

COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL
PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE
LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS
ORTODOXAS BIZANTINAS

*Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza
sacramental de la Iglesia.*

Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad

*Rávena 13 de octubre de 2007**

INTRODUCCIÓN

1. “Que todos sean uno. Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros para que el mundo crea que tu me has enviado” (Jn 17, 21). Damos gracias al Dios Trino que nos ha reunido –miembros de la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa– a fin de responder juntos obedeciendo a esta oración de Jesús. Somos conscientes de que nuestro diálogo se reanuda en un mundo que ha cambiado profundamente en los tiempos recientes. El proceso de secularización y globalización, y los cambios planteados por los

* Original en lengua inglesa. Traducción del italiano del Dr. Juan Cruz Arnanz Cuesta, Segovia, según la versión del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, en: *Regno-Documenti* 21 (2007) 708-714.

nuevos encuentros entre cristianos y creyentes de otras religiones, hace necesario que los discípulos de Cristo den testimonio de su fe, amor y esperanza con nueva urgencia. Que el Espíritu del Señor resucitado prepare nuestros corazones y nuestras mentes para producir frutos de unidad en las relaciones entre nuestras Iglesias, de modo que juntos podamos contribuir a la unidad y la paz de toda la familia humana. Que ese mismo Espíritu nos conduzca a la plena expresión del misterio de la comunión eclesial, que agradecidamente reconocemos como un maravilloso don de Dios al mundo, un misterio cuya belleza resplandece especialmente en la santidad a la que todos estamos llamados.

2. Siguiendo el plan adoptado en el primer encuentro de Rodas en 1980, la Comisión mixta empezó por dirigir su atención al misterio de la *koinonia* eclesial a la luz del misterio de la Santísima Trinidad y de la Eucaristía. Esto permitió una comprensión más profunda de la comunión eclesial, tanto a nivel de la comunidad local congregada en torno a su obispo, como al nivel de las relaciones entre los obispos y entre las Iglesias locales que cada uno de ellos preside en comunión con la única Iglesia de Dios extendida por todo el universo (Cf. *Documento de Munich*, 1982). Con el fin de clarificar la naturaleza de la comunión, la Comisión mixta subrayó la relación existente entre fe, sacramentos –principalmente los tres sacramentos de la iniciación cristiana– y unidad de la Iglesia (cf. *Documento de Bari*, 1987). Después, estudiando el sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, la Comisión indicó claramente el papel de la sucesión apostólica como garantía de la *koinonia* de toda la Iglesia y de su continuidad con los apóstoles en todo tiempo y lugar (cf. *Documento de Valamo*, 1988). Desde el año 1990 hasta el 2000, el principal tema discutido por la Comisión fue el “uniatismo” (cf. *Documento de Balamand*, 1993 y *Baltimor* 2000), una cuestión a la que dedicaremos más atención en un futuro próximo. Ahora, retomamos el tema suscitado al final del documento de Valamo, y reflexionamos sobre comunión eclesial, conciliaridad y autoridad.

3. Sobre la base de estas afirmaciones comunes de nuestra fe, debemos ahora sacar las consecuencias eclesiológicas y canónicas que fluyen de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Puesto que la Eucaristía constituye, a la luz del mis-

terio trinitario, el criterio de vida eclesial en su integridad ¿cómo las estructuras institucionales visibles reflejan el misterio de esta *koinonia*? Puesto que la Iglesia una y santa se hace efectiva en cada una de las Iglesias locales que celebran la Eucaristía y al mismo tiempo en la *koinonia* de todas las Iglesias ¿cómo la vida de las Iglesias manifiesta esta estructura sacramental?

4. Unidad y multiplicidad, la relación entre la Iglesia una y las numerosas Iglesias locales, en cuanto relación constitutiva de la Iglesia, plantea también la cuestión de la relación entre la autoridad inherente a cada institución eclesial y la colegialidad que surge del misterio de la Iglesia como comunión. Como los términos “autoridad” y “conciliaridad” abarcan un espacio muy amplio, empezaremos por definir que entendemos por tales¹.

