

EL REINO DE DIOS Y NUESTRA UNIDAD (y II)*

Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Reformada. Woking, Inglaterra 1984

IV. EL MINISTERIO EN LA IGLESIA

El ministerio de la Iglesia y en la Iglesia

73 La Iglesia ha sido enviada por Dios a dar testimonio en el mundo de su gracia ilimitada. Sólo en esta doble perspectiva de misión y de nueva vida en Cristo, experimentada como don libre de gracia, puede ser adecuadamente entendido el ministerio en la Iglesia y el ministerio de la Iglesia. La Iglesia como un todo y todo ministerio en la Iglesia y en su favor tienen su origen en la acción del Padre al enviar a su Hijo al mundo, ungido por el Espíritu Santo para anunciar y encarnar el reino santo de Dios a toda la humanidad y a toda la creación. Para el cumplimiento de esta misión Jesús llamó a otros a seguirle, en particular, eligió doce «para que le acompañaran y para enviarlos a predicar con poder de expulsar a los demonios» (Mc 3, 14 ss.). Tras su victoria final sobre los poderes del demonio, Jesús volvió a asegurar a estos discípulos que él estaría con ellos, concediéndoles el don de su paz, enviándolos al mundo a continuar su misión, dándoles su Espíritu, y confiándoles el ministerio de liberación del pecado y reconciliación con el Padre (Jn 20, 19-23). Al enviarlos les mostró las señales de su pasión, un recordatorio de que el camino de su misión había sido el camino de la cruz y de que el suyo debería serlo también. El reinado de Dios y su victoria sobre los poderes del demonio se manifestará en el mundo sólo bajo el signo de la cruz.

* Traducción española del original inglés por la Dra. Rosa M.^a Herrera García. Revisión y control teológico por el Prof. A. González Montes. Cf. referencia al original en la parte ya publicada de este documento en *Diálogo Euménico* 25 (1990) 131-63.

74 El grupo reunido con las puertas cerradas en la primera noche pascual era la Iglesia en embrión. La misión es encomendada a la Iglesia entera y a la Iglesia entera se concede el don del Espíritu. La Iglesia como un todo se constituye en esta acción de enviar y ungir. Por consiguiente existe no para sí misma, sino para gloria de Dios, en el cumplimiento de la misión para la que Jesús fue enviado desde el Padre. El ministerio primario es el de Cristo mismo resucitado, y nos hace capaces de participar en él por el poder del Espíritu. Su ministerio es confiado a hombres y mujeres pecadores; y como tal sólo podemos llevarlo a cabo como deudores de la gracia.

La misión de la Iglesia es un desbordamiento de la gracia de Dios. Sólo como quienes han recibido gratuitamente el perdón de sus pecados podemos ser portadores para los demás del don de Dios del perdón. Este ministerio es ejercido por la comunidad entera de la Iglesia y por su medio en el curso de su trabajo diario en el mundo. Así, pues, cada miembro de la Iglesia, si permanece en Cristo, participa de este ministerio.

75 El mismo grupo reunido en esa habitación cerrada era también el ministerio en embrión. Aquellos que fueron elegidos y ungidos fueron enviados a llamar a los otros a estar con Jesús, y a ser a su vez enviados. Los discípulos tienen que «hacer discípulos de todas las naciones» (Mt 28, 19). Del mismo modo que ellos escucharon y obedecieron la llamada de Jesús, «Sígueme», así también, a su vez, tienen que llamar a otros, y estos otros, a la suya, han de «estar con Jesús» y «ser enviados» al servicio del Reino de Dios.

76 De este modo desde el comienzo hay un modelo de dirección ministerial en la vida de la Iglesia. Es a toda la Iglesia a la que se encomienda la misión, pero la Iglesia no fue nunca un conjunto no estructurado de creyentes individuales al margen del cual tuviera que desarrollarse una estructura ministerial. Al contrario, desde el principio, fue un modelo de llamada y seguimiento. Los primeros discípulos fueron los primeros seguidores y los primeros apóstoles enviados a llamar a los otros al seguimiento. Y esta llamada supone siempre una doble relación con Jesús: estar en él y ser enviado. A los que envía les promete estar con ellos —hasta los confines de la tierra y hasta el fin de este mundo (Mt 28, 19 ss.). La dirección en la Iglesia significa conducir a otros a la compañía de Jesús de modo que —en él y por la acción del Espíritu— sus vidas puedan ser ofrecidas al Padre; y guiar también a otros en el mundo para cambiar en el nombre de Cristo y en el poder del Espíritu el dominio del mal. Esta doble llamada encuentra su unidad en la cruz que fue al mismo tiempo la ofrenda total de sí mismo de Jesús al Padre en favor de todo el género humano, y la victoria decisiva del reino de Dios sobre el dominio del mal. Así, pues, la dirección ministerial en la Iglesia puede ser definida como seguimiento a Jesús en el camino de la

Cruz de modo que los otros, a su vez, puedan ser capaces de seguir el mismo camino.

77 Si se comprende el ministerio de este modo, se defiende a la Iglesia de dos tendencias opuestas: por un lado, la tendencia a ver el ministerio ordenado como algo separado de la Iglesia, que tiene su existencia independientemente del cuerpo entero; por otra, la tendencia a ver el ministerio ordenado como algo creado por la Iglesia en el curso de su desarrollo histórico. Las Escrituras nos muestran que «la Iglesia nunca ha carecido de personas que detentaban una autoridad y responsabilidad específicas» (BEM, parág. 9)¹¹. Es cierto, no obstante, que las diferentes formas de ministerio ordenado han evolucionado en el curso de la historia. Sobre todo se pueden hacer tres observaciones: 1) Las diferentes estructuras particulares que existen ahora en nuestras diferentes Comuniones no pueden reclamar la autoridad directa de la Escritura. No se puede sostener que el Nuevo Testamento prescriba el triple ministerio de obispos, sacerdotes y diáconos, una forma de gobierno presbiteriana o congregacionista, o la primacía de la sede de Roma. Todos los intentos de leer una forma de ministerio autorizada por Dios en el Nuevo Testamento son fútiles. 2) La Iglesia es un cuerpo vivo que debería combinar la continuidad de la tradición con la adaptación a situaciones nuevas bajo la guía del Espíritu Santo. 3) No todos los desarrollos de los pasados diecinueve siglos tienen que ser considerados como sancionados por Dios por el simple hecho de que han existido. Las formas ministeriales que hemos heredado se han desarrollado en el curso del avance misionero de la Iglesia a través de los siglos y entre las naciones. Ni han de ser tratadas como inmutables porque de hecho existan, ni ser rechazadas porque carezcan de autorización explícita de la Escritura. Nuestro deber es, primero, recibirlas y estimarlas con gratitud, y estudiarlas tal como se dieron antes de nosotros, para adaptarlas y reformarlas bajo la guía del Espíritu en fidelidad al testimonio apostólico, y de acuerdo con las necesidades misioneras de nuestros días.

78 En nuestras dos tradiciones se ha utilizado una gran variedad de palabras para describir el trabajo del ministerio ordenado. Los Anglicanos utilizan mucho el término «sacerdote»; sin embargo, éste no ha sido usado nunca en la tradición reformada. Nuestras dos tradiciones han utilizado la imagen pastoral del ministerio, no obstante se ha usado muchas veces de modo que contradice su responsabilidad misionera. «Pastor» en el Antiguo Testamento es el título familiar para los reyes y otros gobernantes que guían a su pueblo, gobernándolo, protegiéndolo y marchando delante de él en la batalla. El buen pastor en el lenguaje de Jesús es el que se preocupa por las ovejas que se encuentran con los lobos salteadores y da su vida en el combate (Jn 10, 7-15). Y cuando Jesús confía a Pedro el cuidado pastoral de su

11 FC/4 (p. 914).

rebaño inmediatamente le dice que deberá aprender a seguirle en el camino que conduce a la cruz (Jn 21, 15-19).

79 La palabra sacerdote es usada en el Nuevo Testamento para el mismo Cristo y para todo su cuerpo, la Iglesia. El Nuevo Testamento no utiliza el término «sacerdote» para designar a ningún ministro cristiano. Su uso se introdujo pronto en la historia de la Iglesia para designar al obispo y se extendió a sus presbíteros. Los Anglicanos al igual que muchos cristianos, han continuado con este uso. Los Reformados, al igual que otras iglesias de la Reforma abandonaron el uso a causa de su conexión con una doctrina particular del sacrificio eucarístico, y también porque no tener autorización en la Escritura. No obstante, nosotros estamos de acuerdo en que, dado que se reconoce que toda la Iglesia está llamada a ser en Cristo un pueblo sacerdotal (1 Pe 2, 5.9) y que los ministros están llamados a conducir, posibilitar y equipar a la Iglesia para este oficio sacerdotal, no se puede negar la naturaleza sacerdotal del ministerio. Podemos aceptar la totalidad de las siguientes palabras de la declaración del CEI: «Los ministros ordenados, como todos los cristianos, se relacionan tanto con el sacerdocio de Cristo como con el sacerdocio de la Iglesia. Pero se les puede llamar de forma pertinente sacerdotes en cuanto que realizan un servicio sacerdotal particular al fortalecer y edificar el sacerdocio profético y real de los fieles por medio de la palabra y los sacramentos, sus oraciones e intercesión y por la dirección pastoral que ejercen en la comunidad» (BEM, parág. 17) ¹². No obstante, reconocemos que el término «sacerdote» utilizado para un ministro ordenado, ha adquirido matices que la hacen inaceptable para muchos cristianos. En tales circunstancias no deberíamos esperar que la palabra sea utilizada universalmente. Sin embargo, querríamos insistir en que, hasta que el término pueda ser utilizado con propiedad, palabras tales como pastor, presbítero, ministro no son menos apropiadas.

