

IGLESIA PRESBITERIANA (EE.UU.)

EL SUCESOR DE PEDRO\*

I. INTRODUCCIÓN

Ante todo, como delegación de la Iglesia presbiteriana (EE.UU.), debemos daros la bienvenida en el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Bienvenidos a esta casa. Bienvenidos a este encuentro. Bienvenidos a esta tarea de la mente y del corazón en la búsqueda común de la voluntad del Señor para su Iglesia.

Nos hemos reunido para afrontar juntos un tema muy importante. No es exagerado afirmar que la futura configuración de la Iglesia dependerá de lo que las Iglesias sean capaces de hacer al respecto. De hecho, el obispo de Roma afirma estar llamado a una «responsabilidad particular» en el ejercicio del ministerio de la unidad cristiana. Podemos esforzarnos en definir y vivir lo que significa la unidad en mil situaciones particulares. Pero cuando está en juego la unidad de toda la Iglesia, el dato fundamental es, en definitiva, nuestra comprensión del ministerio del sucesor de Pedro. Cualquiera que sea nuestra actitud hacia la institución del papado, no

---

<sup>1</sup> Texto original inglés de la comisión de diálogo perteneciente a la Iglesia presbiteriana de EE.UU. Traducción de la Dra. Rosa M<sup>a</sup> Herrera García. Revisión del texto y de los contenidos teológicos del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

podemos prescindir de su importancia para la idea misma de unidad, tan buscada desde hace tiempo por tantas personas.

Por eso, desde el comienzo, es para nosotros un motivo de aliento la encíclica de Juan Pablo II de 1995 en la que se habla de «comunidad plena y visible de todas las comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu». Escribe su santidad: «Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (*Ut unum sint*, n. 95; EV 14/2867).

Estamos interesados en indagar qué es, en la mente del santo padre, esta «situación nueva» y si podemos realmente asociarnos a él y a sus sucesores en la búsqueda de una «nueva forma de ejercicio del primado», que podría mejorar su ministerio a favor de la unidad de los cristianos a nivel mundial. Este pasaje de la encíclica reaviva nuestra esperanza en la unidad de este encuentro nuestro. Aun afirmando muchas otras cosas, este documento gira, en un análisis último, en torno a esta posibilidad.

## II. EL CONTEXTO DE NUESTRO ENCUENTRO

Nos reunimos conscientes de que se están desarrollando otros encuentros y diálogos análogos. Esto constituye para nosotros un motivo de alegría. La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas ha iniciado un tercer ciclo de conversaciones con representantes de la Iglesia católica. El tema de un ministerio de la unidad cristiana está ya en el orden del día de los futuros trabajos de la comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Confiamos en que nuestro trabajo pueda ofrecer una contribución a estas discusiones más amplias. No deseamos en absoluto prejuzgar los diálogos que pronto podrán tener un nivel más amplio.

Sabemos también que el tema de este encuentro nuestro es particularmente sensible y difícil. Durante años los presbi-

terianos han considerado particularmente ingrata la cuestión del papado. Al invitarnos a este encuentro los jefes de la Iglesia presbiteriana han dado pruebas de valor creativo y arriesgado al mismo tiempo. Y quizá la aceptación de la invitación ha sido igualmente arriesgada y valiente. Hoy juntos sólo podemos afirmar que queremos humildemente esforzarnos por conducir el diálogo a un nuevo nivel. La cuestión ecuménica del papado no se resolverá con alguna iniciativa diplomática o fórmula de acuerdo, sino sólo paso a paso, documento tras documento, circunstancia tras circunstancia, hasta que el diálogo permanente y la oración ininterrumpida común nos hagan comprender la voluntad del Señor para su Iglesia.

Pero se nos preguntará: ¿por qué ahora? Muchos no católicos señalan, con gran sorpresa, la reciente publicación de la declaración *Dominus Iesus* por parte de la Congregación para la doctrina de la fe, en la que se reafirman viejas pretensiones exclusivas de la Iglesia católica. Asimismo aunque en el documento no existe nada verdaderamente nuevo, la reiteración formal de esta posición en este momento particular da la impresión de que los notables progresos teológicos conseguidos en los diálogos bilaterales, por no hablar del nuevo acuerdo sobre la justificación y de la mejora de muchas relaciones prácticas, han pasado inadvertidos. Tampoco la nota sobre la expresión *Iglesias hermanas*, la instrucción a los obispos que acompaña la declaración, contiene nada nuevo. Pero la falta de reconocimiento de la mejora de las relaciones en muchos frentes y su publicación en este preciso momento han producido preocupación, minando los esfuerzos dirigidos a la promoción de la buena voluntad, en todo el mundo ecuménico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Obviamente sabemos que la expresión «Iglesias hermanas» no ha sido usada nunca formalmente con relación a nosotros y que la *Nota* no iba dirigida a nosotros. Lo que verdaderamente importa por ambas partes son las actitudes. Aplaudimos la afirmación del cardenal Cassidy con ocasión de la reciente Asamblea de obispos católicos de los Estados Unidos: «la Iglesia no puede ser verdadera consigo misma si no es ecuménica». Nos animan también sus afirmaciones anteriores sobre el notable progreso conseguido en los diálogos bilaterales en los que está implicada la Iglesia católica. Hace dos años a propósito de estos diálogos, escribí: «buscando, como hacen, superar las divergencias teológicas que han existido en ciertos casos en el curso de los siglos, los diálogos y sus resultados nos recuerdan también hasta qué punto para nosotros es imperiosa la

Es importante para nosotros conocer el modo en el que hoy somos vistos en cuanto interlocutores del diálogo. Acogemos con cauto aliento las garantías que una delegación de la Alianza mundial de las Iglesias reformadas ha recibido personalmente hace poco de su santidad Juan Pablo II. Pero creemos que es prudente, aun escuchando las palabras de bienvenida de Juan Pablo II, intentar comprender plenamente y tomar muy en serio la posición eclesiológica que se nos recuerda en la *Dominus Iesus*. A pesar del calor y la mejor intención por ambas partes, es bueno ser realistas en cuanto al modo en que están oficialmente las cosas.

Lo afirmamos a la luz de la notable experiencia que habíamos acumulado en el curso de los años a nivel de diálogos ecuménicos. Nos alegramos por los notables progresos en el plano de la cordialidad y de la cooperación, pero observamos que en último término ha cambiado muy poco a nivel oficial entre ambas partes. Muchas veces participamos en nuestros encuentros ecuménicos con la expectativa tácita de que los otros se hagan un poco más semejantes a nosotros, a fuerza de frecuentarnos y escucharnos. Pero esto no sucede tan fácilmente como se podría esperar por una y otra parte. Las quejas de los ortodoxos en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias —tras 52 años de pertenencia en el caso de los griegos y de casi 40 en el de los rusos— nos recuerdan con fuerza esta verdad.

Respecto a la actual conversación, preguntamos desde el principio, si vosotros, de la comunidad católica, mantenéis que nuestras concepciones provienen de algún modo del interior de la comunidad cristiana y son por tanto un ejemplo del «consejo y amonestación mutuos» que deberían ejercitarse continua y recíprocamente entre los miembros del cuerpo. O por el contrario ¿nuestras opiniones teológicas comparten necesariamente las carencias que encontráis en nuestro *status* de cuerpo eclesial? Si, como afirma el decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo, compartimos «una cierta comunión, aunque imperfecta» (UR 3) ¿podemos mantener

---

necesidad de evitar ulteriores actos de división de las Iglesias, que harían aún más difícil la consecución del objetivo último al que tiende el diálogo: derribar los muros de la separación que han atormentado a los cristianos durante tantos siglos»: *Deepening Communion*, ed. De J. Gros, W. Rusch, Paulist Press, New York 1998, XI.

que esta conversación nuestra es una conversación entre hermanos y hermanas en el seno del cuerpo de Cristo?

Confiamos en que así sea. La consideramos una conversación entre representantes de los cuerpos que se consideran *Iglesia* en sentido pleno. Por nuestra parte, deseamos subrayar estos términos, con todas sus implicaciones. Os rogamos que os dirijáis a nuestro *Form of Government*, c. I, para daros cuenta del modo en que nosotros usamos el término «Iglesia» con relación a nosotros mismos. Allí afirmamos que «las numerosas congregaciones de creyentes, tomadas juntas, constituyen una única Iglesia de Cristo, dicha enfáticamente la Iglesia» (*Form of Government* G-1.0400).

Un modo de expresar esto (utilizando un término que *Form of Government* no usa, pero que corresponde, en nuestra opinión, a su espíritu) es afirmar que la Iglesia universal «subsiste»<sup>2</sup>, aunque no de un modo exclusivo en nuestra comunión, así como subsiste en la vuestra.

---

<sup>2</sup> La expresión «subsiste en» se encuentra y de modo crucial en *Lumen Gentium*, n. 8. Conocemos la cuestión eclesiológica que gira en torno a esta expresión. ¿Nos referimos a una pura *identidad* entre «la única Iglesia de Cristo que profesamos en el credo que es una santa, católica y apostólica» y la Iglesia católica romana (en cuyo caso esperaríamos un simple «es») o se entiende algo menos respecto a una pura identidad? ¿La elección de esta expresión pretende prepararnos para la siguiente afirmación según la cual «fuera de su organismo visible se encuentran muchos elementos de santificación y de verdad» (EV 1/305)? Se ve, por el contrario, la concepción presbiteriana expresada en la *Confesión de fe de Westminster*, c. XXV:

•1. La Iglesia católica o universal, que es invisible, está constituida por la totalidad de los elegidos, que han estado, están y estarán reunidos en unidad bajo Cristo, su cabeza, y es la esposa, el cuerpo, la plenitud de aquel que llena todo en todos.

2. La Iglesia visible que es católica o universal bajo el Evangelio (no confinada ya a una sola nación como un tiempo bajo la ley) comprende a todos aquellos que, en el mundo entero, profesan la verdadera religión, y sus hijos; ella es el reino del Señor Jesucristo, la casa y familia de Dios, mediante la cual los hombres se salvan ordinariamente y la unión con la cual es esencial para su crecimiento óptimo y para el mejor desempeño de su servicio.