I. LOS FUNDAMENTOS DE LA CONCILIARIDAD Y DE LA AUTORIDAD

1. Conciliaridad

5. El término conciliaridad o sinodalidad procede de la palabra “concilio” (*sinodos*, en griego, *concilium*, en latín) que denota principalmente una reunión de obispos ejerciendo una responsabilidad particular. Sin embargo, también es posible entender el término en un sentido más amplio, referido a todos los miembros de la Iglesia (cf. el término ruso *sobornost*). En consecuencia, hablaremos en primer lugar de conciliaridad con el significado de que cada miembro del Cuerpo de Cristo, en virtud del bautismo, tiene su puesto y su responsabilidad propios en la *koinonia* (*communio* en latín)

1 Los representantes ortodoxos han considerado importante subrayar que el uso de los términos “Iglesia”, “Iglesia universal”, “Iglesia indivisa” y “Cuerpo de Cristo” en este documento y en otros similares elaborados por la Comisión mixta no disminuye en ninguna medida la auto-comprensión que la Iglesia ortodoxa tiene de sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica, de la que habla el credo de Nicea. Desde el punto de vista católico, la misma conciencia de sí implica que: la Iglesia una, santa, católica y apostólica “subsiste en la Iglesia católica” (*Lumen Gentium*, 8); esto no excluye el reconocimiento de que elementos de la Iglesia verdadera estén presentes fuera de la comunión católica.

eucarística. La conciliaridad refleja el misterio trinitario y encuentra en él su fundamento último. Las tres personas de la Santísima Trinidad son “enumeradas”, como dice San Basilio el Grande (*Sobre el Espíritu Santo*, 45) sin que la designación de “segunda” o “tercera” persona implique alguna disminución o subordinación. Así mismo, también existe un orden (taxis) entre las Iglesias locales, que sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial.

6. La Eucaristía manifiesta la *koinonia* trinitaria actualizada en los fieles como una unidad orgánica de varios miembros cada uno de los cuales tiene un carisma, un servicio o un ministerio propio, necesario en su variedad y diversidad para la edificación de todos en el único Cuerpo eclesial de Cristo (cfr. 1Cor 12, 4-30). Todos son llamados, implicados y hechos responsables –cada uno de diferente modo pero no de manera menos eficaz– en la común realización de las acciones que, a través del Espíritu Santo, hacen presente en la Iglesia el ministerio de Cristo “camino, verdad y vida” (Jn 14, 6). De este modo, el misterio de la *koinonia* salvífica con la Santa Trinidad se lleva a cabo en el género humano.

7. Toda la comunidad y cada uno de sus miembros tiene la “conciencia de la Iglesia” (*ekklesiastike syneidesis*), tal y como la teología griega lo denomina, el *sensus fidelium* en terminología latina. En virtud del Bautismo y de la Confirmación (Crismación) cada miembro de la Iglesia ejerce una forma de autoridad en el Cuerpo de Cristo. En este sentido, todos los fieles (y no sólo los obispos) son responsables de la fe profesada en el Bautismo. Nuestra común enseñanza afirma que el pueblo de Dios, habiendo recibido “la unción que procede del único Santo” (1Jn 2, 20.27), en comunión con sus pastores, no puede errar en materia de fe (cf. Jn 16,13).

8. Los obispos tienen, por institución divina, un encargo específico en lo referente a la proclamación de la fe de la Iglesia y la clarificación de las normas de conducta cristiana. “Como sucesores de los Apóstoles, los obispos son responsables de la comunión en la fe apostólica y de la fidelidad a las exigencias de una vida según el Evangelio” (*Documento de Valamo*, 40).

9. Los concilios son la principal manera de ejercer la comunión entre los obispos (cf. *Documento de Valamo* 52).

En efecto, “La vinculación a la comunión apostólica une al conjunto de los obispos asegurando la *episkopé* de las Iglesias locales al colegio de los Apóstoles. Forman ellos también un colegio arraigado por el Espíritu en el ‘una vez por todas’ del grupo de los apóstoles, testigo único de la fe. Esto significa no sólo que ellos deben estar unidos entre sí por la fe, la caridad, la misión, la reconciliación, sino también que comulgan en la misma responsabilidad y el mismo servicio de la Iglesia” (Documento de Munich, III, 4).