Ordenación, Autoridad, Continuidad

80 Aquellos que pueden ser llamados sacerdotes no ejercen su ministerio sacerdotal al margen del sacerdocio de todo el cuerpo, ni por derivación del sacerdocio de todo el cuerpo, sino en virtud de su participación, en unión con todo el cuerpo, en el ministerio sacerdotal de Cristo resucitado; y como guías, ejemplos y hacedores del ministerio sacerdotal de todo el cuerpo en virtud de la llamada especial y la capacitación recibida en la ordenación. El que ha sido ordenado así está llamado a ser foco de unidad para todo el cuerpo. La ordenación es el acto que constituye y reconoce este ministerio especial de representación y dirección en la vida de la Iglesia local y universal. En el acto de la ordenación, la Iglesia pide en Cristo al Padre que conceda su Espíritu para el que es ordenado para el oficio y tarea a la que esta

¹² Ibid. (p. 917).

persona ha sido llamada, acompañando el acto con un signo sacramental, que cualifica por la imposición de manos a aquél por quien se ruega, y —en la fe de que la plegaria es escuchada— concede a la persona ordenada la autoridad para actuar representativamente para la Iglesia universal en el modo apropiado a este oficio particular.

81 El Espíritu otorga dones a todos los miembros de la Iglesia capacitándoles para muchas clases de ministerio. Todos son llamados a ser buenos administradores de los diferentes dones de Dios (1 Pe 4, 10), aunque no todos están ordenados. El Nuevo Testamento no nos da consejos directos sobre quiénes deberían ser ordenados. Desde los primeros tiempos la ordenación fue vinculada con la Eucaristía. En la Eucaristía Cristo mismo está presente en plenitud, y el grupo que participa en ella es, por tanto, la Iglesia católica en ese lugar. No es una rama de una organización cuyo centro está en otro lugar, ya que donde está Cristo está la Iglesia católica: la reunión del pueblo de Dios en su verdadera Cabeza. Sin embargo, ya en el Nuevo Testamento encontramos que surge el problema cuando grupos de cristianos se proponen celebrar la Cena al margen de los miembros de su comunidad. Esta parece ser la situación aludida en la reconversión de Pablo a los Corintios (1 Cor 11, 17-22). ¿Cuál es la distinción que puede hacerse entre la Eucaristía, en la que Cristo está presente en medio de su Iglesia universal, y la celebración de un grupo separado, que en palabras del Apóstol «no es la Cena del Señor» (v. 20)? Esta era la cuestión práctica a la que había que responder. En un primer estadio Ignacio de Antioquía formuló la respuesta en la disposición general de que una eucaristía «válida» es la presidida por aquel que ha sido reconocido por la congregación y las congregaciones vecinas como su jefe o por alguien autorizado por él.

82 Está claro, por un lado, que es materia del ordenamiento armónico de la vida de la Iglesia. El que preside lo hace, no en virtud de una relación con la vida del Cristo resucitado diferente del resto del cuerpo, sino porque —como materia de constitución— ha sido autorizado. Sin embargo, por otro lado, está claro que este ordenamiento es de importancia capital para la vida misma de la Iglesia. Surge de un interés genuino en que lo que se celebra sea verdaderamente la Cena del Señor. En la ordenación [constitucional] el amor está en operación reguladora, y el amor es la realidad fundamental del ser de la Iglesia.

83 En este contexto debemos considerar lo que a veces se ha llamado «presidencia laica» de la Eucaristía, que ha sido muchas veces materia de disputa entre cristianos Anglicanos y Reformados. La práctica de la «celebración laica» ha sido invocada muchas veces, porque se ha sostenido que tiene que ser un testimonio necesario a favor del «sacerdocio de todos los creyentes». Esta defensa está claramente basada en un malentendido, dado que implica que el presidente es el único sacerdote. De este modo

la práctica contradice la doctrina que se pretende apoyar. Por otro lado han existido y existen aún situaciones en las que, a causa de la escasez de ministros ordenados, o a causa de un avance misionero muy rápido, hay congregaciones que se ven obligadas a celebrar la Eucaristía sin un ministro ordenado, otras que no la tienen salvo en raras ocasiones. En algunos casos se puede decir que esto indica una falta de previsión por parte de la dirección de la Iglesia, pero esta observación no soluciona la inmediata necesidad pastoral. Por lo tanto las Iglesias reformadas han pensado muchas veces que se debería autorizar a una persona laica por parte de la Iglesia para presidir la Eucaristía en esas circunstancias. Esto se justifica fundándose en que la modificación formal de la práctica normal puede solucionar necesidades pastorales particulares, y cumplir la intención a la cual la práctica general pretende servir. Debería seguir siendo la norma general que el presidente de la Eucaristía sea la persona que, por la ordenación, ha recibido la autoridad para presidirla, y la Iglesia debe ordenar sus asuntos de modo tal que esta norma propia pueda ser observada. La presidencia de la persona ordenada no depende de su posesión de un sacerdocio que a otros les falta; depende del buen ordenamiento que es esencial a la vida de la Iglesia como ésta ejerce corporativamente el sacerdocio que le ha sido concedido por aquel que es el único Sumo Sacerdote.

84 Nos unimos a la siguiente exposición de la naturaleza triple de la ordenación tal como ha sido expresada en la declaración del CEI:

a) La ordenación es una invocación a Dios para que al nuevo ministro le sea dado el poder del Espíritu Santo, en la nueva relación que se establece entre este ministro y la comunidad cristiana local y, en intención, la Iglesia universal. La alteridad de la iniciativa divina, de la que el ministerio ordenado es un signo, se reconoce aquí en el acto mismo de la ordenación. «El Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3, 3): la invocación del Espíritu implica abandonarse totalmente a Dios, a fin de alcanzar que la oración de la Iglesia sea escuchada. Esto quiere decir que el Espíritu puede generar nuevas fuerzas y abrir nuevas posibilidades «mucho más de lo que pedimos o pensamos» (Ef 3, 20).

b) La ordenación es un signo de que el Señor, que confiere el don del ministerio ordenado, ha concedido lo que se pedía en la oración. Aunque la eficacia de la *epiklesis* eclesial depende de la libertad de Dios, la Iglesia ordena con la confianza de que Dios, que es fiel a su compromiso en Cristo, irrumpe sacramentalmente en las formas contingentes e históricas de relación entre los hombres, y las utiliza para sus fines. La ordenación es un signo realizado en la fe de que la relación espiritual que se significa está presente en, con y por las palabras pronunciadas, los gestos que se han hecho y las formas que se han empleado.

c) La ordenación es un reconocimiento por parte de la Iglesia de los dones del Espíritu en el ordenado, y un compro-

miso tanto de la Iglesia como del ordenado para con su nueva relación: al recibir al nuevo ministro en el acto de la ordenación, la comunidad reconoce los dones del ministro y se compromete a una apertura a estos dones. De forma semejante los que se han ordenado ofrecen sus dones a la Iglesia, y se comprometen a aceptar la carta y oportunidad de la nueva autoridad y responsabilidad. Al mismo tiempo entran a formar parte de la relación colegial con otros ministros ordenados (BEM, parág. 42-44)¹³.

85 En el ministerio de la Palabra y del Sacramento toda la Iglesia es, una y otra vez, capacitada para recibir el perdón y renovar su participación en el ministerio de Cristo en el mundo. El ministro como guía tiene un carácter representativo, para actuar como «uno en favor de muchos», de modo que toda la Iglesia está representada en su persona y él lleva en su corazón las inquietudes de todo su pueblo. No actúa en su propio nombre sino en nombre de Cristo, y en nombre de todo el cuerpo de Cristo, de modo que es a la vez el portavoz de Nuestro Señor y el portavoz de su rebaño. Así se confiesa en la ordenación, tanto en el caso de los que ordenan como en el de los que son ordenados. Los que ordenan actúan en nombre de Cristo y de toda la Iglesia católica, y el que es ordenado es apartado para actuar como ministro, no de una confesión, sino del único cuerpo de Cristo.

86 La ordenación incluye como parte de su naturaleza esencial la concesión de autoridad a la persona ordenada para actuar aglutinadora y representativamente para toda la Iglesia. El ministerio ordenado ha sido visto, por lo tanto, siempre como un signo de unidad en la Iglesia y un medio de mantenerla. Por la misma razón el ministerio ordenado es, inevitablemente, el punto en el que los problemas que surgen de la desunión de la Iglesia se concentran de modo más agudo. El ministerio que es propiamente un signo de unidad y continuidad se ha convertido en el símbolo más obvio de división.

87 Confesamos la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En los ritos de ordenación de nuestras dos tradiciones, invocamos al Padre en el nombre de Cristo; y, por consiguiente, pretendemos que la ordenación es para el ministerio de su Iglesia universal, que encierra una autorización universalmente válida. De hecho, a causa de que estamos divididos, las plegarias no son las plegarias de toda la Iglesia y la autoridad conferida no es reconocida por toda la Iglesia. En particular nuestras dos Comuniones están divididas en este punto a causa de diferentes visiones del papel de la continuidad de la ordenación como significativa salvaguardia de la unidad.

88 La Iglesia vive en continuidad histórica desde la venida de Cristo hasta que vuelva de nuevo. Esta continuidad está basada en el don a la Iglesia del Espíritu, por medio del cual participamos en el ministerio continuado de Cristo. Para mantener esta

13 Ibid. (p. 928).

continuidad la Iglesia depende de las Escrituras, los sacramentos del bautismo y la Eucaristía, los credos ecuménicos y la transmisión continua de la doctrina y práctica de generación en generación, donde quiera que los padres y educadores cristianos transmiten a sus hijos y alumnos lo que ellos han recibido. En este proceso de transmisión existe siempre la posibilidad de distorsión. Como correctivo de esto, la Iglesia primitiva tuvo en estima la continuidad de la enseñanza pública en los grandes centros de la vida cristiana en torno al ministerio magisterial personal de los obispos. Esta sucesión del ministerio público episcopal debería ser reclamada como fundamento de la seguridad de que lo que se ha enseñado es el auténtico mensaje de Jesús y de los Apóstoles. La aceptación del canon de los escritos apostólicos en el Nuevo Testamento proporciona un documento escrito al que se debe apelar.