3. A esta Iglesia católica visible Cristo le ha dado el ministerio, los oráculos y los mandamientos de Dios, para la reunión y el perfeccionamiento de los santos, en esta vida y hasta el fin del mundo, y los hace eficaces para este objetivo mediante su propia presencia y su espíritu, según su promesa.

Dicho esto, reconocemos la imposibilidad para una delegación como la nuestra de hablar con plena autoridad en el nombre de nuestra Iglesia. Esto sólo puede hacerlo nuestra Asamblea general, cuando interpreta formalmente, o enmienda con el consenso de los presbíteros locales, nuestros documentos constitucionales. Para los presbiterianos los documentos dotados de suprema autoridad, después de las Escrituras son el *Book of Confessions* (que contiene el Credo niceno y el Credo de los apóstoles, seis documentos de la época de la Reforma y del período que sigue a la Reforma y tres documentos del siglo XX) y el *Book of Order* (que contiene *Form of Government, Directory for Worship* y *Rules of Discipline*). Ulteriores elementos acerca de la autoridad de estas fuentes serán indicados en la próxima sesión.

Afirmamos de muchos modos que los concilios de la Iglesia pueden errar y que han errado efectivamente. Afirmamos también que, mediante el procedimiento debido, nuestra Constitución puede ser enmendada. El procedimiento a seguir en caso de corrección es riguroso, sobre todo respecto a las correcciones al *Book of Confessions*. Y sin embargo en el curso de los años ha habido correcciones, incluidas correcciones relativas a las materias doctrinales, y esta práctica continúa hasta ahora<sup>3</sup>.

Aun formándonos una perspectiva formal a partir de la cual afrontar la cuestión, raramente estos documentos afrontan directamente la cuestión del «sucesor de Pedro», y esas raras veces sólo con materiales que se remontan al siglo XVII y a épocas precedentes. Naturalmente abundan datos de otro género, que indican las actitudes típicas de los presbiterianos con respecto al papado en tiempos y lugares diversos.

---

4. La Iglesia católica ha sido unas veces más visible, otras menos. Y las Iglesias particulares, que son sus miembros, son más o menos puras según la mayor o menor pureza en que la doctrina del Evangelio ha sido enseñada y recibida, la disciplina respetada, y el culto público celebrado (*Confesiones de fe de las Iglesias cristianas*, ed. de R. Fabbri, EDB, Bologna 1996, 1981-1982).

<sup>3</sup> Se ha aportado una corrección doctrinal por ejemplo en 1903, con la adición a la *Confesión de fe de Westminster* de una «Declaración» con respecto a las implicaciones de la doctrina de la elección o «predestinación» afirmada por la Confesión.

Por eso, para representar del mejor modo posible a nuestra Iglesia en esta ocasión particular, nosotros, como delegación, debemos recoger nuestra historia, nuestra Constitución, y los documentos ecuménicos redactados con una significativa participación presbiteriana. Debemos interpretar los materiales que no mencionan el papado en cuanto tal, sino que parecen referirse a esta cuestión. Debemos recoger nuestro conocimiento del *ethos* presbiteriano y nuestra valoración del tipo de concepciones que los presbiterianos podrían alcanzar verosímelmente. Debemos pronunciarnos sobre aquello que es, en nuestra opinión, importante. Podemos también, sobre todo como respuesta a nuevas iniciativas, como la de *Ut unum sint*, intentar expresar juicios teológicos y extraer las conclusiones que nos parecen legítimas, indicando siempre claramente la autoridad limitada de tales afirmaciones interpretativas.

Pero no sería conforme con el *ethos* presbiteriano negar que un grupo de diálogo ecuménico pueda ser audaz y creativo en lo que sus miembros hacen juntos, a condición de que se recuerde que, en nuestra Iglesia, ¡el proceso de la recepción constitucional de tal creatividad es largo, riguroso y raro!<sup>4</sup>.

### III. LA CONFIGURACIÓN PROPIA Y EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA PERSPECTIVA REFORMADA EN MATERIA DE AUTORIDAD

Nuestras actitudes hacia la institución del papado están históricamente insertas en nuestra comprensión de la autoridad eclesiástica. Esta parte de nuestro documento contiene algunas observaciones sobre esta materia tal como es actualmente entendida por los presbiterianos.

---

<sup>4</sup> Los presbiterianos pueden responder formalmente a las iniciativas ecuménicas enmendando sólo el *Book of Order*, en el modo prescrito en los capítulos XV-XVIII. Este procedimiento requiere el voto de la Asamblea general, seguido del voto de la mayoría de los presbíteros u órganos de gobierno, locales. El proceso es público y prolongado e incluso político, en el sentido de que es necesario tener en cuenta muchos intereses y muchas sensibilidades.

En nuestro procedimiento de ordenación, una de las preguntas dirigidas al ordenando es la siguiente: «¿Quieres cumplir tu oficio en obediencia a Jesucristo, bajo la autoridad de la Escritura, y dejarte guiar siempre por nuestras confesiones?» (*Form of Government* G-14.0405b.4 [paráfrasis]).

Aquí se distinguen tres niveles de autoridad: 1) obediencia a Jesucristo; 2) reconocimiento de la autoridad de la Escritura; 3) guía por parte de las confesiones.

### *Vivir en obediencia a Jesucristo*

Jesucristo es nuestra autoridad suprema. El principio es antiguo, pero nuestras formulaciones confesionales de este principio son relativamente recientes. La Declaración de Barmen (1934) afirma: «Jesucristo, tal como lo atestigua la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios que nosotros debemos escuchar y en la que debemos confiar y a la que debemos obedecer en la vida y en la muerte» (*The Book of Confessions*, 8,11: *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas*, 2169). La *Confesión de 1967* afirma: «La única revelación suficiente de Dios es Jesucristo del que el Espíritu Santo da un testimonio único y autorizado a través de las Sagradas Escrituras» (*The Book of Confessions*, 9.27).

Esta Confesión comprende la Palabra (con P mayúscula) indicando a Jesucristo en persona. Ninguna autoridad terrena puede tomar el puesto de Cristo, que es el único Señor de la Iglesia. La autoridad de Cristo es reconocida en la Escritura, puesto que el Espíritu Santo ilumina el texto para el predicador e ilumina nuestras mentes para reconocer la Palabra de Dios para nosotros.

### *Reconocer la autoridad de la Escritura*

Que la Sagrada Escritura sea la «regla de fe y de vida» es un principio básico de la Reforma. Las Confesiones reformadas retoman continuamente este principio. Esta precedencia no pretende una falta de consideración para otras autoridades. Pero la sabiduría de estas autoridades viene subordinada a la Escritura y sometida a corrección por parte de la

Escritura. Tal corrección es bien vista también con respecto a las confesiones de la Iglesia. En el prefacio de la *Confesión escocesa* (1560) se afirma: «declarando que, si alguno notara en nuestra Confesión cualquier capítulo o expresión contrarios a la Palabra santa de Dios, quiera gentilmente y por amor de cristiana caridad informarnos por escrito y nosotros les prometemos, por nuestro honor, que, con la gracia de Dios, les daremos satisfacción por boca de Dios, esto es, por la Sagrada Escritura, y de lo contrario, cambiaremos lo que puedan probarnos que está equivocado» (*Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1296). La iluminación interior del Espíritu Santo es, como afirma la confesión de Westminster, «necesaria para la confesión salvífica de las cosas que han sido reveladas en la Palabra» (*The Book of Confessions*, 9.27). Las Escrituras son «testimonio profético y apostólico en el que [la Iglesia] escucha la palabra de Dios y con el que se alimenta y regula su fe y obediencia» (*The Book of Confessions*, 9.27). Al mismo tiempo reconocemos que las Escrituras son «palabras de hombre, condicionadas por el lenguaje, por las categorías y por los modos literarios de los tiempos y lugares en los que fueron escritas». Debemos por tanto «acercarnos a las Escrituras con conocimientos literarios e históricos» (Confesión de 1967, *The Book of Confessions*, 9.29). No poseemos ninguna autoridad magisterial formal para juzgar entre interpretaciones en contraste. La interpretación es un acontecimiento comunitario en el curso del cual invocamos la presencia y la acción del Espíritu Santo. Reconocemos la existencia de líneas guía en las confesiones de nuestra Iglesia. Reconocemos asimismo la falibilidad de todas las interpretaciones escriturísticas.

### *Siguiendo la guía de las Confesiones*

En *Form of Government* se expresa nuestra creencia con respecto a los símbolos y las confesiones con estas palabras: «La Iglesia presbiteriana (EE.UU.) afirma su fe y da testimonio de la gracia de Dios en Jesucristo en los Símbolos y Confesiones que se encuentran en *The Book of Confessions*. En estas declaraciones confesionales la Iglesia declara a sus miembros y al mundo quién y qué es, qué cree y qué pretende hacer. Estas declaraciones confesionales guían a la Iglesia

en su estudio de las Escrituras; éstas reasumen la esencia de la tradición cristiana, guían a la Iglesia en la conservación de las doctrinas sanas, y equipan a la Iglesia para su proclamación» (*Form of Government*, c.2).

Nuestras confesiones expresan la fe de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Reconocen las Escrituras canónicas y la formulación y adopción de los símbolos ecuménicos, en particular del Credo niceno (constantinopolitano) y del Credo de los apóstoles, con sus definiciones del misterio de Dios uno y trino y de la encarnación del Verbo eterno de Dios en Jesucristo. En cinco documentos de los siglos XVI y XVII, la Iglesia presbiteriana (EE.UU.) se identifica con las afirmaciones de la Reforma protestante. El elemento focal de estas afirmaciones es el redescubrimiento de la gracia de Dios en Jesucristo como ha sido revelado en las Escrituras. «Las palabras de orden protestante —sola gracia, sola fe, sola Escritura— encarnan los principios hermeneúticas que siguen guiando y moviendo al pueblo de Dios en la vida de fe» (cf. *Form of Government*, c.2).