10. Esta dimensión conciliar de la vida de la Iglesia pertenece a lo más profundo de su naturaleza. Es decir, está fundada en la voluntad del mismo Cristo para sus discípulos (cf. Mt 18, 15-20) incluso si sus realizaciones canónicas están necesariamente determinadas también por la historia y por el contexto social, político y cultural. Definida de este modo, la dimensión conciliar de la Iglesia debe estar presente en los tres niveles de la comunión eclesial: local, regional y universal; en el nivel local de la diócesis confiada al obispo; en el nivel regional de un grupo de Iglesias locales con sus obispos que “reconocen quien es el primero entre ellos” (*Canon de los Apóstoles*, 34); y en el nivel universal, donde aquellos que son primeros (*protoi*) en las diversas regiones, junto con el resto de obispos, cooperan en lo concerniente a la totalidad de la Iglesia. También, en este nivel los *protoi* deben reconocer quién es el primero entre ellos.

11. La Iglesia existe en muchos lugares diferentes, lo que muestra su catolicidad. Al ser “católica”, es un organismo con vida, el Cuerpo de Cristo. Cada Iglesia local, cuando está en comunión con el resto de Iglesias locales, es manifestación de la única e indivisible Iglesia de Dios. Por tanto, ser “católica” significa estar en comunión con la única Iglesia de todos los tiempos y lugares. Esta es la razón por la cual la ruptura de la comunión eucarística significa herir una de las propiedades esenciales de la Iglesia, la catolicidad.

2. AUTORIDAD

12. Cuando hablamos de autoridad nos estamos refiriendo a *exousia*, tal y como se describe en el Nuevo Testamento. La autoridad de la Iglesia procede de su Señor y Cabeza, Jesucristo. Habiendo recibido su autoridad de Dios Padre, Cristo, después de su resurrección la compartió, mediante el Espíritu Santo, con los Apóstoles (Cf. Jn 20, 22). A través de los Apóstoles fue transferida a los obispos, sus sucesores, y a través de éstos a toda la Iglesia. Jesucristo nuestro Señor ejerció esta autoridad de diferentes modos por medio de los cuales, hasta su consumación escatológica (cf. 1Cor 15, 24-28), el Reino de Dios se manifiesta al mundo: enseñando (cf. Mt 5, 2; Lc 5, 3); realizando milagros (cf. Mc 1, 30-34; Mt 14, 35-36); expulsando espíritus impuros (cf. Mc 1, 27; Lc 4, 35-36); en el perdón de los pecados (cf. Mc 2, 10; Lc 5, 24); y conduciendo a sus discípulos por el camino de la salvación (cf. Mt 16, 24). En conformidad con el mandato recibido de Cristo (cf. Mt 28,18-20), el ejercicio de la autoridad propio de los apóstoles y después de los obispos incluye la proclamación y predicación del Evangelio, la santificación mediante los sacramentos, especialmente la Eucaristía, y la dirección pastoral de los creyentes (cf. Lc 10, 16).

13. La autoridad en la Iglesia pertenece a Jesucristo, única Cabeza de la Iglesia (cf. Ef 1, 22; 5, 23). Por el Espíritu Santo, la Iglesia como Cuerpo suyo participa de su autoridad (cf. 20, 22-23). La autoridad en la Iglesia tiene como meta reunir a todo el género humano en Jesucristo (cf. Ef 1, 10; Jn 11, 52). La autoridad vinculada a la gracia recibida en la ordenación no es una posesión privada de aquel que la recibe, ni algo encomendado por la comunidad; sino un don del espíritu Santo destinado al servicio (*diakonia*) de la comunidad y nunca ejercido al margen de ésta. Su ejercicio implica la participación de toda la comunidad, el obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo (San Cipriano, *Ep.* 66, 8).

14. El ejercicio de la autoridad llevado a cabo en la Iglesia, en el nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, debe ser, en todas sus formas y niveles, un servicio (*diakonia*) de amor; como fue el de Cristo (cf. Mc 10, 45; Jn 13, 1-16). La autoridad de la que hablamos, en cuanto expresión de la autoridad divina, no puede subsistir en la Iglesia sino en el