89 Relacionada con esta apelación, pero de modo diferente, está la apelación a la continuidad de la sucesión en la ordenación. En la medida en que la ordenación implica entrega de autoridad a algunas personas para actuar en representación de toda la Iglesia, está claro que sólo puede ser realizada con propiedad por aquellos que hayan recibido autoridad para ello. Generalmente la Iglesia declina reconocer las ordenaciones realizadas por personas que no han sido autorizadas por la Iglesia para actuar de este modo. La continuidad histórica de los que desempeñan una función, es, de hecho, el modo normal por el que la continuidad de cualquier entidad corporativa queda asegurada y significada. Los Anglicanos preservan esta continuidad o sucesión por medio de la ordenación episcopal; en la tradición reformada se preserva por medio de la ordenación ministerial.

90 Ahora bien, la ordenación no es solamente la concesión de autoridad por la Iglesia. Es ante todo una invocación al Padre pidiéndole el don del Espíritu para el ordenando. La respuesta a esta plegaria pertenece a la libertad soberana del Padre, a quien se dirige la plegaria. En nuestro estado de división las oraciones que ofrecemos no son la oración unánime de la Iglesia católica. No obstante esto no nos permite decir que la respuesta del Padre sea defectiva. Nuestras dos Comuniones, en común con otras, han sido llevadas mediante la participación en el Movimiento ecuménico a reconocer que las ordenaciones, que eran defectivas, tanto en la medida en que lo eran las oraciones de las iglesias divididas como en la medida en que la autoridad de éstas al ordenar no era la autoridad de la Iglesia universal, han sido reconocidas y bendecidas por Dios; el cual, fiel a sus promesas, ha obrado sacramentalmente en estos actos y se ha servido de ellos para su plan misericordioso.

Hemos sido llevados a confesar esto en humilde gratitud, y asimismo a confesar la realidad de la vida eclesial de los otros. Sin embargo, esto no nos proporciona fundamento alguno para concluir que la continuidad histórica de las ordenaciones es algo

irrelevante. Al contrario se trata de un elemento en la forma visible propia de la unidad de la Iglesia en el espacio y el tiempo, hasta el fin de los tiempos y hasta los confines de la tierra. Por lo tanto, afirmamos que los modos en los que nuestras Iglesias separadas han de ser llevadas a la unidad deben ser tales que aseguren: a) que la realidad del don de Dios del ministerio a las iglesias en su separación sea reconocido sin ambigüedad; y b) que la continuidad de la sucesión en la ordenación con la Iglesia indivisa sea —en la medida en que esté en nuestras manos— visiblemente restaurada y mantenida.

Modelos de ministerio

91 Los modelos del ministerio ordenado en las tradiciones anglicana y reformada son aparentemente muy diferentes. Sin embargo, bajo las diferencias se puede discernir un modelo común, que incluye, en cada iglesia local, un pastor jefe que trabaja con un cuerpo de colegas, y una plantilla de ayudantes o asistentes para sacar adelante el trabajo de Cristo en la Iglesia y en el mundo. Este modelo primero aparece en la primitiva división de la Iglesia del ministerio ordenado en el trabajo del obispo, del presbítero y del diácono. Aunque en nuestras dos tradiciones se tendió a truncar este modelo por la reducción efectiva de los órdenes a dos (obispo-sacerdote, ministro-anciano), el modelo clásico refleja un orden que se desarrolló y considero apropiado en la vida de la Iglesia; nominativamente estos son el del pastor, el de una asociación colegial para el pastor, y el de los asistentes pastorales para llevar el ministerio al mundo. No se puede sostener que este modelo triple sea el único autorizado en la Escritura. Los diferentes autores del Nuevo Testamento apuntan más bien a una variedad de modelos que existía en el período más primitivo de la Iglesia. Sin embargo, el modelo triple ha prevalecido eventualmente y fue en general adoptado por la Iglesia. La mayoría de las iglesias lo han mantenido de una u otra manera hasta el presente.

92 En nuestras dos tradiciones este modelo ha sufrido deformaciones en el curso de la historia. Creemos, sin embargo que de alguna manera debería aceptarse en beneficio de la unidad y de la continuidad de la Iglesia, local y universal, y en favor de su vocación misionera. Pero si se trata de servir a estos fines, el ministerio debe conformarse con el de Cristo. Cristo ha concedido el don de los ministerios a la Iglesia «para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la talla [que corresponde] a la plenitud de Cristo» (Ef 4, 12 ss.). En la medida en que este ministerio se conforma con Cristo refleja la naturaleza (*Ikharakter*) de Dios tal como ha sido revelada en la encarnación. Como Dios en Cristo se ocupa de nosotros de modo personal, todo ministerio debe tener un carácter *personal*,

que provee en una persona concreta de un foco de unidad y de un testimonio de comunidad. Como Dios nos llama a una reconciliación fraterna, así todo ministerio debe tener un carácter *colegial*; no ejercido por una sola persona, sino en responsabilidad compartida con los colegas. Del mismo modo que la Iglesia es el cuerpo de Cristo movido por el Espíritu, así también el ministerio debe tener un carácter comunitario, de modo que cada miembro sea capaz de ejercer los dones que el Espíritu concede; y del mismo modo toda la comunidad es asociada, en la medida de lo posible, al proceso de enseñanza y decisión. Y así como la obra de Cristo fue la del siervo del Señor que da su vida en rescate por muchos, estas tres características deben combinarse en un ministerio de servicio al mundo por el que Cristo murió.

93 ¿Cómo puede cumplir estos tres requerimientos el ministerio de los obispos, presbíteros y diáconos? En un principio estos tres ministerios fueron los ministerios de la Iglesia local. El obispo era el pastor y guía de la comunidad local; él presidía la celebración de la Eucaristía. Estaba rodeado de un colegio de presbíteros que compartían con él la responsabilidad de enseñar, predicar y guiar. Estaba asistido por diáconos que concedían una atención especial al testimonio diaconal de la comunidad. Podemos encontrar testimonios de este modelo en las cartas de Ignacio. Cuando la Iglesia creció las comunidades se multiplicaron en cada lugar. Esto produjo un cambio de responsabilidades. El obispo se convirtió en el jefe de varias congregaciones mientras los presbíteros se convertían en pastores de estas congregaciones. De este modo, y sin duda por razones poderosas, la función del obispo se convirtió gradualmente en un cargo regional. Es evidente que con este cambio de responsabilidades el equilibrio entre la dimensión personal y colegial del ejercicio del ministerio ordenado quedaba desnivelado. Por esta razón en nuestras dos Comuniones surge esta pregunta: ¿cómo puede ser restaurado este equilibrio en todos los órdenes de la vida de la Iglesia? Cuando las iglesias de nuestras dos familias intenten responder a esta cuestión el movimiento hacia la unidad será más fácil.

94 En su intento de volver a los orígenes de la Iglesia, los reformadores del siglo XVI introdujeron de nuevo el triple ministerio en la Iglesia local. En cada congregación de la tradición reformada tenía que haber un pastor para la proclamación de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos. Debía estar asistido por un grupo de ancianos y diáconos. En la tradición reformada muchas Iglesias observan este modelo hoy, si bien el diaconado como forma de ministerio propia no ha sido mantenida en todos los lugares. Sin embargo en la tradición congregacionalista el liderazgo laico en la Iglesia local se confía normalmente a los diáconos, no a los ancianos. A escala regional el gobierno es ejercido por presbíteros o grupos representativos elegidos por sínodos. La participación de la comunidad encuentra expresión local por medio de asambleas o concilios representativos en las tradiciones presbiteriana y congregacionalista. De este

modo los elementos personales, colegiales y comunitarios en el gobierno de la Iglesia se expresan adecuadamente a escala local. Sin embargo las Iglesias reformadas tienen que preguntarse a sí mismas si conceden suficiente importancia a la dimensión personal del ministerio ordenado en el campo o ámbito presbiterial; es decir, al ejercicio de la supervisión, de modo particular mediante una persona junto con un colegio o dentro del mismo.

95 Al considerar las líneas maestras para la unión de las Iglesias Reformada y Anglicana, llamamos la atención sobre las considerables variaciones de práctica que existen en nuestras dos Comuniones. Por ejemplo, en la Comunión Anglicana la naturaleza personal del episcopado se ve sustancialmente afectada por la dimensión geográfica de la diócesis y el número de personas que están bajo el cuidado pastoral del obispo; y la función del diácono ha adquirido una nueva configuración en Nueva Guinea Papua y los Estados Unidos. En algunas iglesias reformadas los ancianos son ordenados de por vida y en otras elegidos para un plazo fijo; mientras que el término «diácono» en Suiza y Holanda significa una forma de servicio más plena y más activa que la que se encuentra en el diaconado reformado en otras partes del mundo.

96 Teniendo en cuenta lo que hemos dicho antes (parág. 92) sobre las dimensiones personal, colegial y comunitaria del ministerio, debemos considerar que se deberían introducir cambios en la práctica reformada, si un presidente de presbiterio o sínodo llegara a convertirse en un obispo-en-presbiterio; y en la práctica anglicana, si los ancianos fueran introducidos en las congregaciones como personificación bien recibida de ciertos aspectos de servicio, que los Anglicanos reconocen que tienen que estar presentes entre las muchas actividades de los diáconos en la historia de la Iglesia. Cuando las Iglesias Anglicana y Reformada se unan en las diferentes partes del mundo, existirá una considerable variedad en los estilos en el ministerio, que se corresponderá con la variedad ya existente en cada Comunión. Esperamos que las Iglesias anglicano-reformadas unidas continúen aprendiendo cada una de la experiencia de la otra, especialmente en las décadas iniciales, dentro de las formas de ministerio mutuamente reconocidas en el camino a un ministerio universalmente reconocido. Sugerencias más concretas, sin duda limitadas en la aplicación por las limitaciones de los miembros de esta Comisión, serán ofrecidas en el cap. V (parág. 110 ss.).