En *The Book of Confessions* se encuentran también tres confesiones escritas en el siglo XX. Junto a los documentos precedentes, éstas prolongan en nuestro tiempo el testimonio de nuestros padres y nuestras madres en la fe. Proporcionan una serie de claves interpretativas para el estudio de la Escritura, pero afirman explícitamente la subordinación de su autoridad a la Escritura. El hecho de que poseamos un «libro» de confesiones y el hecho de que nuestra penúltima confesión lleve en el título la fecha de 1967 indican que nosotros no repetimos simplemente lo que han afirmado las confesiones precedentes sino que debemos hacer para nuestro tiempo lo que ellas hicieron para el suyo. Como dicen algunos *The Book of Confessions* es «un libro sin cubierta posterior».

### *La recepción de la tradición*

Nuestro reconocimiento de estas fuentes de autoridad indica un aprecio por la tradición. En los últimos años hemos comenzado a honrarla cada vez más. Si bien Jesucristo tal como es testimoniado por las Escrituras sigue teniendo el pri-

mado, el conocimiento de la historia de la interpretación en la vida de la Iglesia hace más profunda nuestra comprensión.

Pero este aspecto va parejo con el permanente reconocimiento de la ambigüedad de la tradición. El término proviene del griego *paradidomi* y del latín *tradere*, transmitir. Estos verbos tienen al mismo tiempo connotaciones positivas y negativas. Pueden indicar transmisión fiel, pero en otros pasajes indican traición. Existen claros ejemplos de ambas cosas en la historia de la Iglesia.

En general, consideramos la tradición como una realidad humana viva y creciente, una realidad dinámica, no estática. No puede ser transmitida sin cambio, como un recuerdo de familia. Nuestra convicción acerca de la falibilidad humana se apoya en nuestro reconocimiento de muchas salidas falsas y vueltas erróneas a lo largo del camino. Hay momentos en los que confundimos usos y costumbres locales, provincialismo o intereses particulares con lo que es central en la tradición. Una «transmisión» cuidadosa y fiel requiere una reflexión abierta, autocrítica. La tradición vive de la permanente reconstrucción de su mundo simbólico, de nuestro permanente intento de aclarar significados que se dan históricamente en situaciones siempre cambiantes.

La experiencia ecuménica nos ha enseñado muchas cosas con respecto a la comprensión de la tradición por parte de otras Iglesias, incluida la Iglesia católica. Ahora podemos hablar de Tradición (con T mayúscula) que indica la gran tradición común de la Iglesia universal, y podemos preguntarnos si podemos encontrar la gran Tradición en tradiciones (con t minúscula) locales menores o en documentos ecuménicos como *Bautismo*, *eucaristía* y *ministerio* del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

### *El ejercicio de la autoridad en el gobierno de la Iglesia*

Los presbiterianos pretenden basar su forma de gobierno en las indicaciones que encuentran en el testimonio del Nuevo Testamento. Nosotros creemos que la forma de gobierno que hemos desarrollado en el tiempo es conforme con ese testimonio. Pero los modelos de administración de gobierno descritos en el Nuevo Testamento, o sugeridos en él, varían y

no son muy detallados. Reconocemos como legítimas otras formas de gobierno de la Iglesia, basadas en la interpretación del Nuevo Testamento, diversas de la nuestra.

¿Cómo operan, entonces, estos principios en nuestros sistemas institucionales de ejercicio de la autoridad? Históricamente hemos afirmado la seriedad de la condición humana en cuanto concierne al pecado y el mal. Nuestra convicción según la cual la condición humana es decadente, falible y frágil nos ha inducido a limitar el poder y el rango acordado a cualquier individuo en materia de doctrina y de costumbres. Hemos concedido, pues, preferentemente el ejercicio de la autoridad a órganos corporativos o conciliares constituidos por personas debidamente elegidas.

Y también con respecto a estos órganos alimentamos notables reservas. En *Form of Government*, siguiendo la *Confesión de fe de Westminster (The Book of Confessions 6,109)*, se afirma que «Dios solo es Señor de la conciencia y, en materia de fe y de culto, la ha dejado libre de las doctrinas y mandamientos de los hombres que son de alguna manera contrarios a su Palabra o están fuera de ésta» (*Form of Government 1.031*). El texto continua: «Por eso consideramos los derechos del juicio privado, en todas las materias que atañen a la religión, como universales e inalienables» (*Form of Government 1.031*). Además, la *Confesión de Westminster* afirma: «Todos los sínodos o concilios que ha habido desde el tiempo de los apóstoles, ya sean generales o particulares pueden haber errado y de hecho muchos han errado» (*The Book of Confessions, 6,175; Confesiones de fe de las Iglesias cristianas, 1995*). De cuando en cuando, hay personas que se alzan para denunciar proféticamente los excesos y los errores de la comunidad eclesiástica.

Los presbiterianos han desarrollado un modelo republicano para el liderazgo de la Iglesia, sobre todo para defenderse de las consecuencias de la falibilidad humana y conciliar. Rechazamos generalmente la jerarquía y el episcopado, por un lado, y la pura democracia congregacionalista, por otro. No es posible describir aquí los acontecimientos históricos y las circunstancias que nos han inducido a tomar estas decisiones. De todos modos vale la pena subrayar que, durante la mayor parte de nuestra historia, hemos asociado en nuestra mente el episcopado con la institución eclesiástica y

la monarquía sagrada. Los desencuentros entre la Escocia presbiteriana y las pretensiones de ciertos reyes ingleses forman parte de nuestra historia. En el *ethos* presbiteriano sigue subsistiendo una clara aversión con respecto al episcopado. Y sin embargo, en la más amplia familia reformada, existen Iglesias que han vivido una historia diferente (por ejemplo la Iglesia reformada húngara) y han previsto un papel para los obispos en su forma de gobierno.

Sabemos que el propio Calvino ha reconocido la legitimidad del episcopado en la Iglesia, si bien su enseñanza y su práctica en la Iglesia de Ginebra en el siglo XVI no han favorecido esta forma de gobierno.

Confiamos la responsabilidad del gobierno y de la disciplina —bajo la autoridad de Jesucristo, de las Escrituras y de nuestras confesiones— a los pastores y a los ancianos reunidos en órganos conciliares que van, en forma ascendente, de la reunión local al presbiterio, al sínodo y a la Asamblea general. Creemos que Dios concede dones diversos en la Iglesia. Algunos pueden recibir el don de guiar al pueblo entero de Dios en ámbitos particulares del ministerio. Pero la diversidad de los dones no funda una diversidad de *status*. Operamos distinciones funcionales, no ontológicas. Los ministros ordenados de la Palabra y del Sacramento, también los ancianos y los diáconos ordenados, asumen mayor responsabilidad en el ministerio, por ejemplo comprometiéndose públicamente «a promover la paz, la unidad y la pureza de la Iglesia» (*Form of Government* G-140406).

Aun habiendo adoptado la forma de gobierno que acabamos de describir, no consideramos ilegítimas otras formas. Como afirma nuestro *Book of Order*, «esta forma de gobierno ha sido establecida a la luz de la Escritura para conferir orden a esta Iglesia, pero no es considerada esencial para la existencia de la Iglesia de Jesucristo, ni es exigida a todos los cristianos» (*Form of Government* G-4.0304).

### *Practicando la «sucesión apostólica»*

La expresión «sucesión apostólica» no pertenece a nuestro vocabulario corriente. Pero nos hemos acostumbrado a ella en el curso de nuestras relaciones ecuménicas. Para nosotros

la apostolicidad de la Iglesia afecta sobre todo a la fidelidad de la Iglesia al testimonio apostólico. Nosotros somos los sucesores de aquellos que han afirmado el señorío de Jesucristo y han intentado seguirlo. En el curso de los años nos hemos esforzado en comprender lo que esto significa para nuestra vida eclesial.

La práctica de la oración con la imposición de manos por parte de otras personas que han sido igualmente ordenadas es fundamental en el rito de ordenación de nuestra Iglesia. Hemos conservado constantemente esta práctica a lo largo de toda la historia de nuestra Iglesia y reviste para nosotros gran importancia y gran significado. Pero no identificamos completamente el signo con lo significado. La continuidad con el testimonio apostólico es una cuestión de fe y de vida. Por ello, la «sucesión apostólica» no puede ser garantizada por ningún rito particular practicado en la Iglesia. En nuestra opinión, practicamos con otros medios lo que otros llaman «sucesión apostólica». Señalamos que esta pretensión está avalada por el lenguaje del documento *Bautismo, eucaristía y ministerio* del Consejo Ecuménico de las Iglesias: «Se reconoce cada vez más que en las Iglesias que no han conservado la forma del episcopado histórico se ha conservado una continuidad en la fe apostólica, en el culto y en la misión. Este reconocimiento es ulteriormente favorecido por el hecho de que realidad y función del ministerio episcopal han sido mantenidas en muchas de estas Iglesias, con o sin el título de «obispo» (*Ministerio*, n.37; EO 1/3159).

Aun reconociendo históricamente un puesto especial a los primeros discípulos y a los jefes de la Iglesia de los orígenes, como Pedro y Pablo, reconocemos también que estas personas en el desempeño de un papel particular mantenían completamente intacta su humanidad. En su lucha por ser fieles se muestran completamente y en todo como nosotros. Si los elevamos a otra medida corremos el riesgo de no reconocer nuestro deber de seguir a Jesús como ellos lo hicieron y, como ellos, arrepentirnos y confiar humildemente en la gracia divina<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Puede ser interesante señalar que, previamente en la reunión de las ramas septentrional y meridional del presbiterianismo (1983), el

## Relación con otras Iglesias

La Iglesia presbiteriana está abierta a la acogida de todos los demás cristianos a la mesa del Señor. ¿Quién somos nosotros para establecer la lista de sus huéspedes? Nos parece que esta práctica presupone la aceptación de las otras Iglesias como formando parte, junto a nosotros de la *Una sancta*. Pero usamos la expresión «estar en comunión» con otros sólo en las negociaciones con otras Iglesias sobre la cuestión de un efectivo intercambio a nuestra apertura. Así recientemente hemos estipulado —junto con varias otras Iglesias reformadas— un acuerdo de «comunión plena» con la Iglesia luterana evangélica en los Estados Unidos, cuyo carácter eclesial habíamos reconocido incluso antes de iniciar los coloquios. Ahora bien, la existencia de este acuerdo de comunión tiene para nosotros un profundo significado. Hace más profunda nuestra comprensión eclesial. Lo mismo vale para otros acuerdos que esperamos poder estipular en el futuro. Y valdrá de un modo particular cuando, al final, consigamos encontrar una vía para la «comunión plena» con la Iglesia católica romana.