amor entre quien la ejerce y aquellos que están sujetos a ella. Es pues una autoridad sin dominación, ni coacción psíquica o moral. En cuanto que participa de la *exousia* del Señor crucificado y exaltado, a quien se le ha concedido toda autoridad en el cielo y en la tierra (cf. Mt 28, 18), puede y debe exigir obediencia. Al mismo tiempo, en virtud de la encarnación y de la crucifixión, es radicalmente diferente a aquella ejercida por los líderes de las naciones y por los grandes de este mundo (cf. Lc 22, 25-27). Aunque esta autoridad es confiada a gente que, a causa de la debilidad y del pecado, son con frecuencia tentados de abusar de ella, sin embargo, por su misma naturaleza, la identificación evangélica entre autoridad y servicio constituye una norma fundamental para la Iglesia. Para los cristianos, gobernar es servir. De este modo, el ejercicio y la eficacia espiritual de la autoridad eclesial son aseguradas a través del libre consentimiento y de la cooperación voluntaria. A un nivel personal, esto se traduce en obediencia a la autoridad de la Iglesia para seguir a Cristo que fue amorosamente obediente al Padre incluso hasta la muerte y una muerte de Cruz (cf. Fil 2, 8).

15. La autoridad dentro de la Iglesia se basa en la Palabra de Dios, presente y viva en la comunidad de los discípulos. La Escritura es la Palabra de Dios revelada, como tal la Iglesia, por medio del Espíritu Santo presente y activo en ella, la ha percibido en la Tradición viva recibida de los Apóstoles. En el corazón de esta Tradición está la Eucaristía (cf. 1Cor 10, 16-17; 11, 23-26). La autoridad de la Escritura deriva del hecho de que la Palabra de Dios, leída en la Iglesia y por la Iglesia, transmite el Evangelio de la salvación. Por medio de la Escritura, Cristo habla a la comunidad reunida y al corazón de cada creyente. La Iglesia, a través del Espíritu Santo en ella presente, interpreta auténticamente la Escritura, respondiendo a las necesidades de los tiempos y de los lugares. La permanente costumbre de los concilios de entronizar el Evangelio en medio de la asamblea certifica la presencia de Cristo en su Palabra, que es el necesario punto de referencia para todas sus discusiones y decisiones, y al mismo tiempo afirma la autoridad de la Iglesia para interpretar esta Palabra de Dios.

16. En su "economía" divina, Dios quiere que su Iglesia tenga una estructura orientada a la salvación. A esta estruc-

tura esencial pertenecen la fe profesada y los sacramentos celebrados en la sucesión apostólica. En la comunión eclesial la autoridad está relacionada con esta estructura esencial: su ejercicio es regulado por los cánones y estatutos de la Iglesia. Algunas de estas regulaciones pueden ser aplicadas de diferente modo acomodándose a las necesidades de la comunión eclesial en lugares y tiempos distintos, teniendo como condición que la estructura esencial de la Iglesia sea siempre respetada. Por lo tanto, así como la comunión en los sacramentos presupone la comunión en la misma fe (cf. *Documento de Bari*, 29-33), del mismo modo, para que haya una comunión eclesial plena, debe haber entre nuestras Iglesias un reconocimiento recíproco de las legislaciones canónicas en su legítima diversidad.

II. LA TRIPLE ACTUALIZACIÓN DE LA CONCILIARIDAD Y DE LA AUTORIDAD

17. Una vez que han sido indicados los fundamentos de la conciliaridad y de la autoridad en la Iglesia, y habiendo apuntado la complejidad de los contenidos de dichos términos, debemos ahora responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo los elementos institucionales de la Iglesia expresan de modo visible y sirven al misterio de la *koinonia*? ¿cómo las estructuras canónicas de la Iglesia expresan su vida sacramental? Para responder hemos distinguido tres niveles de instituciones eclesiales: el de la Iglesia local en torno a su obispo; el de la región que comprende varias Iglesias locales limítrofes; y el de toda la tierra habitada (*oikumene*) que abarca todas las Iglesias locales.

1. *El nivel local*

18. La Iglesia de Dios existe allí donde hay una comunidad reunida en torno a la Eucaristía presidida, directamente o por medio de sus presbíteros, por el obispo legítimamente ordenado en la sucesión apostólica, enseñando la fe recibida de los Apóstoles, en comunión con el resto de obispos y con sus Iglesias. El fruto de esta Eucaristía y de este ministerio es reunir en una auténtica comunión de fe, oración, misión, amor fraternal y ayuda mutua, a todos aquellos que han reci-

bido el Espíritu de Cristo en el Bautismo. Esta comunión es el marco en donde se ejerce toda la autoridad eclesial. La comunión es el criterio de tal ejercicio.