97 Nuestras dos Comuniones necesitan considerar urgentemente la renovación de otras formas de ministerio. Quizá también es necesario que ambas consideren de nuevo, a la luz de las circunstancias contemporáneas, la relevancia de los diferentes ministerios que están descritos en el Nuevo Testamento bajo los nombres de profetas y evangelistas. La función de los teólogos en la vida de la Iglesia debería ser considerada de nuevo a la luz de

la enseñanza de los reformadores de Ginebra sobre los «doctores» (es decir, los profesores de teología) y de la función magisterial de los obispos.

Las mujeres y el Ministerio ordenado

98 Nuestras dos Comuniones no han conseguido un pensamiento común sobre la ordenación de mujeres en el triple ministerio. La práctica varía en situaciones culturales diferentes, no obstante, las iglesias reformadas miembros de la ARM en general no plantean objeciones teológicas a la ordenación de mujeres. En el curso de los últimos cincuenta años muchas iglesias reformadas han empezado a ordenar como ministros a mujeres, y han dado este paso por convicción, no a causa de la escasez de ministros. Cuando hay una objeción teológica a la ordenación de mujeres, normalmente está basada en la enseñanza bíblica que acentúa la jefatura del varón (véase parág. 103). No obstante, incluso cuando no hay ninguna objeción teológica para la ordenación de mujeres, ésta no es aceptada sociológica y emocionalmente. Hay una minoría sustancial de cristianos reformados que no aceptan ministros mujeres. Incluso donde existen mujeres ministros la consideración de la contribución característica que la mujer puede aportar al ministerio ordenado ha sido poco seria.

99 De las veintisiete provincias anglicanas tres (incluidas las dos más amplias) han ordenado mujeres sacerdotes, como han hecho algunas diócesis en otras provincias. De las provincias que no ordenan mujeres, ocho han declarado formalmente que no tienen objeciones fundamentales para la ordenación de mujeres para el sacerdocio, otras han declarado tener objeciones fundamentales, y otras no han tomado ninguna decisión. Actualmente no hay mujeres obispos anglicanas. Algunas provincias que no ordenan mujeres para el sacerdocio, han ordenado mujeres diáconos y otras están pensando en hacerlo. Esta diferencia de teología y práctica no ha roto la comunión dentro de la Comunión Anglicana. En los Estados Unidos algunos anglicanos han dejado la Iglesia Episcopaliana porque ha ordenado mujeres; sin embargo, esto ha ocasionado tensión y un examen de conciencia más profundo.

100 Una comisión mixta de las dos Comuniones no puede ignorar esta cuestión ni pretender solucionarla. Es un problema que afecta a la unidad de la Iglesia *dentro* de nuestras Comuniones por separado y *entre* ellas. Las diferencias entre práctica y doctrina sobre este tema no han roto sustancialmente la comunión dentro de una familia confesional. Sin embargo, algunos piensan que fue el principal factor que actuó contra la aceptación de las propuestas de la Alianza Inglesa para la unidad entre las iglesias miembros de nuestras dos Comuniones. Es claramente imposible para iglesias que existen en la misma área geográfica pero que adoptan posturas diferentes sobre este tema conseguir

la unión completa. Es por tanto un tema cuya solución no se puede posponer durante mucho más tiempo. Nosotros no vemos contradicción entre el concepto de los ministerios ordenados expresado en este documento y la ordenación de mujeres. Este asunto interesa igualmente a las dos tradiciones y sobre él debemos trabajar juntos.

101 El debate sobre la ordenación de mujeres al ministerio se focaliza en tres áreas:

a) Los que se oponen a la ordenación de mujeres arguyen que la fuerza de diecinueve siglos de tradición no debe ser dejada de lado a la ligereza y que ninguna confesión debe tomar por sí misma una decisión sobre este tema, sino que corresponde tomarla a un concilio universal de todas las iglesias. Todos los implicados en la unidad cristiana tomarán este argumento en serio en la medida en que no responde simplemente a un mecanismo para bloquear toda discusión y cambio. ¿Hasta que punto es justo esperar estos cambios a favor de la ordenación de mujeres, teniendo en cuenta que no ha sido reconocido ningún concilio general desde hace mil años? Si están verdaderamente comprometidas en la unidad cristiana, las iglesias que ordenan mujeres y las que no lo hacen han de desear urgentemente reunirse y descubrir los motivos y razones respectivas de las posturas que han tomado sobre este tema.

102 b) Algunos de los que se oponen a la ordenación de mujeres al sacerdocio basan sus argumentos en la masculinidad de Jesús, nuestro único Sumo Sacerdote. Rechazan que una mujer pueda presidir la Cena del Señor, dado que el presidente en la Eucaristía en algunos aspectos representa a Cristo en la Última Cena. Los que apoyan la ordenación de mujeres sostienen que la exclusión de las mujeres de este papel está en contradicción con el hecho de que hombres y mujeres participan igualmente de la vida en Cristo y por lo tanto de su sacerdocio.

103 c) Todos los que se oponen a la ordenación de mujeres señalan los pasajes de la Biblia que enseñan que las mujeres deben estar subordinadas a los hombres en el mundo y en la Iglesia. Esta subordinación tiene su origen en una de las dos narraciones de la creación y la caída del Génesis. Está reforzada por algunas de las enseñanzas prácticas que se encuentran en el *corpus* de las cartas paulinas, según las cuales la mujer no debería hablar ni enseñar en la Iglesia. Los que están a favor de la ordenación sostienen que la subordinación de la mujer al varón ha sido superada por Cristo (Gál 3, 28); y apuntan que muy pocas iglesias pueden hoy día realizar literalmente todas las enseñanzas prácticas que se encuentran en las cartas paulinas. Por ejemplo en muchas de nuestras iglesias las mujeres desempeñan papeles de educación muy importantes y muchas veces son admitidas al diaconado. El debate sobre este tema está íntimamente ligado a la interpretación particular de la autoridad de la Escritura.

104 Cualquiera que sea el resultado, creemos que este debate debería llevarse a cabo en el contexto de la misión de la Iglesia cristiana para con toda la humanidad. ¿Qué tipo de ministerio en la Iglesia dará testimonio más fiel y eficaz de la plenitud del ministerio de Cristo? ¿Qué tipo de ministerio permitirá a la Iglesia comunicar a la sociedad contemporánea la buena nueva de que en Cristo Dios ha reconciliado a toda la humanidad consigo mismo? No se trata simplemente de un debate sobre el ministerio. Conciérne a la naturaleza de la Iglesia y de la salvación en Cristo de la humanidad, y es ciertamente central para nuestra comprensión de la naturaleza y el ser de Dios.

V. NUESTRA META

La forma de Unidad

105 Estamos completamente de acuerdo al creer que Dios pretende la unidad de su Iglesia, pero junto con nuestros compañeros en el Movimiento ecuménico, nos esforzamos aún en comprender y expresar la forma que la unidad debería tomar. Está claro que la Iglesia —como la familia humana en su conjunto— se caracteriza y se caracterizará siempre por su gran diversidad. La gente es diferente según su pertenencia nacional y política, el carácter étnico y cultural y las formas de pensamiento encarnadas en sus diferentes lenguas. Estas diferencias estarán siempre presentes entre los cristianos, dentro de las confesiones y entre ellas. Como la Iglesia está llamada a ser signo y primicia del plan de Dios de reconciliar todas las cosas en Cristo, su carácter provisional sólo quedará verdaderamente expresado si tal diversidad está también presente en su vida; y si al mismo tiempo es mantenida dentro de una unidad que dé testimonio del designio último de Dios. Su vida no debe, si es fiel a su naturaleza, destruir esta diversidad por la imposición de una unidad falsa y prematura que pretenda encarnar lo que sólo podrá ser verdaderamente conocido al final; ni absolutizar los diferentes elementos permitiéndoles destruir la unidad que es don de Cristo. Para plantear la cuestión de otro modo: la gracia soberana de Dios en Cristo que nos mantiene unidos no debe ser vista como una realidad totalmente oculta que no deba ser expresada en una unidad visible; ni, por otro lado, debemos permitir que nuestra visión prematura de la unidad final niegue la posibilidad de que otras visiones puedan contener elementos de verdad.

106 ¿Qué forma visible de unidad corresponderá a este carácter de la Iglesia como encarnación provisional de la unidad escatológica? Durante la mayor parte de la historia de la Iglesia, cuando la sociedad humana era menos móvil de lo que es ahora, las divisiones de la Iglesia fueron principalmente geográficas. Las comuniones separadas ocupaban, como norma general, lugares distintos. Así en los últimos trescientos años, y especial-

mente desde la creación de nuevas naciones en América por la emigración de gentes de zonas muy diferentes de Europa, la Iglesia estaba caracterizada en cada lugar por una pluralidad de pertenencias confesionales. Y como una sociedad móvil necesita una organización a amplia escala, se han desarrollado estructuras confesionales para sostener y unificar las congregaciones locales diseminadas en una sociedad religiosamente plural y para coordinar sus actividades. La «denominación» como nosotros la conocemos es esencialmente un producto de la experiencia norteamericana durante los últimos doscientos años, y actualmente se ha convertido en la forma dominante de la Iglesia en muchas partes del mundo. Nadie puede negar que estas organizaciones denominacionales han permitido a las iglesias actuar con efectividad de muchos modos, y es difícil imaginar a la Iglesia hoy sin ellas. Aunque, como los teólogos han observado su *status* eclesial es muy discutible. En el Nuevo Testamento la palabra *ecclesia* se utiliza para indicar comunidades locales, la Iglesia en una región (Hech 9, 31) o la Iglesia universal. Es un uso discutido del lenguaje bíblico el utilizar la palabra «iglesia» para las entidades que nosotros llamamos ahora «denominaciones». No obstante hay algunos que afirman que la forma de unidad visible que debe buscarse es la reconciliación de estas denominaciones, de tal modo que les permita continuar existiendo en su forma presente aunque reconociéndose y aceptándose unas a otras como manifestaciones alternativas opcionales de la Iglesia una, santa y católica.

