida de la comunidad. Por el contrario, la reducción a una pertenencia externa, abstracta y una aprobación puramente intelectual de la confesión debe verse como un paso atrás.

La “solución” buscada por el voto del grupo de trabajo ecuménico en una comunión de la Eucaristía y la Cena del Señor sería una solución aparente que no solo ayudaría a adormecer el dolor de la separación, sino que también eliminaría los atrevimientos que ocurren en la historia del pueblo elegido de Dios en quien tuvo lugar la revelación de Dios cumplida en el Verbo encarnado. La cuestión de la fe va desde las tribus de Israel, que deben tomar una decisión ante las palabras de Josué: “Yo y mi casa queremos servir

---

<sup>11</sup> Cf. B. J. Hilberath, “Comentario teológico sobre el decreto sobre el ecumenismo”, HThK, vol.3,69-223.

<sup>12</sup> J. Feiner, Comentario sobre *Unitatis Redintegratio*, LThK, vol.II, 40-123, 79.

al Señor” (Jos 24,15), hasta Jesús, que pregunta a sus discípulos: “¿También quieren irse?” (Jn 6,67).

Este punto ciego del *voto* debe mencionarse claramente, no como un rechazo a los “hermanos y hermanas separados”, sino como un desafío a la práctica de la fe en la propia comunidad eclesial. Aquí es donde entra en juego el segundo principio que *Unitatis redintegratio* especifica para la *comunicatio in sacris*, la “solicitud por la gracia”. Ha sido correctamente descrito como el verdadero “medio para el crecimiento de la unidad”<sup>13</sup> porque reconoce y aprecia la importancia insustituible del individuo en la Iglesia. La cuestión de a qué Iglesia pertenezco, dónde “muero” (Rom 6,8), es decir, establezco y anclo mi existencia, no puede ser reemplazada por ninguna celebración litúrgica ni respondida por ninguna decisión de la Iglesia. En el texto, a partir del reconocimiento del bautismo, se extraen dos veces analogías para el reconocimiento mutuo de la Eucaristía o la Cena del Señor (GaTH 2.5 y 7.9). Si se quiere aplicar esta analogía, se debe aplicar también la teología bautismal de Pablo que habla de morir y ser enterrado (Rom 6,3-4.8). La participación en la vida resucitada de Jesús es “vida para Dios en Cristo Jesús” (Rom 6,11), que no es otra cosa que perderse y encontrarse en el cuerpo social de Cristo, su comunidad. Este es el lenguaje más duro para la aceptación y la vida en la comunidad cristiana y todo menos una participación interesada y amistosa en un momento determinado de la vida comunitaria, que sin esta pretensión degenera en un evento religioso.

Esta pregunta no es colectiva, aunque esté dirigida a la comunidad, sino exclusivamente personal. Un camino, como el propuesto por el Grupo de trabajo ecuménico no solo disuelve la pertenencia en la Iglesia en una presencia vaga y una participación en el culto, que fue reconocida como insuficiente por el movimiento litúrgico y la teología de la comunión del siglo XX, sino que también disminuye la dignidad del creyente individual quien, como seguidor de Jesús, se enfrenta siempre a la cuestión de la “conversión” (cf. Mc 1,15).

---

<sup>13</sup> Ib. 81.