19. Cada Iglesia local tiene como misión ser, por la gracia de Dios, un lugar donde Dios es servido y honrado, donde el Evangelio es anunciado, donde los sacramentos son celebrados, donde los fieles se esfuerzan por aliviar la miseria del mundo, y donde cada creyente puede encontrar la salvación. Es la luz del mundo (cf. Mt 5, 14-16), la levadura (cf. Mt 13, 33), la comunidad sacerdotal de Dios (cf. 1 Pe 2, 5.9). Las normas canónicas que la rigen tienen como meta asegurar esta misión.

20. En virtud del mismo Bautismo que hace de cada persona un miembro de Cristo, cada bautizado es llamado, según los dones del único Espíritu Santo, a servir dentro de la comunidad (cf. 1 Cor 12, 4-27). De esta manera por medio de la comunión, por la que todos los miembros están unos al servicio de los otros, la Iglesia local se presenta ya como “sinodal” o “conciliar” en su estructura. Esta “sinodalidad” no se muestra sólo en la relación de solidaridad, asistencia recíproca y complementariedad existente entre los diferentes ministerios ordenados. Ciertamente, el presbiterio es el consejo del obispo (cf. San Ignacio de Antioquia, *A los Tralianos*, 3), y el diácono es su “mano derecha” (*Didascalía Apostolorum*, 2, 28, 6), así que, según la recomendación de San Ignacio de Antioquia, todo debe hacerse en colaboración (cf. *A los Efesios*, 6). No obstante, la sinodalidad, tal y como exige la comunión eclesial, también implica a todos los miembros de la comunidad en obediencia al obispo, quien es *protos* y cabeza (*kephale*) de la Iglesia local. Conforme a las tradiciones de Oriente y Occidente, la participación activa de los laicos, hombres y mujeres, pertenecientes a comunidades monásticas y personas consagradas, se lleva a cabo en la diócesis y en la parroquia mediante muchas formas de servicio y de misión.

21. Los carismas de los miembros de la comunidad tienen su origen en el único Espíritu Santo y se orientan al bien común. Este hecho arroja luz al mismo tiempo sobre las exigencias y los límites de la autoridad de cada uno en la Iglesia. No debería existir ni pasividad ni sustitución de funciones, ni negligencia ni dominio de unos sobre otros. En la Iglesia,

todos los carismas y ministerios convergen en unidad bajo el ministerio del obispo, quien está al servicio de la comunión de la Iglesia local. Todos están llamados a ser renovados por el Espíritu Santo mediante los sacramentos y a responder con una constante conversión (*metanoia*), de modo que se asegure la comunión en la verdad y en la caridad.

2. *El nivel regional*

22. Puesto que la Iglesia se revela católica en la *synaxis* de la Iglesia local, esta catolicidad debe verdaderamente manifestarse en la comunión con las otras Iglesias que profesan la misma fe apostólica y comparten la misma estructura eclesial básica, empezando por las más próximas en virtud de su responsabilidad común por la misión de su región (cf. *Documento de Munich*, III, 3 y *Documento de Valamo*, 52-53). La comunión entre las Iglesias se expresa en la ordenación de los obispos que se confiere conforme al ordenamiento canónico por tres o más obispos, o al menos dos (cf. *Nicea I*, c. 4), quienes actúan en nombre del cuerpo episcopal y del pueblo de Dios, habiendo ellos mismos recibido su ministerio del Espíritu Santo por la imposición de manos en la sucesión apostólica. Cuando esto se cumple en conformidad con los cánones, la comunión entre las Iglesias en la fe verdadera, en los sacramentos y en la vida eclesial se asegura, así como la comunión viva con las generaciones anteriores.

23. Semejante comunión real entre varias Iglesias locales, cada una de las cuales es la Iglesia católica en un determinado lugar, ha sido expresada por algunas prácticas: la participación de obispos de sedes vecinas en la ordenación de un obispo de la Iglesia local; la invitación de un obispo de otra Iglesia a concelebrar en la *synaxis* de la Iglesia local; la acogida de fieles de esas otras Iglesias para tomar parte en la mesa eucarística; el intercambio de cartas con ocasión de una ordenación; y el ofrecimiento de ayuda material.