107 En su Tercera Asamblea en Nueva Delhi (1961), el Consejo Ecuménico de las Iglesias hizo la siguiente declaración sobre la forma de la unidad visible:

Creemos que la unidad, que es al mismo tiempo la voluntad de Dios y su don a su Iglesia, se hace visible en cada lugar en el que los que están bautizados en Jesús y lo confiesan como Señor y Salvador son conducidos por el Espíritu Santo a una comunidad plenamente comprometida, manteniendo la única fe apostólica, predicando el único Evangelio, partiendo un solo pan, uniéndose en la plegaria común y teniendo una vida corporativa abierta al testimonio y servicio a todos; y al mismo tiempo están unidos con toda la comunidad cristiana en todo tiempo y edad, de tal modo que ministerio y miembros sean aceptados por todos, y que todos puedan actuar y hablar juntos si la ocasión lo requiere para las tareas a las que Dios llama a su pueblo (*New Delhi Report [Relación de Nueva Delhi]*, p. 116).

108 En la Cuarta Asamblea en Upsala (1968) esto fue más plenamente desarrollado con especial insistencia en su segunda parte —es decir la llamada a las «iglesias en todos los lugares a comprender que están unidas y llamadas a actuar juntas». La Asamblea avanzó:

El Movimiento ecuménico ayuda a ampliar esta experiencia de universalidad, y sus consejos regionales y su Consejo Ecuménico debe ser visto como una oportunidad transitoria para la realización finalmente de una forma de vida y testimonio común verdaderamente universal, ecuménica y conciliar. Los miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias, comprometidos unos con otros, deberán trabajar para el momento en que un concilio genuinamente ecuménico pueda hablar otra vez en nombre de todos los cristianos e indicar el camino hacia el futuro. (*Uppsala Report [Relación de Upsala]*, p. 17).

109 En discusiones posteriores este concepto de «comunidad conciliar» se desarrolló más ampliamente, no como una alternativa al modelo propuesto en Nueva Delhi, sino partiendo de una de sus implicaciones. La Quinta Asamblea en Nairobi (1975) aclaró más este concepto con las siguientes palabras:

La única Iglesia debe ser vista como una comunidad conciliar de iglesias locales que estén verdaderamente unidas. En esta comunidad conciliar cada iglesia local posee, en comunión con las otras, la plenitud de la catolicidad, da testimonio de la misma fe apostólica, y por lo tanto reconoce a las otras como pertenecientes a la misma Iglesia de Cristo y guiadas por el mismo Espíritu (*Nairobi Report [Relación de Nairobi]*, p. 60).

En la Asamblea de Vancouver (1988) el Consejo Ecuménico de las Iglesias se comprometió de nuevo consigo mismo a tres cosas: 1) unidad visible, 2) misión y evangelización, y 3) justicia y paz. Se comprometió a la unidad visible en los siguientes términos:

El Señor ruega por la unidad de su pueblo como signo por el cual el mundo podrá ser llevado a la fe, a la renovación y a la unidad. Vamos despacio, dando pasos con dificultad por el camino hacia la unidad visible de la Iglesia, pero estamos seguros de que la dirección es esencial para nuestra fidelidad. Desde la Asamblea de Nairobi han surgido movimientos en muchos lugares, nuevas iglesias unidas, actos de testimonio común, proyectos ecuménicos locales. Hay una nueva convergencia teológica que podría permitirnos pasos decisivos hacia una única comunidad eucarística. Damos gracias a Dios especialmente por la esperanza que nos ha dado con el documento BEM y buscamos una respuesta amplia a éste (*Vancouver Report [Relación de Vancouver]*, p. 2).

110 Creemos que nuestras dos Comuniones deberían hacer suyos estos hallazgos ecuménicos. Esto indicaría que no estamos

buscando simplemente un *modus vivendi* entre dos denominaciones globalmente organizadas, que continuarían su existencia separada aunque reconciliada. Dado que no vemos la denominación en sí misma como «la Iglesia», sino como una familia o comunidad de iglesias, estamos de acuerdo en que la unidad cristiana en último término debe ser descubierta y actualizada a escala local. De ahí que busquemos la aparición de comunidades locales reconciliadas, cada una de las cuales pueda ser reconocida como «iglesia» en sentido propio; es decir, comunidades que muestren en cada lugar la plenitud del orden ministerial, de la comunidad eucarística, de la cura pastoral y del compromiso misionero, y que a través de la mutua comunión y cooperación, den testimonio a escala regional, nacional e incluso internacional. Estas iglesias expresarían al mismo tiempo la unidad a la que Dios llama a toda la creación en Cristo y la diversidad que caracteriza propiamente a la familia humana como Dios pretende que sea. Mientras podamos hablar sólo como miembros de nuestras dos Comuniones, nuestra intención al hablar de «formas localmente reconocibles de la Iglesia universal» está obviamente dirigida a todos los que han sido llamados en el nombre de Cristo. Esperamos que nuestras iglesias miembros puedan representar un papel en conducir juntas también a otras a algo que pueda expresar localmente la totalidad de la Iglesia católica.

111 Pero, exactamente ¿qué significa el uso de la palabra «local» en este contexto? Esta cuestión suscita problemas complejos. La forma de gobierno anglicana implica una estructura diocesana fundada sobre el obispo, la reformada una presbiteral o congregacional. Sin embargo, en ambas tradiciones la comprensión popular considera la congregación local que se reúne semanalmente para el culto como la unidad fundamental, y no se debería rechazar como algo completamente equivocado, dado que la plenitud de la Iglesia católica está en la celebración eucarística de la asamblea dominical del pueblo de Dios. Mas, si la Iglesia tiene que ser verdaderamente signo y anticipo del Reino de Dios en el lugar en que se encuentra, debemos tener en cuenta no sólo nuestras tradiciones eclesiales, sino las realidades del mundo secular en el que la Iglesia «local» debe dar su testimonio. Excepto en algunas sociedades estáticas muy simples, las comunidades modernas constan de varios grupos superpuestos cuyos miembros se relacionan a través del lenguaje, del trabajo, de la cultura y del interés común. Para que sea eficaz en su empuje misionero la Iglesia debe animar la creación de formas distintas de comunidades ministeriales y eucarísticas para los diferentes grupos en la misma área. Además éstas han de ser capaces de realizar su unidad participando en la vida de una diócesis, de un presbiterio o de una asociación. Pues incluso una gran diócesis, si es lo bastante pequeña para tener una experiencia real de unidad, puede ser también pequeña para abarcar la vida de una ciudad moderna. Por esta razón no hay una definición simple de la expresión «iglesia local» que se pueda aplicar a

todas las situaciones; sin embargo, recomendamos la siguiente declaración de una consulta reciente del Consejo Ecuménico de las Iglesias sobre este tema:

El término hace referencia a un área en la cual los cristianos puedan reunirse fácilmente y formar una comunidad comprometida en el testimonio y el servicio. Cada iglesia local se reunirá habitualmente en un solo servicio eucarístico. Las condiciones del área pueden plantear la necesidad de varios servicios separados. Con todo debe quedar claro que tales comunidades se consideran a sí mismas como una sola comunión eucarística.

Las dimensiones del área en servicio pueden variar. Puede tratarse de un pueblo o de una pequeña ciudad; puede tratarse de una ciudad o de parte de una ciudad. No debería ser tan grande como para que la comunidad cristiana pierda su cohesión, ni tan pequeña como para favorecer con su homogeneidad el separatismo en la comunidad humana. El área deberá ser elegida de modo que se ponga de manifiesto el poder del Evangelio para superar las barreras humanas (*In Each Place: Towards a Fellowship of Local Churches Truly United* [Ginebra: Consejo Ecuménico de las Iglesias 1977] pp. 8-9).

Nuestras diferentes estructuras, congregacional y diocesana, han surgido del intento de ser fieles a nuestra llamada a manifestar la nueva vida en Cristo en cada comunidad local y para ella. Cuando buscamos juntos las formas propias de una iglesia localmente unida no podemos dar una importancia exclusiva ni a la simple congregación ni a la gran diócesis o al presbiterio. Debemos reconocer las realidades seculares de cada lugar y buscar formas de unidad local y orden ministerial que manifiesten en cada lugar la plenitud de la presencia y el poder redentor de Cristo.

Sugerencias prácticas

112 Si nuestras dos Comuniones llegan a ser una, las Iglesias reformadas tendrán que hacer frente a la cuestión de los obispos, las anglicanas tendrán que reconsiderar el diaconado y tener en cuenta la experiencia reformada del ancianato, y ambas Comuniones tendrán que tomar más en serio el papel de la totalidad de los miembros en el gobierno de la Iglesia. Las siguientes sugerencias no cubrirán todas las circunstancias, pero están planteadas con el fin de estimular el estudio de estructuras prácticas que puedan ser apropiadas para cada área:

a) En ambas Comuniones se reconoce que el modelo reformado, en el que cada congregación local tiene un ministro asistido por un cuerpo de ancianos es conforme al modelo que parece haber sido común en los primeros tiempos. El ministro

reformado ocupa un lugar análogo al de los obispos primitivos. En este sentido los reformados pueden decir: «Nosotros tenemos ya obispos».

b) Se reconoce que el concepto de «iglesia local» es diferente en las dos tradiciones: para los Anglicanos ésta es la diócesis centrada en el obispo; para los Reformados es la reunión semanal de la congregación para la participación en la palabra y en el sacramento bajo la presidencia del ministro. Como quiera que definamos la «iglesia local», todos creemos que en cada una de estas asambleas el ministerio pleno de palabra y del sacramento debe hacerse presente como parte integrante de la vida de la congregación.

c) Aun cuando los reformados puedan decir con justicia que ya tienen obispos, en muchas iglesias reformadas se acepta que es necesaria alguna forma de supervisión a escala superior a la de la congregación. Habitualmente esta supervisión es ejercida por un cuerpo corporativo, el presbiterio o el sínodo. Pensamos que las Iglesias reformadas deberían aceptar el hecho de que, en cada nivel, es necesario que la supervisión sea ejercida en tal modo, que sea el mismo tiempo personal y corporativa. La supervisión personal al margen de la sabiduría de un cuerpo colegial es susceptible de tornarse arbitraria y errática; la supervisión por un cuerpo colegial sin un pastor personal puede llegar a ser burocrática y legalista. De hecho muchas iglesias reformadas han desarrollado formas de supervisión a escala regional que combinan de modo efectivo los dos elementos.

d) Todos estamos de acuerdo en que la supervisión personal debe ser ejercida por la participación en el único Buen Pastor; si no, está corrompida y corrompe.