Con respecto a las relaciones con otras Iglesias, en el lenguaje específico presbiteriano se habla de estar «en correspondencia con»<sup>6</sup>. El *Book of Order* no define esta expre-

---

*Book of Order* de la rama septentrional, la de la Iglesia presbiteriana unida en los Estados Unidos, designaba con diferentes títulos los ministros de la Palabra y del sacramento, entre ellos el título de «obispo». Por ejemplo en las actas de la llamada al ministerio del presbiterio de Filadelfia, en torno a la mitad del siglo XIX, leemos: «Estaban presentes los siguientes obispos». La idea era que cada pastor de una congregación que ha tomado posesión debidamente es obispo de una diócesis congregacionalmente constiuida. El o ella es acompañado/a por presbíteros o «ancianos» y asistido/a por «diáconos». Aquí tenemos, en escala reducida, el triple ministerio histórico. En realidad, tenemos el modelo ignaciano del ministerio, anterior al desarrollo del «episcopado monárquico». Los redactores de este documento están convencidos de que esta idea no es bien comprendida por muchos presbiterianos. No obstante está bien documentada y un día podría constituir la base de un acuerdo entre nuestra Iglesia y las Iglesias gobernadas por obispos.

<sup>6</sup> Estar «en correspondencia con» otra Iglesia no significa necesariamente estar «en comunión con» ella. Para estar «en comunión con» otra Iglesia debemos ser parte de un acuerdo recíproco aprobado en nuestro

sión pero en la práctica significa una suerte de reconocimiento diplomático. De todas formas, en lugar de valorar individualmente desde el punto de vista teológico a todas las demás Iglesias, el *Book of Order* afirma simplemente: «La Asamblea general de la Iglesia presbiteriana (EE.UU.) está en correspondencia con el órgano de gobierno más alto de las Iglesias con las que ha tenido relaciones históricas con excepción de los Estados Unidos y de las Iglesias que son miembros de los organismos ecuménicos a los que pertenece la Iglesia presbiteriana (EE.UU.); y está en comunión plena con las Iglesias reconocidas tales por los acuerdos ecuménicos aprobados por la Asamblea general (*Form of Government*, G 15.0200).

La primera referencia concierne a las Iglesias generadas por la actividad misionera. La segunda referencia concierne al Consejo ecuménico de las Iglesias, el Consejo nacional de las Iglesias de Cristo en los Estados Unidos y la Alianza Mundial de las Iglesias reformadas<sup>7</sup>. Esto significa que para comprender el significado de «correspondencia», debemos consultar los documentos de estos tres organismos ecuménicos que describen el significado de la pertenencia en calidad de miembros. En el caso del Consejo ecuménico de las

---

caso por la Asamblea general. Por el contrario, podemos estar «en correspondencia con» otra Iglesia mediante una acción unilateral, ¡aunque no fuera más que porque otras Iglesias no poseen esta categoría en base a la cual poder corresponder! Para nosotros, estar «en correspondencia con» una Iglesia significa implícitamente extender el ofrecimiento a participar en la mesa del Señor, como hacemos con respecto a todas las Iglesias en las que vemos la Palabra rectamente predicada y escuchada, los sacramentos debidamente administrados y la disciplina ejercida según la palabra de Dios. Naturalmente, en muchos casos el ofrecimiento implícito de la participación en la mesa del Señor todavía no es intercambiado. Nota histórica: algunos sostienen que la expresión «en correspondencia con» evoca, entre otras cosas, la intensa correspondencia epistolar de Calvino con los jefes de las otras Iglesias; en una de sus cartas, afirma que querría «atravesar siete mares» para promover la unidad de la Iglesia de Cristo.

<sup>7</sup> Muchos presbiterianos no se dan cuenta de que el abandono de estos organismos ecuménicos por parte de nuestra denominación (una propuesta avanzada y hasta ahora relanzada en cada una de las últimas Asambleas generales) suprimiría nuestros vínculos de «correspondencia» formal prácticamente con todas las demás Iglesias cristianas del mundo.

Iglesias el documento es la *Declaración de Toronto* de 1950 en su versión revisada.

La Iglesia católica, como es sabido, no es todavía una Iglesia con la que estemos en «correspondencia», porque, aun siendo miembro de pleno derecho de la Comisión Fe y Constitución del CEI y de la del Consejo nacional de las Iglesias de Cristo, no es miembro ni del Consejo Ecuménico de las Iglesias ni del Consejo nacional de las Iglesias de Cristo en cuanto tal. Se podría contar una larga historia sobre los esfuerzos realizados para conseguir esta adhesión como miembro y los obstáculos que todavía se interponen para la consecución de este objetivo.

No obstante, nada podrá impedir a la Iglesia presbiteriana (E.E.UU.) corregir el propio *Book of Order* para mencionar una determinada Iglesia entre las Iglesias con las que estamos «en correspondencia». Una recomendación en tal sentido, en relación con la Iglesia católica, aparece al final de este documento. Tal paso tendría para nosotros un gran significado simbólico y espiritual. Significaría que ahora estamos preparados para afirmar, a pesar de ciertas expresiones de nuestras confesiones del siglo XVI, que la Iglesia católica es una Iglesia en la que reconocemos las características de una verdadera Iglesia, es decir, que en ella la Palabra es correctamente predicada y escuchada, los sacramentos son debidamente administrados y la disciplina es ejercida según la palabra de Dios. Nosotros deseamos que tal iniciativa por nuestra parte pueda ser significativa también para la Iglesia católica.

#### IV. UNA MIRADA HISTÓRICA A NUESTRA CONCEPCIÓN DEL PAPADO

Hay poco o nada sobre el papa en los documentos oficiales de nuestra Iglesia después de las injuriosas afirmaciones que se encuentran en las confesiones de los siglos XVI y XVII. Estas afirmaciones reflejan las pasiones de su tiempo y no nuestras actuales concepciones. En realidad, muchas cosas a nivel no oficial, sobre todo en respuesta a los acontecimientos del siglo XX como el Concilio Vaticano II, indican un claro cambio de actitud entre los presbiterianos con respecto a Roma. Puede ser útil reconstruir brevemente esta evolución.

## *Las confesiones de los siglos XVI y XVII*

La *Confesión de fe de Westminster*, en la edición original de 1647, afirma: «También las Iglesias más puras sobre la tierra están sujetas tanto a compromisos como a errores y algunas están tan degeneradas que se han convertido no en Iglesias de Cristo sino en sinagogas de Satanás» (*The Book of Confessions*, 6.145; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas*, 1982). ¡Hoy estas palabras parecen anti-romanas o anti-semitas!

Y también: «No existe ningún otro jefe de la Iglesia si no es el Señor Jesucristo; el papa de Roma no puede serlo en ningún sentido, sino que él es aquel anticristo, aquel hombre de pecado e hijo de la perdición que se ha elevado por sí mismo, en la Iglesia, contra Cristo y todo lo que viene llamado Dios» (*The Book of Confessions*, 6.145; *ibid.*).

Es significativo señalar que la expresión que equiparaba el papa al anticristo ha sido suprimida por la *Confesión de fe de Westminster* en 1903, por iniciativa de la Asamblea general presbiteriana y ahora aparece sólo en una nota a pie de página en el texto, sin autoridad confesional en la Iglesia presbiteriana (EE.UU.).

La *Confesión escocesa* de 1560 se hace eco del rudo lenguaje de su tiempo con expresiones antiromanas y antisemitas al mismo tiempo: «Es esencial que la verdadera Iglesia se distinga de las repugnantes sinagogas mediante características evidentes y perfectas» (*The Book of Confessions*, 3,18; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1314).

Además se añade este fragmento tomado de la *Segunda confesión helvética*: «Sobre todo condenamos esta doctrina de la penitencia papal que, desde el punto de vista de la bolsa, es fuente de grandes provechos, y practicamos, tanto contra la simonía como contra sus indulgencias simoníacas, la sentencia de san Pedro: “tu dinero contigo en tu destrucción, porque has pensado que el don de Dios se puede comprar con dinero. No tienes ni parte ni herencia en este asunto, porque tu corazón no ha obrado rectamente ante Dios”» (*The Book of Confessions*, 5, 104; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas*, 1560).

O bien este fragmento tomado del mismo documento: «Él [el jefe romano] conserva verdaderamente y mantiene, bien por la fuerza o con engaño, su tiranía y la corrupción que ha introducido en la Iglesia y por el mismo medio impide, combate y destruye con todas sus fuerza la justa reforma de la Iglesia» (*The Book of Confessions*, 5.132; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1577). Además se considera el rechazo de la «misa papal» por parte del *Catecismo de Heidelberg*: «La misa enseña que los vivos y los muertos no tienen la remisión de los pecados mediante la pasión de Cristo a no ser que Cristo sea también sacrificado por ellos cada día por los sacerdotes que celebran las misas: enseña, además, que Cristo se encuentra corporalmente bajo las especies del pan y del vino y que, por tanto, debe ser adorado. Así, la misa no es en definitiva más que una negación del único sacrificio y pasión de Jesucristo (...) y una maldita idolatría» (*The Book of Confessions*, 4.080; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1451).

Como hemos dicho, tal lenguaje refleja las costumbres polémicas y las tensiones políticas de los siglos XVI y XVII. No representa la actitud de nuestra Iglesia, hoy.

### *Desarrollos en el siglo XX*

Nos alegra constatar un clima en conjunto más positivo en nuestro tiempo. Nuestra Iglesia retiene que no es justo hacerse eco de las pasadas opiniones anti-romanas cuando, tras una larga pausa, se dispone en el siglo XX a extender nuevas confesiones, añadiendo a nuestro *The Book of Confessions*, la *Declaración de Barmen*, la *Confesión de 1967* y la *Breve declaración de fe*.