113 ¿Qué cambios estarían incluidos en la práctica reformada si el presidente del presbiterio o sínodo tuviera que convertirse en un obispo-en-el-presbiterio? Pensamos que estarían incluidos los siguientes:

a) Debería mantener la función durante un período sustancial, suficiente para posibilitarle el desarrollo de una relación pastoral real con los ministros y con el pueblo, y para ser ampliamente conocido en la comunidad como el representante de la Iglesia en el área particular.

b) El obispo debería ser relevado de otros deberes con el fin de cumplir este papel.

c) El papel del obispo debería ser algo más que el de presidir las reuniones. El extracto siguiente, de la plegaria de ordenación de un obispo del *Alternative Service Book* de la Iglesia de Inglaterra, puede indicar los elementos más importantes en el trabajo de un obispo:

Padre todopoderoso, llena a este siervo tuyo con la gracia y el poder que diste a tus Apóstoles, para que pueda guiar a aquellos que han sido confiados a su cuidado en la proclamación del Evangelio de salvación. Por medio de él acrecienta tu Iglesia, renueva su ministerio y une a sus miembros en una comunidad santa de amor y verdad. Hazle capaz como verdadero pastor de alimentar y gobernar a tu rebaño; hazle sabio como maestro, y firme como guardián de su fe y de sus sacramentos. Guíalo y dirígelo al presidir el culto de tu pueblo. Dale humildad para que pueda usar su autoridad para curar, no para herir; para edificar, no para destruir.

En otras palabras el así ordenado estaría llamado a la dirección ministerial en toda la vida de la Iglesia en esa área.

d) El obispo necesitará tener oportunidades para compartir con sus colegas de otros presbiterios, con el fin de buscar ayuda y sabiduría al enfrentarse a los problemas pastorales. Queda abierta la discusión de si estos contactos deberían adoptar la forma de un «colegio de obispos» que ejerza un papel distintivo en el gobierno constitucional de la Iglesia, como en la práctica anglicana; o si debería adoptar la forma de disposición para una consulta regular sobre problemas pastorales sin un papel dirigente separado como en la Iglesia de la India del Sur.

114 Esta sugerencia puede no ser aceptable en sí misma inicialmente para algunos ministros reformados. No obstante, nosotros querríamos recomendarla por las razones siguientes: que en cada paso de la vida ha de existir un elemento visible de responsabilidad personal; que cada ministro, incluyendo al obispo, necesita un soporte y ayuda personal pastoral en su ministerio; y que en su ejercicio de la supervisión personal el moderador/obispo estará realmente actuando pastoralmente.

115 También anticipamos que las sugerencias pueden encontrarse con resistencia de los presbiterios fundándose en que podría disminuir parte de su autoridad actual. Por el contrario, creemos que una dirección efectiva y personal continua, si es ejercida correctamente, es el mejor modo de asegurar la autoridad y efectividad de un cuerpo colegial como el sínodo o el presbiterio.

116 En muchas lenguas hay algunas palabras que pueden ser usadas (para designar) apropiadamente la función del pastor jefe. Cada palabra tiene su distintivo matiz de significado. No es necesario que se use siempre la misma palabra, a condición de que la sustancia de la función sea reconociblemente la misma. Han existido y existen grandes variaciones en los modos en que se ha ejercido la función ministerial, y aunque las Iglesias reformadas no tienen que copiar necesariamente el modelo anglicano existente, puede existir discusión entre las iglesias con el propósito de desarrollar estilos de supervisión que sean congruentes

con el testimonio bíblico y la práctica de la Iglesia universal, y que sean apropiados a las circunstancias contemporáneas.

117 Si las dos tradiciones tienen que encontrarse en iglesias unidas, los Anglicanos tienen que considerar el significado y la práctica del diaconado y también la significación de «los ancianos» tal como ha sido desarrollado en la tradición reformada. Los Anglicanos conocen el hecho de que el diaconado, tal como es ejercido actualmente en muchas de sus iglesias, no es un diaconado genuino en el sentido clásico o bíblico, sino más bien un período de prueba y preparación para el sacerdocio. Muchos anglicanos han estado interesados durante mucho tiempo en buscar la restauración de un diaconado genuino, y hay partes de esta Comunión donde esto está sucediendo. En «los ancianos» Dios ha erigido un ministerio colegiado que tiene un mandato claro en el Nuevo Testamento, y que se ha mostrado efectivo en el mundo contemporáneo en muchas situaciones diferentes. Pensamos que los Anglicanos deberían adoptar a los «ancianos» tal como se han desarrollado en la tradición reformada con el fin de dar forma a los movimientos que surgen de la dirección laica en las Iglesias anglicanas. Esto significaría el desarrollo de un número de «ancianos» en cada congregación, normalmente no estipendiarios y sin la intención de servir más tarde como sacerdotes, compartiendo con el sacerdote el cuidado pastoral de la congregación, de manera que pueda seguir en gran medida el modelo ofrecido por el ancianato reformado actual. Se reconoce, naturalmente, que las palabras «diácono» y «anciano» en la Iglesia primitiva definían funciones totalmente distintas. Pero se reconoce también (BEM, parág. 22)¹⁴ que «el Espíritu ha conducido a la Iglesia muchas veces a una adaptación de sus ministros a las necesidades concretas» y que la función actual del diácono en la Iglesia es más pastoral que «diaconal» en el sentido clásico. Por lo tanto no existe ninguna razón por la que la experiencia reformada de «los ancianos» no pueda ser utilizada para enriquecer un diaconado anglicano renovado.

118 Si esta función de anciano/diácono debe ser aceptada por todas las congregaciones en futuras iglesias unidas, sería esencial asegurar que todos los miembros de la congregación puedan tomar su propia parte en el gobierno de la Iglesia. Esto requeriría la provisión de reuniones regulares de toda la congregación para tratar asuntos que afectan a la vida y al testimonio de la Iglesia, y oportunidades regulares para todos los miembros de elegir representantes para actuar en su nombre en el gobierno de la congregación y de toda la Iglesia. La cuestión de si estos representantes deberían o no ser ancianos/diáconos es lo que debería discutirse. Citamos aquí el modelo de la Congregación en la Iglesia Unida de Australia:

14 Ibid. (p. 920).

La Congregación es la personificación en un lugar de la única Iglesia santa, católica y apostólica, que celebra, da testimonio y sirve como una comunidad del Espíritu en Cristo. Sus miembros se reúnen regularmente para oír la palabra de Dios, celebrar los sacramentos, edificarse mutuamente en el amor, compartir las amplias responsabilidades de la Iglesia y servir al mundo. La congregación reconocerá la necesidad de una diversidad de agentes para el mejor ordenamiento de su vida en materias tales como educación, administración y finanzas. (*Bases de Unión (Basis of Union)*).

119 Nada de lo dicho en esta relación debería tomarse para insinuar que el ministerio ordenado es todo lo que necesitamos. Al concentrar la atención en los pasos requeridos hacia la unidad, damos por sentado que la vida de las iglesias será sostenida, como en algún período de la historia cristiana, por ministerios laicos con dedicación plena, parcial y voluntaria; ministerios creados para salir al encuentro de las necesidades, que prestan un servicio efectivo y que no son lamentados cuando ya ha pasado su tiempo.

Expectativas de esta Relación

120 Al ofrecer esta Relación a nuestros organismos de gobierno reconocemos que nuestras iglesias miembros se encuentran en muchas situaciones políticas y culturales muy diferentes. Esperamos que, en la medida de lo posible, la Relación será estudiada conjuntamente por las congregaciones anglicanas y reformadas en cada lugar. Esperamos que las líneas maestras que hemos sugerido sean útiles a las Iglesias anglicanas y reformadas en los diferentes puntos del mundo en que se busca la unidad. Nos anima el grado de convergencia ya visible en cuanto que cada una de nuestras dos Comuniones busca reformarse a sí misma. Por ejemplo, los Reformados acogen la tendencia anglicana de administrar el bautismo en la asamblea dominical del pueblo de Dios, y los Anglicanos la tendencia a la celebración más frecuente de la Eucaristía en las Iglesias reformadas.

121 El movimiento para la unidad ha sufrido en los últimos años a causa de las discusiones internacionales bilaterales entre familias confesionales ocupadas principalmente en cuestiones teológicas, mientras muchas discusiones multilaterales entre las iglesias en cada lugar (p. ej., en consejos locales de iglesias) se han ocupado principalmente de temas prácticos, y los dos grupos no han sido unificados. Esperamos que el trabajo teológico realizado en esta Relación sea estudiado en relación con los problemas prácticos de cada lugar, y que, si es posible, sea estudiado por grupos que tengan una representatividad mayor que la de nuestras dos Comuniones. En estas discusiones locales debería ser utilizado el trabajo de estas discusiones teológicas bilaterales y el documento del Consejo Ecuménico de las Iglesias sobre *Bau-*

tismo, Eucaristía y Ministerio. Con el fin de facilitar y promover la consideración de la posible acción, hemos añadido una serie de cuestiones a la Relación. Deseáramos recibir respuesta a estas cuestiones no sólo de nuestras iglesias miembros, sino también de cualquier consejo local o nacional de iglesias que crea conveniente estudiar nuestro trabajo.

122 Somos conscientes del hecho de que lo que mantiene separados a Anglicanos y Reformados en algún lugar particular no ha sido tratado en los documentos de «Fe y Constitución». Los factores que dividen muchas veces son de otro género: cultural, social y político. Debemos preguntarnos si la incapacidad difusa de nuestras iglesias miembros para actuar conforme a las convicciones que mantienen en común no es el resultado de un letargo o timidez o apatía para hacer frente al cambio y, sobre todo, si no es el resultado de la aquiescencia a la injusticia social y a una falta de celo misionero. En esta Relación hemos acentuado repetidamente el hecho de que solo en un contexto misionero se pueden comprender los sacramentos, el ministerio y la verdadera naturaleza de la Iglesia. No podemos alcanzar nuestra propia unidad sin este contexto misionero. Porque hemos sido conquistados por la visión del Reino de Dios estamos motivados para superar las divisiones. Cuando en cada lugar las iglesias estudien juntas esta Relación, se deberán preguntar una a otra si esta perspectiva misionera dirige de hecho su estudio.

123 Esperamos que quienes estudien esta Relación tengan en mente siete puntos que nosotros hemos intentado mantener a la vista:

a) Participación en Cristo y en la vida del Dios uno y trino. En nuestras diferentes Comuniones todos participamos en el Espíritu, en lo que Cristo hizo y sigue haciendo, y en su comunión con el Padre y su misión para con el mundo y voluntad de justicia y paz.

b) La primacía de la gracia. Somos en Cristo sencillamente por la pura gracia incondicional de nuestro Señor, que nos incorporó, indignos como eramos, a su compañía. No buscamos la unidad porque podamos aprobarnos unos a los otros. La buscamos porque, cuando nos negamos a hacerlo, despreciamos la inconmensurable bondad de nuestro Señor que nos aceptó como somos con el fin de poder transformarnos en lo que él quiso que fuésemos.

c) El mundo está desgarrado y amenazado con la destrucción por nuestra pasión egoísta, nuestra codicia y nuestro miedo. La Iglesia no puede ser signo de la gracia reconciliadora de Dios para todo el género humano mientras ella misma siga irreconciliada, aferrada tenazmente al pasado.

d) La llamada misionera. La Iglesia es la primicia del plan gratuito de Dios de abrazar a toda su familia humana en los brazos de su amor. Mientras sólo pensemos en nosotros mismos y en lo que nos sirve, despreciamos lo que él nos ha reservado. Cuando

nos volvamos hacia el mundo como testigos, heraldos y servidores de su Reino, aprenderemos el secreto de la unidad.

e) Las otras discusiones —bilaterales y multilaterales— en las que han participado nuestras dos Comuniones (Véase *Apéndice I*).

f) La experiencia de iglesias unidas. Nuestras dos tradiciones están representadas con otras en las iglesias unidas del subcontinente Indio, cuya formación estuvo inspirada por la visión de una iglesia local unida que refleja en su unidad local la unidad de la Iglesia universal. Estas iglesias tienen ahora una larga y preciosa experiencia de vida y crecimiento común en la unidad. Quienes trabajaron y oraron por la unidad de estas iglesias pensaban que su ejemplo ayudaría a otras a seguirlo, pero esta esperanza ha quedado decepcionada. Las iglesias unidas, en vez de ser la vanguardia de un movimiento para la unidad, se han quedado aisladas. En contradicción con su propio plan, corren el peligro de ser consideradas precisamente como una nueva confesión. Pensamos que es necesario, en la medida de lo posible, que se introduzcan en nuestras más amplias discusiones, de modo que podamos valorar su experiencia, y que se pueda evitar también su peligroso aislamiento. Esperamos que otras familias confesionales mundiales que están implicadas en las uniones indias (Metodistas, Bautistas, Discípulos, Luteranos) quieran emprender acciones similares en la medida en que están implicadas en conversaciones bilaterales.

g) La experiencia de muchas de nuestras iglesias miembros, que han recibido aliento y corrección mutua gracias a su participación en el Consejo Ecuménico de las Iglesias.

124 Desde el principio nuestras conversaciones nos han llevado a ver todo nuestro trabajo en la perspectiva de la llamada misionera de la Iglesia, reconociendo, no obstante que la Iglesia es una encarnación provisional de lo que ha sido prometido para el final. La Iglesia es —para usar de nuevo la imagen familiar— un pueblo peregrino. Por consiguiente, la Iglesia debe estar dispuesta a moverse cuando su Señor la llama a hacerlo. Esta es nuestra última y quizá más importante palabra. Muchas de las advertencias más graves en la Escritura están dirigidas a aquellos que se niegan a avanzar en respuesta a la llamada y la promesa de Dios. (p. ej., Hb 3, 12-19). La llamada a la unidad transforma nuestra pereza e incredulidad en llamada a contemplar y escuchar la voz del Dios vivo que nos ha llamado a ser uno como él es uno, que nos hace capaces de completar lo que él empezó en nosotros. Debemos aplicarnos a nosotros mismos la llamada dirigida al grupo de incrédulos a la orilla del Mar Rojo: «Di al pueblo de Israel que siga adelante» (Ex 14, 15).

VI. RECOMENDACIONES

1. Invitamos a las Iglesias reformadas y anglicanas a pedir regularmente unas por las otras. Con este fin pedimos al Consejo Consultivo Anglicano y a la Alianza Reformada Mundial que encuentren el medio de fomentar el uso más extendido posible del *Ecumenical Prayer Cycle*; y pedimos al Consejo Consultivo Anglicano relacionar el *Anglican Prayer Cycle* más estrechamente con el *Ecumenical Prayer Cycle*.

2 Considerando los diferentes grados de relación entre las iglesias de nuestras dos Comuniones en diferentes partes del mundo, les urgimos a embarcarse en la próxima etapa hacia la unidad a la luz de los hallazgos de esta Relación.

3 Recomendamos que todas nuestras iglesias miembros examinen cuidadosamente los temas tratados bajo el título «¿Qué es lo que nos mantiene separados?» (parág. 6-14).

4 Recomendamos que las iglesias de ambas tradiciones emprendan un nuevo examen de las implicaciones de nuestras práctica común del bautismo —juntas, si es posible—, pero desde luego poniendo en común sus hallazgos.

5 Recomendamos que allí donde iglesias de nuestras dos Comuniones se han comprometido a avanzar en la búsqueda de la unidad visible, se haga posible algún modo de comunión *recí-proca*; ya que la comunión no es sólo un signo de la unidad alcanzada, sino también un medio por el que Dios nos lleva a ella.

6 Recomendamos que las iglesias de nuestras dos Comuniones examinen sus estructuras, para ver si los aspectos personal, colegial y comunitario de la supervisión están convenientemente representadas en cada nivel; y si no lo están, atender seriamente a las revisiones para que sean aplicables en sus regiones.

7 Recomendamos que nuestras iglesias miembros en cada lugar exploren la posibilidad de caminar hacia la formación de iglesias unidas, tal como han sido previstas en la sección V de esta Relación.

8 A la luz de lo que hemos dicho en los parágrafos 22, 44, 45, 61 y 70 de esta Relación, recomendamos que, en la medida de lo posible, las Iglesias anglicanas y reformadas busquen juntas los modos en que puedan ser suprimidas todas las formas de discriminación que devalúan a las personas. Como paso en esta dirección urgimos a nuestras iglesias en todo el mundo:

a) a trabajar juntas para superar las barreras que existen entre privilegiados y desvalidos, blancos y negros, hombres y mujeres;

b) a compartir sus recursos materiales, humanos y espirituales con los necesitados.

9 Recomendamos que nuestras iglesias discutan las siguientes cuestiones a todos los niveles, en grupos mixtos allí donde sea posible.

Cuestiones generales

1 Dios nos ha aceptado y nos ha hecho uno en Cristo. Por lo tanto estamos obligados a aceptarnos mutuamente y vivir juntos en un solo cuerpo. ¿Cómo debemos cambiar con el fin de ser capaces de formar un solo cuerpo en cada lugar? (parág. 19 ss.).

2 ¿Hay un interés por la evangelización, la justicia social y la pureza doctrinal compatible con la lucha activa por la unidad? En su experiencia ¿cómo se mantienen unidas? (parág. 29 ss.).

3 ¿Está su iglesia comprometida con la misión? ¿Por qué es importante la misión? ¿Los motivos para la misión son los mismos o diferentes de los motivos para la unidad? (parág. 35 ss.).

4 ¿Los obstáculos anotados en la sección I son motivo suficiente para nuestra separación permanente?

5 ¿Qué forma y extensión de acuerdo doctrinal es necesaria para la reunión de las iglesias cristianas separadas? ¿Qué relación tiene su respuesta con el grado de acuerdo ya existente dentro de su propia iglesia?

6 ¿Hasta dónde es la religiosidad popular una barrera para la unidad?

7 Para bien y para mal, ¿de qué modo está vinculada su iglesia a su propia cultura y moldeada por ella o por una cultura ajena?

8 ¿Cómo está condicionada su iglesia por un sentimiento de identidad nacional?

9 ¿De qué modo se relaciona su iglesia con el Estado?

10 ¿Cuáles son las implicaciones de su respuesta a las cuestiones 7, 8 y 9 para la comprensión de: 1. La naturaleza de la Iglesia. 2. El señorío de Cristo en su Iglesia. 3. El papel profético de la Iglesia frente al Estado. 4. La misión de la Iglesia?

11 ¿Qué importancia tiene la continuidad histórica en la Iglesia para la vida del cristiano ordinario? ¿Cómo se mantiene esta continuidad? (sección IV).

12 ¿Qué diferencia plantea la conciencia de pertenecer a una Iglesia universal en el ordenamiento de su vida y misión eclesiales?

Cuestiones relativas al culto y a los sacramentos

1 ¿Cuál es la significación del sentimiento popular de incomodidad en el culto de los otros para las relaciones entre las

iglesias? La participación en el culto de los otros debería enriquecernos o darnos razones para mantenernos separados?