Pero no se puede negar que en nuestra comunión la posición anticatólica ha seguido circulando a nivel no oficial, sobre todo en la primera mitad del siglo XX. Estas concepciones eran alimentadas sobre todo por el temor al crecimiento del «poder católico» en América. En la Asamblea general de 1947, por ejemplo, se discute sobre este tema con un lenguaje muy negativo y caracterizado por el miedo.

Afortunadamente la Asamblea no tomó ninguna decisión formal al respecto, sino que los presbiterianos siguieron

reflejando el malestar de muchos protestantes americanos con respecto a este tema. El miedo al catolicismo afloró periódicamente sobre todo en relación con las candidaturas presidenciales de Al Smith (1928) y de John F. Kennedy (1960), especialmente porque se sostenía que estos hombres, una vez en el poder, habrían prestado fidelidad a una «potencia extranjera». La célebre obra del padre jesuita John Courtney Murray, *We Hold These Truths*, contribuyó notablemente a reducir este miedo y lo mismo hizo también la breve presidencia de Kennedy.

Pero es importante señalar que para muchos presbiterianos corrientes el papa sigue representando desde muchos puntos de vista «un poder extranjero». Los presbiterianos y otros protestantes siguen viendo con malos ojos la presencia de un embajador de los Estados Unidos ante la Santa Sede, mantenido con los dólares de los impuestos de los ciudadanos americanos. Lo que no se afirma ya en nuestros actuales documentos confesionales sigue por tanto influyendo en nuestras percepciones, y podría obstaculizar materialmente la recepción por parte de nuestra Iglesia de un acuerdo que podría conseguir este encuentro o cualquier otro futuro diálogo formal.

### *Nuevas relaciones a partir del Concilio Vaticano II*

Quedan ciertas corrientes subterráneas. Pero últimamente todo ha cambiado, especialmente entre las personas que tienen alguna formación teológica. Se pueden citar muchas pruebas para sostener esta afirmación. En 1963 el Vaticano invitó a la Alianza mundial de las Iglesias reformadas a enviar observadores al Concilio Vaticano II. La invitación fue escuchada. El Concilio produjo muchos documentos importantes para nosotros, en particular el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo. Representantes de la Alianza y del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos han tenido dos series de diálogos bilaterales con importantes resultados. Una tercera serie está actualmente en curso. Observadores protestante han sido invitados al Sínodo de obispos de 1985 en el Vaticano y un teólogo reformado ha sido invitado, junto a otros, a dirigir a los cardenales, los arzobispos y los obispos en la plegaria oficial. Actualmente estu-

diosos católicos y protestantes colaboran en las facultades teológicas prácticamente sin ningún obstáculo y ninguna dificultad entre ellos. Seminarios protestantes y católicos estudian juntos en importantes centros académicos como el Boston Theological Institute, el Chicago Cluster of Theological School y la Graduate Theological Union en Berkeley. Y el elenco podría continuar.

Además, los presbiterianos han notado muchos desarrollos positivos en la reflexión y en la práctica católica. Personas de fe que no son católicas son fácilmente reconocidas como cristianos. El principio de la «colegialidad» refuerza el papel del colegio de los obispos, junto con el papa, en el gobierno de la Iglesia. Se ha asistido a un enorme despertar de la investigación bíblica y del estudio de la Biblia. Se ha registrado un notable cambio en la condición jurídica de los laicos con relación a su participación en las funciones sacerdotal, profética y regia de Cristo. La declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II ha afirmado el empeño del catolicismo con respecto a la libertad religiosa para todos. Ahora la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, a pesar de que los estudiosos reformados no han estado implicados (muchos de nosotros lo habríamos deseado) en su elaboración, constituye un enorme paso adelante en la comprensión recíproca. El papa ha confesado el pecado de los «hijos e hijas de la Iglesia» (aunque no de la misma Iglesia) en relación con el Holocausto. El resultado de todo esto y de mucho más aún, es que los protestantes no pueden ya, y no podrán nunca más, hablar de la Iglesia católica y de su teología con el lenguaje del siglo XVI.

Creemos que entre las dos Iglesias han llegado a un acuerdo fundamental sobre el contenido del Evangelio. Ahora podemos considerar nuestras respectivas eclesiologías como caminos diversos hacia una común representación de este Evangelio en el mundo. La relación de la segunda Comisión internacional conjunta católico-reformada (1990) lo expresa de este modo: «Las dificultades que todavía separan nuestras Comuniones derivan en gran medida de nuestras diversas concepciones de la relación entre lo que profesamos, por un lado, en razón del origen y la vocación de la Iglesia una, santa, católica y apostólica en el plano salvífico de Dios, y por otro, las formas de su existencia histórica. Nuestras dos

Comuniones se consideran parte de la *Una sancta*, pero divergen en el modo de concebir esta pertenencia<sup>8</sup>. El elemento central en esta diferencia es la tensión entre los diversos modos en que comprendemos la continuidad y la autenticidad de la Iglesia a través de los siglos: en resumen, las motivaciones en base a las cuales afirmamos la presencia y la acción de Cristo en su Iglesia.

### *Importantes paralelos eclesiásticos*

Pero si existen diferencias, ¿no existen también importantes paralelismos entre los modos en que nuestros dos sistemas organizativos y de gobierno intentan garantizar la continuidad de esta presencia? Podemos constatar que hemos intentado afrontar problemas muy similares de modos diversos. Ninguna de las dos tradiciones ha querido ver el Evangelio totalmente abandonado a las contingencias históricas. Cada una ha buscado un principio —nos atrevemos a afirmarlo— de «infallibilidad» en la historia, un ancla segura a la que aferrarse.

En su volumen *Ecclesial Reflection*<sup>9</sup> el teólogo presbiteriano Edward Farley presenta una «arqueología» de la reflexión de las Iglesias para evidenciar estas intenciones institucionales análogas. Las Iglesias se han conservado en el tiempo y en el espacio con una sorprendente unanimidad en materia de fuentes y su interpretación. Farley afirma que las dos tradiciones, católica y protestante, consideran a la Iglesia una «casa de autoridad», es decir, una comunidad ordenada interpretativa que continúa la interpretación de los apóstoles. En esta «casa» se encuentran determinadas afirmaciones específicas con respecto a la Escritura, a la expresión doctrinal de la tradición en los padres y en los concilios y al papel magisterial permanente de la institución.

Es sorprendente la gran semejanza que existe entre las versiones protestante y católica de la «casa», la elevada com-

---

<sup>8</sup> *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, (1990), n. 89; GM II/ n. 1.371, 426-427.

<sup>9</sup> Farley, *Ecclesial Reflection*. La discusión que sigue depende substancialmente de la descripción de Farley, 101 ss.

patibilidad de su lógica cuando ésta es vista en su forma clásica. Cada una representa un desarrollo permanente, en el seno de la Iglesia, de formas de vida y de pensamiento expresadas de modos diversos, en tiempos diversos.

El catolicismo ha extendido su identificación originaria de la voluntad de Dios con el contenido de la Escritura al dogma y, finalmente al oficio magisterial de la Iglesia misma, confiriendo a este principio su máxima expresión sobre todo en el concilio de Trento (1545-1563) y después en el concilio Vaticano I (1870). En una forma diversa, la misma lógica ha aflorado también en el protestantismo<sup>10</sup>. Los protestantes han rechazado las características exteriores de la institucionalización católica y las temáticas y justificaciones teológicas vinculadas a éstas, pero han reconocido la necesidad de algún marco institucional para la interpretación de la Escritura y la administración de los medios de la gracia. Además, las Iglesias protestantes en general han compartido las convicciones teológicas surgidas en el cristianismo de los siglos II y III sobre el origen divino y el papel de la institución eclesiástica.

### *El concepto de «infalibilidad»*

Naturalmente el protestantismo ha rechazado toda doctrina relativa a la necesaria infalibilidad de la Iglesia. La articulación de la Iglesia visible e invisible, la idea de la *Ecclesia reformata et semper reformanda*, la concepción de las confesiones como modelos subordinados de la fe, la doctrina según la cual los concilios pueden errar y el principio de la *sola Scriptura* se refieren todas a este punto específico. Pero a pesar de esto, las Iglesias protestantes no se han considerado formas históricas contingentes y relativas, sino que han mantenido que son lo que debían ser en base a las demandas del Evangelio y a las especificaciones escriturísticas del ordenamiento de la Iglesia<sup>11</sup>. Sostenidas por sus versiones del principio escriturístico, las Iglesias protestantes han podido pre-

---

<sup>10</sup> En estos párrafos sobre el protestantismo seguimos una vez más la argumentación de Farley, *Ecclesial Reflection*, 125 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.* 126.

tender en la práctica una ratificación divina de sus doctrinas y prácticas sacramentales, de sus concepciones en materia de ordenación y de sus formas de gobierno<sup>12</sup>.

Naturalmente, la convicción de que las asambleas eclesiales podían «discernir y declarar la auténtica revelación de Dios»<sup>13</sup> se fundaba sobre la firme convicción de que basaban sus pretensiones sobre la Escritura, interpretada con la guía del Espíritu Santo. Farley define esta concepción como una «doctrina calificada o casi doctrina de infalibilidad»<sup>14</sup>.

Con las palabras de la *Segunda confesión helvética*: «La Iglesia no yerra: no puede errar por el hecho de apoyarse y estar fundada sobre la piedra, es decir Cristo, y sobre el fundamento de los profetas y los apóstoles. Y sin embargo no debe extrañarse si yerra cada vez que abandona al único que es la verdad» (*The Book of Confessions*, 5.130; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1575).

Aquí tenemos lo que Farley considera «una pretensión de infalibilidad no teórica, sino *de facto*, que ha terminado por gobernar el cristianismo tanto luterano como reformado y fundar la seguridad con que excomulgaba a los heterodoxos»<sup>15</sup>.

Pero los cristianos reformados han usado el adjetivo «infalible» sólo en relación con la Escritura, nunca en relación con la Iglesia en sí o el sumo pontífice. Y tampoco en relación con la Escritura lo han usado nunca de modo general: la Escritura es «infalible» sólo como «regla de fe y práctica». Por lo demás, su uso en nuestros documentos institucionales con el paso del tiempo se ha convertido en algo cada vez más raro. El *locus classicus* es obviamente la pregunta que se encuentra en el rito de ordenación adoptado por la primera Asamblea general presbiteriana de los Estados Unidos en 1789 y enmendado sólo en 1967: «¿Crees que las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento son palabra de Dios, la única infalible regla de fe y práctica?»<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid. 127.