2 ¿Hasta qué punto las imágenes estereotipadas de las prácticas y de las instituciones de los otros constituyen una barrera para la unión y qué se puede hacer para corregirlas?

3 Dado que el bautismo, como el rito de iniciación cristiana, es suficiente para constituir a una persona en miembro pleno de Cristo y su Iglesia. ¿cuál es el propósito pastoral y teológico de la confirmación o de cualquier rito análogo? ¿cómo se relacionan ambos con la participación en la Eucaristía? (parág. 55 ss.; 72).

4 La Relación afirma que Cristo constituye a su Iglesia en la Eucaristía. ¿Qué implicaciones supone esto para la regularidad y frecuencia de la comunión? (parág. 62 ss.).

5 Para la participación en la Eucaristía se requiere que estemos en el amor y en la caridad con nuestros prójimos. De hecho estamos inmersos en estructuras de violencia y opresión. ¿Qué pasos debemos dar para enfrentarnos con esta contradicción?

6 ¿Es aceptable la declaración sobre la «celebración laica» de la Cena del Señor? Si no, ¿por qué no?

7 ¿Qué debe hacer la Iglesia con los elementos consagrados que quedan después de la comunión? ¿Qué implica esto en relación con su comprensión de la presencia de Cristo?

Cuestiones sobre el ministerio y los miembros de la Iglesia

1 Dado que nuestras dos Comuniones reconocen cada una el bautismo de la otra. ¿qué nos impide establecer la comunión plena, aceptando cada iglesia a los miembros de la otra e intercambiando mutuamente ministros, como pasos vitales en el camino de la unidad plena?

2 ¿En qué medida el tipo de ministerio ejercido por sus ministros ordenados estimula o inhibe el ministerio del cuerpo entero?

3 De los nombres que utiliza normalmente para el ministerio ordenado ¿cuál le parece el más apropiado para la tarea del ministerio de la palabra y del sacramento y para la dirección cristiana? ¿Cuál es su valoración de los nombres que no utiliza habitualmente? (parág. 79).

4 En un plan de unión en su área ¿cómo podría ser restaurada la continuidad de ordenación con la Iglesia indivisa, si se reconoce la realidad del don de Dios del ministerio a todas las iglesias participantes?

5 La descripción de la ordenación ofrecida en los parág. 80-90 ¿es aceptable para nuestras dos Comuniones?

6 ¿Hasta qué punto el ministerio de su iglesia en todos los niveles es efectivamente personal, colegial y comunitario?

7 ¿Qué cambios serían necesarios en su área para que las Iglesias reformadas adoptaran un «obispo-en-presbiterio» y para que las Iglesias anglicanas aceptaran el oficio del anciano, como se ha sugerido en los parág. 112-116?

8 ¿Qué modelos de ministerio serían apropiados para una iglesia unida en su área, dada la tarea misionera de la Iglesia, la existencia de modelos en ambas Comuniones y la necesidad de ministerios que sean aceptables para ambas Comuniones mundiales?

9 ¿Qué estructura habría que dar a los ministerios ordenados y no ordenados, en todos los grados, de modo que los ministros estén siempre bajo control y sean responsables?

10 ¿La práctica de su iglesia da testimonio de la participación igualitaria de hombres y mujeres en la alianza de Dios? ¿Cómo incorporaría su iglesia más plenamente a las mujeres en cada faceta de su ministerio y gobierno (parág. 84-104).

11 Hay quienes piensan que es voluntad de Dios ordenar mujeres para el ministerio, y otros que no. No existirá comunión plena entre nuestras dos Comuniones hasta que no consigamos un pensamiento común sobre este tema. ¿En su área qué pasos deben dar juntas nuestras iglesias para buscar la voluntad de Dios sobre esta materia? ¿Están las mujeres representadas en todas las discusiones sobre este tema?

12 En la discusión sobre la ordenación de mujeres, ¿qué importancia debe darse a los efectos de nuestras discusiones sobre otras iglesias?

APENDICE I

Relaciones de los principales diálogos bilaterales y multilaterales en las que han participado recientemente Anglicanos y Reformados

Fe y Constitución (Consejo Ecuménico de las Iglesias). *Baptism, Eucharist and Ministry* (Ginebra 1982). Trad. española: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) [= GMI: FC/4 P.B.E.M (pp. 888-931).

Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC I), *The Final Report* (Windsor 1981) (Londres: CTS-SPCK 1982). Trad. española: GM A-IC/2-5 (pp. 13-74).

Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission. *Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Agreed Statement, 1976* (Londres: SPCK 1977). Trad. española: *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 447-454; 14 (1979) 24-29; 20 (1985) 257-261.

- Anglican-Lutheran International Conversations. The Report of the Conversations 1970-1972 authorized by the Lambeth Conference and the Lutheran World Federation, Pullach 1972* (Londres: SPCK 1973).
- Lutheran-Episcopal Dialogue. The Report of the Lutheran-Episcopal Dialogue: Second Series 1976-1980* (Cincinnati: Forward Movement Publications 1981).
- The Presence of Christ in the Church and the World* (Ginebra-Roma: World Alliance of Reformed Churches-Secretariat for Promoting Christian Unity 1977). Trad. española: GM R-IC (pp. 575-650).
- The Leuenberg Agreement* (acuerdo luterano-reformado), en: *Ecumenical Review* 25 (1973) 3.
- Report of Theological Conversations* (diálogo bautista-reformado) (World Alliance of Reformed Churches-Baptist World Alliance 1977). Trad. española: *Diálogo Ecuménico* 24 (1989) 421-445.

APENDICE II

Lista de participantes

Reformados

- Rvdo. John Huxtable (*Copresidente* en 1982), antes ya Secretario General, Iglesia Reformada Unida, Reino Unido.
- Revdo. Roy F. Wilson (*Copresidente* desde 1983)
Ministro, Iglesia Unida de Canadá
- Rvdo. Dr. Christian Baeta
Antiguo profesor del Estudio de las Religiones, Universidad de Ghana.
- Rvdo. Gordon Grant
Junta de Unidad y Misión Mundial, Iglesia de Escocia
- Rvdo. Stuart Loudon
Ministro Emérito, Greyfriards, Edimburgo
- Rvdmo. Lesslie Newbiggin
Ministro, Iglesia Reformada Unida de Winson Green, Birmingham (Inglaterra)
- Rvdo. Edwin Pons (1981)
Iglesia Unida de Zambia
- Rvdo. Robert Samson (desde 1982)
Secretario General suplente, Iglesia Presbiteriana de Sudáfrica
- Rvdo. George Yule
Profesor de Historia de la Iglesia, Universidad de Aberdeen, Escocia

- Rvdo. Dr. Lukas Vischer (sólo en 1983)
Director, Oficina protestante suiza para el Ecumenismo
- Rvdo. James Torrance (consultor, 1983-4)
Profesor de Teología Sistemática, Universidad de Aberdeen,
Escocia
- Rvdo. Richmond Smith (cosecretario, 1981-3)
Secretario, Departamento de Teología, Alianza Mundial Re-
formada
- Rvdo. Alan Sell (cosecretario, 1984)
Secretario, Departamento de Teología, Alianza Mundial Re-
formada

Anglicanos

- Rvdmo. John Tinsley (copresidente)
Obispo de Bristol
- Rvdmo. Sigquinbo Dwane
Obispo de la Orden de Etiopía, Iglesia de la Provincia de
Sudáfrica
- Canónigo Robert Halliday
Rector, Iglesia Episcopal de St. Andrew, Escocia
- Rvdo. Andrew Kirk
Director asociado, Instituto londinense para la Cristiandad
contemporánea y Misionero teólogo, Sociedad Misio-
nera Eclesial
- Rvdo. Richard A. Norris Jr.
Profesor de Historia de la Iglesia, Seminario de Unión Teo-
lógica, Nueva York
- Rvdo. John Nyesi
Departamento de Desarrollo rural, Diócesis de Maseno Sur,
Kenia
- Canónigo Martin Reardon
Secretario, Junta para la Misión y la Unidad, Iglesia de In-
glaterra
- Rvdo. Louis Weil (consultor, 1983-84)
Profesor de Liturgia, Nashotah House, Wisconsin, EE.UU.
- Rvdo. George Braund (cosecretario)
Secretario Ecuménico, Consejo Consultivo Anglicano

Consejo Ecuménico de las Iglesias

- Rvdo. Michael Kinnamon (1981)
Secretario Ejecutivo, Fe y Constitución

APENDICE III

Documentos aportados a la Comisión

1978 (reunión preparatoria)

Yule: *Negociaciones sobre la unión de la Iglesia*, Australia y Nueva Zelanda.

Baeta: *Negociaciones sobre la unión de la Iglesia*, Ghana 1978.

Norris: *La «Consulta sobre la unión de la Iglesia»* [*Consultation Church Union*].

Louden: *Análisis de cuestiones teológicas específicas anglicanas y reformadas que requieren un examen más amplio*.

Dwane: *Tercera Contribución Mundial a la Consulta teológica Anglicano-Reformada*.

Reardon: *Análisis de cuestiones teológicas específicas anglicanas y reformadas desde el punto de vista anglicano*.

1981

Yule: *La encarnación y la unidad de la Iglesia*.

Kirk: *El Reino, el Mesías y el testimonio de la Iglesia en América Latina*.

Newbigin: *Reino e Iglesia: una reflexión sobre los documentos de Yule y Kirk*.

1982

Norris: *¿Qué es la «unidad de la Iglesia»?*

Dwane: *¿Hasta dónde debería ser la ortodoxia una condición, un medio, o el resultado de la unidad de la Iglesia?*

Huxtable: *¿Cuál es el contenido, contexto y fin de la misión de la Iglesia?*

1983

Grant y Halliday: *Memorandum sobre posiciones de acuerdo y nuevos problemas*.

Huxtable y Dwane: *Correspondencia teológica sobre el tema de palabra, sacramentos y ministerio*.

Newbigin: *¿Cómo debemos entender los sacramentos y el ministerio?*