<sup>14</sup> Cf. H. Küng, *Infallibile* (citado en Farley, *Ecclesial Reflection*, 127).

<sup>15</sup> Farley, *Ecclesial Reflection*, 127 ss.

<sup>16</sup> Cf. L. Loetscher, *The Broadening Church*, 4. Hoy, a un ordenando en la Iglesia presbiteriana se le pregunta si acepta las Escrituras como

¿Qué significa esto? La *Confesión de fe de Westminster* (1647) afirma que nuestra convicción sobre la infalibilidad de la Escritura no se basa en una prueba exterior, sino en la persuasión que deriva de «la acción interior del Espíritu Santo, que da testimonio mediante y con la Palabra en nuestros corazones» (*The Book of Confessions*, 6.005; *Confesiones de fe de las Iglesias cristianas* 1900).

La *Confesión de fe de Westminster* sigue usando el adjetivo «infalible» en sentido hermenéutico. En caso de dificultad ¡somos remitidos a la Escritura! «La regla infalible de la interpretación de la Escritura es la propia Escritura»<sup>17</sup>.

La discusión sobre el significado de «infalibilidad» y de «incapacidad de errar» continúa, pero nuestras confesiones del siglo XX evitan este lenguaje. Y como hemos visto, ahora las «preguntas constitucionales» a los ordenandos son expresadas de tal modo que evitan tomar posiciones sobre esta materia, haciéndose eco del texto de la *Confesión de 1967*: «¿Aceptas que las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento son, gracias al Espíritu Santo, el testimonio único y autorizado de Jesucristo en la Iglesia universal y la palabra de Dios para ti?» (*Form of Government* 14.0403).

El tema de la autoridad de la Escritura es infinitamente complejo y no puede ser tratado siquiera sumariamente en este documento. Baste decir que las pruebas históricas demuestran claramente que los conceptos de infalibilidad (o falta de error) no bastan para poner fin a las continuas controversias. Es evidente para los estudiosos reformados que la *sola Scriptura* en sí no basta y que la tradición entra inevitablemente en escena. Pero es igualmente evidente para nosotros que tampoco la alternativa católica de la autoridad magisterial atribuida al papa y al colegio de los obispos resuelve el problema de la continuidad y autenticidad de la Iglesia.

---

«testimonio único y autorizado sobre Jesucristo en la Iglesia universal y palabra de Dios para ti».

<sup>17</sup> *The Book of Confessions*, 6.005.

## ¿Una nueva situación?

Lo importante es que ahora nosotros —presbiterianos y católicos— reconocemos juntos que nos encontramos con un conjunto muy similar de cuestiones, expresadas en lenguajes diversos, y sin embargo mutuamente reconocibles. Esto es ya de por sí suficiente para justificar nuestra afirmación —en el diálogo bilateral reformado-católico concluido en 1990— según el cual «ahora existe una nueva situación entre la Iglesia católica y las Iglesias reformadas»<sup>18</sup>.

Ahora también el papa usa un lenguaje similar. Pero ¿el significado es el mismo? Los recientes diálogos bilaterales entre los católicos y muchos otros grupos confesionales han recordado bien poco al papado. Es por tanto imposible establecer, de modo documentado, si los acercamientos suscitados nos han acercado más o menos a la solución de la cuestión del «*status final*» que separa los católicos de los protestantes. ¿Existe una «nueva situación» también para el debate sobre el papado?

### V. UT UNUM SINT

En la encíclica *Ut unum sint* (1995), especialmente a partir del n.88, Juan Pablo II habla de su vocación al ejercicio de un ministerio absolutamente único de la unidad cristiana. Al respecto el papa habla efectivamente de una «situación nueva». Citamos una vez más estas importantes palabras: «Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular les decir la consecución de la comunión plena y visible de todos los cristianos!, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (*Ut unum sint*, n. 95; EV 14/2867).

Y Juan Pablo II continúa: «La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer con-

---

<sup>18</sup> *Deepening Communion*, 221.

migo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia, dejándonos impactar por su grito «que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21)?» (n. 96; EV 14/2868).

Esta encíclica ha dado lugar a muchos comentarios en el seno de la Iglesia católica<sup>19</sup> y también a algunos comentarios por parte de estudiosos protestantes<sup>20</sup>. Pero tenemos la impresión de que hasta ahora han llegado muy pocas respuestas a estas palabras por parte de los «responsables eclesiales y de sus teólogos»<sup>21</sup> a los que han sido dirigidas. Por lo que sabemos, la Iglesia presbiteriana (EE.UU.) no ha respondido ni oficialmente ni de forma no oficial. Por eso la delegación presbiteriana puede elegir. No decir nada por falta de autorización a hablar o bien asumir la responsabilidad de un comentario, preguntando a los otros colegas si sus miembros son o no representativos y confiando en que nuestra común conversación pueda corregir lo que nosotros afirmamos. La *Ut unum sint* es demasiado importante para que quede inadvertida para aquellos que asumimos la responsabilidad de un comentario.

¿Cuál es esta nueva situación vista por el papa? Puede consistir en gran parte en el ardiente deseo de la unidad y en la impresión de apertura frente a esta posibilidad que el papa ha cultivado en sus viajes y en sus encuentros con los jefes de las otras Iglesias cristianas, para no hablar de todos los enormes cambios que han intervenido en la situación mundial y

---

<sup>19</sup> Cf. por ejemplo, H. J. Pottmeyer, *Toward a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II*, Crossroad Publishing, New York 1998; *The Exercise of the Primacy: Continuing the Dialogue*, ed. de P. Zagaro, T. Tilley, New York 1998. Este último volumen contiene también el célebre artículo del arzobispo emérito de San Francisco, John R. Quinn, basado en una conferencia pronunciada en el Campion Hall, Oxford, el 29 de junio de 1996: cf. *Regno-doc.* 17, 1996, 513.

<sup>20</sup> Por ejemplo, varios artículos de escritores protestantes (en particular, el profesor reformado Alasdair I.C. Heron) en *Theologische Quartalschrift* (1998), 2.

<sup>21</sup> Pensamos que la expresión «responsables eclesiales y sus teólogos» se refiere a los responsables oficiales de las Iglesias no católicas formalmente aconsejados por sus *peritos*.

exigen que las Iglesias se comprendan de un modo nuevo a sí mismas y asuman nuevos papeles<sup>22</sup>.

Pero quizá estamos autorizados a ver una «situación nueva» en el lenguaje mismo de la encíclica. Sin duda en ella el papado es justificado y explicado en términos muy diversos respecto a los del pasado. No se pone ya el acento sobre todo en la exégesis de Mt 16, 18 o en la reconstrucción histórica de los primeros años de la sede romana. Ahora se pone el acento en el abanico entero del ministerio de Pedro tal como es atestiguado en muchos lugares de las narraciones neotestamentarias. Decididamente es un texto más conciliador respecto a los que habíamos visto antes. Exige una respuesta.

En realidad, la V Conferencia mundial de Fe y Constitución (1993), que se reunió dos años antes de la publicación de la *Ut unum sint* en Santiago de Compostela (España), con una nutrida participación católica, había recomendado a la Comisión «iniciar un nuevo estudio sobre la cuestión de un ministerio universal de la unidad cristiana». Sabemos que Fe y Constitución ha introducido ya el tema en la propia agenda futura, pero todavía no se ha dado a conocer cómo o cuándo se afrontará.

No es ciertamente nuestra intención anticiparnos a esta discusión, que comportará tanto una cuidadosa preparación, como la participación de representantes de muchas confesiones cristianas y situaciones culturales. De todos modos esta conversación nuestra podría ser un útil arranque. No estamos formalmente autorizados, en cuanto participantes en este diálogo, a hablar en nombre de nuestra Iglesia, pero podemos imaginar que la PCUSA, dadas las debidas condiciones y seguridades, podría desear iniciar lo que el papa llama un «diálogo fraterno, paciente, en el que podamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo en mente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia».

---

<sup>22</sup> El arzobispo Quinn hace un nutrido elenco de estos factores en *The Exercise of the Primacy*, 4; *Regno-doc.* 17, 1996, 513.

## *Interpretar las palabras del papa*

Estas palabras nos sugieren varias cosas. Un objetivo de este encuentro nuestro puede ser simplemente el de asegurarnos de si entendemos correctamente la invitación del papa. Presentamos tres tesis para la discusión del significado y de las circunstancias de esta invitación y de la «situación nueva» que lo motiva. Cada texto conduce a preguntas que hay que tomar en consideración.

1. «Más allá de polémicas estériles» podría significar proceder no sólo más allá de los anteriores encuentros rencorosos, sino también más allá de los modelos de dogmática comparada que han ocupado muchos diálogos bilaterales, incluidos los dos ahora concluidos entre representantes católicos y reformados. No es que estos diálogos hayan sido infructuosos. Al contrario, han mostrado cuánto tenemos en común, aclarando al mismo tiempo algunos puntos sobre los que disentíamos. Pero ahora el análisis eclesiológico comparado puede llegar al punto de producir cada vez menos frutos. Quizá es precisamente por esto por lo que la tercera serie del diálogo internacional reformado-católico, apenas iniciada, ha elegido como tema el «reino de Dios», lo que indica un claro desvío del interés hacia la acción de Dios en el vasto mundo de los seres humanos y hacia el plan de Dios para con ellos. En esta nueva perspectiva, ¿cuál es la «voluntad de Dios para su Iglesia» y, sobre todo, para la unidad visible de su Iglesia?

2. En todo el mundo proliferan nuevas manifestaciones de fe y práctica cristiana, que a veces tienden a desmontar las categorías eclesiológicas tradicionales. Esto vale sobre todo para el hemisferio meridional, pero el fenómeno no está ausente en el hemisferio septentrional. De ello dan testimonio los discursos sobre el «cristianismo postdenominacional» en China y en otros lugares, o las controversias sobre el uso de productos locales, en vez del pan y del vino tal como nosotros lo conocemos, como materia de la eucaristía. ¿Estas manifestaciones no requieren quizá un estudio común en lugar de directivas puramente prescriptivas y definitorias? Antes de reconducirlas a una conformidad conceptual, canónica o confesional, ¿no debemos quizá intentar comprender qué son concretamente? ¿No debemos preguntarnos qué expresiones de fe inculturada generan?

3. Nuestra «situación nueva» puede incluir por tanto el reconocimiento de la relatividad de la cultura europea, y ahora norteamericana, en el seno de la cual se han desarrollado nuestros diálogos. Hoy muchos dudan de la capacidad del lenguaje para comprender por sí solo la realidad. La «deconstrucción» ha afectado a la integridad de los mundos lingüísticos de los autores y pensadores de la tradición occidental<sup>23</sup>. ¿Es posible formular hoy de un modo único y válido para el mundo entero el concepto mismo de catolicidad? Ahora nuestras comuniones pueden estar en condiciones de comprender que los instrumentos intelectuales y conceptuales para asegurar la continuidad y la autenticidad son expresiones del lenguaje y de la cultura europeas. Nosotros representamos realidades humanas e históricas que están cambiando profunda y rápidamente. ¿Esto no nos obliga quizá a reconsiderar —juntos— las modalidades de nuestra representación institucional del Evangelio en la historia<sup>24</sup>?

---

<sup>23</sup> Naturalmente no se debería permitir que fantasías filosóficas pasajeras, si es que son sólo tales, influyan y orienten las discusiones doctrinales. De cualquier manera, de un modo u otro, con frecuencia lo hacen. La «deconstrucción», como expresión de la conciencia postmoderna, es un programa filosófico y una difusa sensibilidad cultural al mismo tiempo. En realidad puede ser un modo para hablar del pluralismo radical, pero sin duda constituye un serio desafío para la construcción teológica. Pero actualmente hasta un deconstructivista empedernido como Jacques Derrida, que se confiesa ateo de descendencia hebrea, está excluyendo ciertos términos de la deconstrucción. Hasta ahora nos ha recordado dos: la «justicia» y el «perdón». Durante muchos años ha leído ávidamente las obras de san Agustín. De cualquier modo que juzguemos estos desarrollos, es importante que los conozcamos.

<sup>24</sup> En el plano teológico somos cada vez más un «único mundo». Pero hoy las fragmentaciones e incoherencias de la vida humana, la multiplicidad de las formas de vida sociales y culturales sobre la tierra, plantean problemas para cualquier síntesis teológica que pretenda un *status* «católico». El joven Joseph Ratzinger lo ha entrevistado claramente con ocasión del encuentro de la comisión Fe y Constitución celebrado en Lovaina hace treinta años. Escribía entonces estas iluminadoras palabras: «Considerando los efectos de la civilización técnica sobre la unidad de la humanidad, aparece una sorprendente contradicción. Por un lado la tecnología se ha convertido en una forma global de vida y pensamiento; en el plano del lenguaje tecnológico existe una ininterrumpida posibilidad de comunicación a través de todas las barreras. Por otro, y al mismo tiempo, con el avance del pensamiento positivista animado por la tecnología, el lenguaje filosófico se ha hecho cada vez más fragmentario, por lo que hoy

A la luz de estas consideraciones leemos las palabras de la Conferencia de Santiago que subrayan el «un»: «Un ministerio universal de la unidad cristiana». ¿Cómo se podría concebir en nuestra «situación nueva», tal ministerio universal? Aun pudiendo admitir una referencia al papado, existen también otros modos de concebir un ministerio universal de la unidad. Tal ministerio podría ser ejercido por concilios de la Iglesia o también, de un modo significativo, por todo el pueblo de Dios, en el sentido de la antigua concepción del *sensus fidelium* al que el cardenal Newman concedía tanta importancia<sup>25</sup>.

El papa escribe que desea «encontrar una forma de ejercicio del primado» al servicio de la unidad cristiana «aun sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión [del primado]». ¿Qué es realmente esencial para esta misión? ¿El concepto de «infalibilidad» —bien sea del mismo pontífice en condiciones cuidadosamente definidas, ya sea, en sentido más general, de la Iglesia en cuanto tal— forma parte de lo que es «esencial para [esta] misión»? En la anterior sesión habíamos intentado mostrar que tanto los presbiterianos como los católicos han buscado históricamente sostener y reforzar la autoridad en la Iglesia —ya sea la autoridad del magisterio o la de la Escritura— con nociones de «infalibilidad». Y en ambos casos esta elección ha comportado graves dificultades bien con respecto a la definición de lo que se pre-

---

la filosofía está constiuida en su mayoría por filosofías que están codo con codo, prácticamente sin comunicación entre ellas. La universalización de la comunicación tecnológica va a la par con un hundimiento de la comunicación sobre las cuestiones del significado, en el campo de lo que es realmente humano, que no parece ya comunicable. Así la unidad de la humanidad está amenazada más que nunca ahora en el corazón mismo del proceso de unificación externa. En este proceso (...) la fe ha perdido el lenguaje propio o usa actualmente un lenguaje esotérico que es comprendido sólo por los cristianos, pero que es prácticamente imposible traducir al lenguaje de los que están fuera y ha originado además problemas insuperables entre ciertos grupos en el seno de las Iglesias particulares. En el mundo tecnológico ¿la Iglesia está realmente condenada a la afonía, al pluralismo en la comunicación, al gueto?» *Actas de la Comisión Fe y Constitución*, Lovaina 1970, 58.

<sup>25</sup> Entendemos el *sensus fidelium* en el sentido del canon vicenciano: «*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*».

tende, bien con respecto a la credibilidad del resultado conseguido.

### *Infalibilidad y autoridad*

Somos muy conscientes de las posiciones actualmente existentes en la Iglesia católica sobre este tema. Ahora muchos luchan contra la convicción, aparentemente sostenida en el seno del *magisterium*, según la cual la admisión de cualquier exceso en lo que ha sucedido en el pasado minaría gravemente la autoridad papal a nivel del pueblo de Dios<sup>26</sup>. No es nuestra intención dejarnos implicar en estos debates internos y mucho menos definir como «protestante» a algunos de los que disienten. Pero en estas observaciones reconocemos un intento reformador en el marco de una fidelidad a la Iglesia correspondiente al que ha llevado a la formación de nuestra comunión, también a los movimientos reformadores en el seno de las actuales Iglesias reformadas. Para nosotros, la Iglesia es más plenamente Iglesia ahí donde preveé en su interior mecanismos de reforma según la Palabra de Dios.

Como ya ha sido indicado, también tenemos nosotros dificultades para considerar la «infalibilidad» de la Escritura el fundamento de su autoridad en la Iglesia. La Escritura no habla con claridad y autoridad en sí y por sí. Interviene siempre un *cierto* principio interpretativo, incluido el que afirma que el texto en su conjunto posee un «sentido claro» o es infalible o inerrante. Y nuestras diversas comprensiones de la autoridad y del significado de la Escritura son muchas veces sostenidas o promulgadas por grupos y personas que pretenden *de facto* la autoridad de imponer sus interpretaciones a

---

<sup>26</sup> Sabemos que actitudes y pronunciamientos del pasado, también en el nivel de autoridades muy elevadas, pueden ser sustituidos, y a veces lo han sido, por otras actitudes o pronunciamientos. La condena de la «libertad de conciencia» por parte de Pio IX (*Quanta cura* y *Sillabo degli errori*, 1864) ha sido, en nuestra opinión, simplemente sustituida por el decreto *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II. El concepto de «desuso», según el cual una ley que cae en desuso pierde su poder vinculante, es un concepto del que podemos tener todavía algo que aprender.

la Iglesia. Puesto que esto parece inevitable, los católicos pueden preguntar por qué tampoco nosotros conferimos la autoridad a un intérprete autorizado, bien sea un órgano de gobierno o un individuo. El hecho es que nosotros no reflejamos nuestras creencias en materia de pecaminosidad y coruptibilidad ni de los concilios ni de los individuos. Pero entonces nos encontramos que tenemos que vérnoslas con las divisiones y las confusiones que caracterizan actualmente nuestra comunión.

Respondiendo a la invitación del papa, ¿podrían nuestras dos Iglesias iniciar un diálogo sobre estas materias? Estas afectan directamente a lo que podría requerir el ejercicio de un ministerio de la unidad cristiana.

En nuestra opinión, el ejercicio de la autoridad apostólica al servicio de la unidad puede ser significativo sólo *en el interior* de toda la vida de la Iglesia y toda la riqueza y variedad de su tradición. Debe constituir un aspecto orgánico de todo el pueblo de Dios en toda su variedad y pluralidad. Hoy, un ministerio tal de unidad exige al menos la capacidad no sólo de escuchar la multiplicidad de las voces presentes en la Iglesia y en el mundo, sino también la capacidad de hacer dialogar estas múltiples voces en beneficio de la catolicidad total. Nos sentimos atraídos por la visión del escritor católico Robert Schreier, que habla de una «nueva catolicidad» de relaciones concretas del Evangelio unidas por «corrientes teológicas mundiales».

En tales circunstancias un ministerio de la unidad requiere el carisma de saber determinar dónde el Espíritu Santo actúa realmente. Esto significa identificar y hacer resonar la verdadera voz del Pastor, Jesucristo. En nuestra opinión, no significa pretender hablar *en nombre de* Jesucristo. Es más bien, como indican los pasajes neotestamentarios relativos a Pedro, el ministerio de conservar la Iglesia fiel a la voz de Jesucristo tal como la escuchamos en la Escritura interpretada en la Iglesia por la presencia del Espíritu Santo.

## *Reconocer la resonancia del Espíritu*

El informe de una reciente consulta del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias<sup>27</sup> en la que han participado teólogos católicos y reformados, junto a representantes de otras comuniones, en relación con la escucha de la auténtica voz del Maestro, habla de «resonancia» de su presencia: «La visión central es que el Espíritu Santo genera un especie de campo de fuerza caracterizado por la reconocible “resonancia” de la presencia de Cristo en el mundo. La presencia individual de esta resonancia *conecta* las diferentes formas de testimonio bíblico y postbíblico con Jesucristo. La presencia encarnada de Dios en la historia puede ser vista efectivamente reflejada en el conjunto de las numerosas perspectivas en las que la resonancia espiritual, moral, implícita en la vida de Cristo ha sido y sigue siendo conocida y hecha suya por aquellos que lo siguen. Cada contexto de seguimiento nos modela en una cierta perspectiva sobre el mundo y genera por tanto una comunidad que tiene un cierto carácter reconocible. El Espíritu Santo genera y mantiene un campo energético de resonancia *entre* estas perspectivas»<sup>28</sup>.

Repetimos que no podemos hablar en nombre de la Iglesia presbiteriana en cuanto tal. Hablamos sólo como delegados en este encuentro que pretende simplemente iniciar el diálogo. En nuestra opinión, un ministerio de la unidad en la Iglesia es un ministerio que promueve el reconocimiento de la verdadera voz del Pastor entre sus discípulos (Jn 10,3; Ap 3,20) mediante la «resonancia» del Espíritu de Dios entre los seres humanos. Este ministerio de la unidad no requiere necesariamente la forma «petrina» y tampoco ser confiado a una persona individual. Y sin embargo la *Una sancta* puede requerir una especie de ejercicio *representativo* de este carisma de discernimiento espiritual y de reconocimiento a nivel mundial.

---

<sup>27</sup> La tercera consulta sobre «eclesiología y ética» celebrada en Johannesburgo (Sudáfrica) en el verano de 1995; cf. *Regno-doc.* 5, 1997, 177 ss.

<sup>28</sup> T. F. Best. M. Robra (Eds), *Ecclesiology and Ethics*, WWC Publications, Ginebra 1997, 78.

En nuestra opinión, tal ministerio representativo de la unidad exige un alto grado de visibilidad, pero no requiere una conexión con el poder jerárquico o con una pretensión de infalibilidad. Requiere la otorgación a una persona o a personas que poseen una extraordinaria visión espiritual y una personalidad ardiente. La comunión con esta persona o personas podría ser separada del hecho de estar bajo su jurisdicción canónica. Y en este oficio esencialmente espiritual, contrapuesto a un oficio que implica pretensiones jurisdiccionales universales, el obispo de Roma, hombre o mujer, podría ser reconocido como *primus inter pares* en consideración al *status* histórico de su sede<sup>29</sup>.

La elección para este oficio podría estar abierta en principio a cada cristiano que, por la gracia de Dios, posee las visiones y cualidades necesarias. La pretensión de la representación universal debería basarse en el hecho de hacer de esta única diócesis, una diócesis verdaderamente universal, y sin embargo claramente local, y no simplemente el vértice de una particular jerarquía eclesiástica. Lo mejor sería que su titular fuese el presidente de un Consejo permanente de la Iglesia universal, un órgano que tenga encuentros periódicos en los que la Iglesia católica estaría plenamente representada junto con todas las demás Iglesias cristianas, en comunión entre ellas, que existen sobre la tierra<sup>30</sup>.

Se dirá con razón que este cuadro está escandalosamente idealizado y probablemente contradicho por nuestra insistencia sobre la falibilidad humana. Pasarán probablemente decenios para llevar a cabo algo semejante, en el supuesto de que sea factible.

Además, aunque se realizara, no sería aceptado por los presbiterianos desde el momento en que comportase el reconocimiento de la autoridad episcopal directa de esta persona,

---

<sup>29</sup> El oficio aquí descrito parece asemejarse de algún modo al del patriarca de Constantinopla hoy. El patriarca Bartolomé posee una jurisdicción efectiva sólo sobre los cerca de 20.000 cristianos ortodoxos que viven en Estambul. Y sin embargo es reconocido universalmente como patriarca de Oriente, *primus inter pares* entre los jefes de las diferentes Iglesias ortodoxas «autocéfalas».

<sup>30</sup> Sabemos que esta propuesta se asemeja a muchas otras que se encuentran en las actuales publicaciones sobre el papado.

en lugar de la participación en un consejo que se reúne periódicamente bajo la guía de una figura carismática elegida con la participación de todos nosotros. Nosotros no pretendemos recomendar este modelo particular, que además encontraría muchos obstáculos en el camino de su realización. Querríamos más bien afirmar que, en nuestra opinión, sería necesario algo de este tipo para el oficio del obispo de Roma con el fin de que pueda pretender de un modo creíble un ministerio universal al servicio de la unidad cristiana.

## VI. ¿QUÉ PASOS CONCRETOS PODRÍAN SER POSIBLES?

Volvamos pues a las realidades eclesiásticas que debemos tener en cuenta aquí y ahora. Hemos dicho ya que acogemos favorablemente la invitación del papa a un diálogo serio, más allá de los límites de este encuentro nuestro, sobre la cuestión de un ministerio de la unidad cristiana. ¿Por dónde podremos comenzar?

Este diálogo debería tener plenamente en cuenta los resultados teológicos y prácticos conseguidos en las dos series de diálogos internacionales reformados-católicos que han concluido ya, así como la tercera serie actualmente en curso. Debemos valorar también y quizá encontrar el modo de añadir (en el caso de que fuera necesario *iuxta modum*) nuestra voz a las conclusiones logradas en el nuevo documento luterano-católico sobre la justificación. Las posibilidades producidas por este cordial trabajo teológico deberían reafirmarnos e inducirnos a dar un paso adelante que no habría sido posible una generación antes. El *Book of Order* presbiteriano podría ser corregido para afirmar explícitamente que a partir de este momento nuestra Iglesia está «en correspondencia con» la Iglesia católica.

Este paso formalizaría nuestro reconocimiento de la Iglesia católica incluso en «la Iglesia visible, que es también católica o universal bajo el Evangelio» (*Confesión de Westminster* 6, 141). Esto confirmaría también explícitamente o en forma de clara explicación, que el lenguaje negativo relativo a la Iglesia católica, al papa y a la «misa papal» que se encuentra en la Confesión escocesa, en el Catecismo de

Heidelberg y en la Segunda confesión helvética no expresa ya la mentalidad de la Iglesia presbiteriana (EE.UU.)<sup>31</sup>.

Naturalmente un paso de este tipo no debería hacerse sin una consulta previa y un acuerdo previo con las autoridades católicas. Entre otras cosas, además de aclarar cuidadosamente su significado, tal paso sugeriría naturalmente alguna forma de reciprocidad e intercambio, sobre cuya naturaleza se debería estar de acuerdo. ¿Cuáles son los pasos que la Iglesia católica podría dar con respecto a nosotros? ¿Se podría declarar por ejemplo, tras una suficiente investigación, que las condenas de las supuestas concepciones teológicas calvinistas o protestantes en los documentos del Concilio de Trento han distorsionado aquellas doctrinas y no han reconocido su verdadera intención? El nuevo acuerdo sobre la justificación es un paso adelante en esta dirección.

¿O la Iglesia católica podría, con una acción formal, asociarse a nosotros en la adopción formal de las fórmulas del documento *Bautismo, eucaristía, ministerio* declarando que ambos podemos substancialmente «reconocer en este texto la fe de la Iglesia a lo largo de los siglos»<sup>32</sup> para lo cual estamos obligados a buscar nuevas relaciones sobre este fundamento?

---

<sup>31</sup> Obviamente no alteraremos nuestros documentos del siglo XVI en cuanto tales. Seguirán tal como eran para su tiempo y lugar. Pero en el prefacio de la *Confesión de 1967*, que forma parte de este mismo documento y comparte por tanto la autoridad, se dice claramente qué significa para los presbiterianos poseer un libro de confesiones que se extiende durante varios siglos: «La Iglesia confiesa su fe cuando da un testimonio actual de la gracia de Dios en Jesucristo. En cada época la Iglesia ha expresado su testimonio en palabras y obras de acuerdo con la necesidad del momento (...) Las confesiones y las declaraciones son formulaciones subordinadas en la Iglesia, sujetas a la autoridad de Jesucristo, la Palabra de Dios, tal como las Escrituras dan testimonio de ellas. Ningún tipo de confesión es válido de un modo exclusivo, ninguna declaración es irreformable. Sólo la obediencia a Jesucristo identifica a la única Iglesia universal y constituye la continuidad de su tradición. Esta obediencia es el fundamento del deber y de la libertad de la Iglesia de reformarse a sí misma en la vida y la doctrina, en base a cuanto pueden exigir, en la providencia de Dios, nuevas circunstancias» (*The Book of Confessions*, 9.01-9.03).

<sup>32</sup> Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Bautismo, eucaristía y ministerio*, introducción, Kinnammon-Cope, 178; cf. GM /I, 888-931.

¿Podría un acuerdo explícito sobre el reconocimiento recíproco del bautismo con agua en el nombre de la Trinidad ayudar a consolidar las actuales relaciones que ya mantenemos en este campo y aclarar su significado teológico?

Existen obviamente muchas otras posibilidades. Una de ellas es sin duda la continuación de este encuentro y su transformación en un serio diálogo sobre un ministerio universal de la unidad. De todos modos este encuentro no debería terminar sin un acuerdo sobre algún paso adelante, aunque pequeño, hacia relaciones más estrechas entre nuestras comuniones. Sólo así podemos prepararnos juntos para el regreso del buen Pastor, Jesucristo, entre nosotros.

Hagamos lo que hagamos, deberemos reafirmar los recíprocos esfuerzos espirituales, incluidos los mencionados en las relaciones de las tres Comisiones internacionales del diálogo reformado-católico y de otros diálogos norteamericanos entre nuestras Iglesias. Como Iglesias deberemos «vivir unos para otros», orar los unos por los otros, dar un testimonio común donde podamos, seguir esforzándonos en el diálogo a pesar de los malentendidos y dificultades.

Pero ahora es el tiempo de Adviento. Una vez más nos estamos preparando para celebrar el nacimiento de Cristo. Habiendo dicho todo lo que podíamos decir, queremos cerrar esta sesión orando juntos con una plegaria de la Iglesia en Uganda: «Bendito seas tú, Cristo niño, cuya cuna era tan baja que los pastores, los más pobres y sencillos entre los habitantes de la tierra, podían arrodillarse junto a ti y mirar, al nivel de los ojos, el rostro de Dios. Amen».