24. Un canon aceptado tanto en Oriente como en Occidente expresa la relación entre las Iglesias locales de una región: “Los obispos de cada provincia (*ethnos*) deben reconocer a aquél que es el primero (*protos*) entre ellos, y considerarlo como su cabeza (*kephale*), y no hacer nada importante sin su consentimiento (*gnome*); cada obispo sólo puede actuar

en lo que concierne a su propia diócesis (*paroikia*) y sus territorios dependientes. Pero el primero (*protos*) no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. De este modo la concordia (*homonoia*) prevalecerá y Dios será alabado por medio del Señor en el Espíritu Santo” (*Canon apostólico*, 34).

25. Esta norma, que reaparece de diversas formas en la tradición canónica, se aplica a todas las relaciones entre los obispos de una región, se trate de una provincia, de una metrópoli o de un patriarcado. Su aplicación práctica puede ser encontrada en los sínodos y concilios provinciales, regionales o patriarcales. El hecho de que la composición de un sínodo regional es siempre esencialmente episcopal, incluso si incluye a otros miembros de la Iglesia, revela la naturaleza de la autoridad sinodal. Sólo los obispos tienen voz deliberativa. La autoridad de un sínodo se basa en la naturaleza del propio ministerio episcopal, y pone de relieve la naturaleza colegial del episcopado al servicio de la comunión de las Iglesias.

26. En sí mismo, un sínodo (o concilio) implica la participación de todos los obispos de una región. Se administra por el principio de consenso y concordia (*homonoia*) que se simboliza en la concelebración eucarística, como lo indica la doxología final del Canon 34 de los Apóstoles anteriormente citado. Sin embargo, esto recuerda que cada obispo, en el ejercicio de su tarea pastoral, es juez y responsable ante Dios en lo tocante a los asuntos de su propia diócesis (cf. San Cipriano, *Ep.* 55, 21); por tanto, él es el guardián de la catolicidad de su Iglesia local y debe mostrarse siempre diligente para promover la comunión católica con las otras Iglesias.

27. En consecuencia, un sínodo o concilio regional no debe tener autoridad alguna sobre otras regiones eclesíásticas. Sin embargo, el intercambio de información y las consultas entre los representantes de varios sínodos son una manifestación de la catolicidad, además de aquella asistencia y caridad fraterna y mutua que debe ser costumbre entre todas las Iglesias locales, para el mayor beneficio común. Cada obispo es responsable de toda la Iglesia junto con todos sus colegas en la única y misma misión apostólica.

28. De este modo, varias provincias eclesíásticas han llegado a reforzar sus lazos de responsabilidad común. Este

fue uno de los factores que, en la historia de nuestras Iglesias, dieron origen a los patriarcados. Los sínodos patriarcales están regidos por los mismos principios eclesiológicos y por las mismas normas canónicas que los sínodos provinciales.

29. En los siglos sucesivos, tanto en Oriente como en Occidente, se han desarrollado algunas nuevas configuraciones de comunión entre las Iglesias locales. En el Oriente cristiano nuevos patriarcados e Iglesias autocéfalas han sido fundadas y en la Iglesia latina ha aparecido recientemente un modo nuevo de reagrupamiento de obispos, las Conferencias Episcopales. Éstas, desde un punto de vista eclesiológico, no son simplemente subdivisiones administrativas, sino que expresan el espíritu de comunión en la Iglesia, mientras respetan, al mismo tiempo, la diversidad de las culturas humanas.

30. De hecho, la sinodalidad regional, cualquiera que sean sus contornos y regulación canónica, demuestra que la Iglesia de Dios no es una comunión de personas o Iglesias locales desligado de sus raíces humanas. Puesto que es la comunidad de salvación y esta salvación es “la restauración de la creación” (cf. San Ireneo, *Adv. Haer.*, 1, 36, 1), abarca al ser humano en todo lo que le une a la realidad humana creada por Dios. La Iglesia no es un mero conjunto de individuos, está constituida de comunidades con diferentes culturas, historias y estructuras sociales.

31. En el agrupamiento de las Iglesias locales a nivel regional la catolicidad se muestra en su verdadero esplendor. Es la expresión de la presencia de la salvación no en un universo indiferenciado, sino en una humanidad creada por Dios quien viene a salvarla. En el misterio de salvación, la naturaleza humana además de alcanzar su plenitud es sanada de lo que el pecado ha introducido en ella por el camino de la auto-suficiencia, orgullo, desconfianza del otro, agresividad, celos, envidia, falsedad y odio. La *koinonia* eclesial es el don por el cual todo el género humano es unificado en el Espíritu del Señor resucitado. Esta unidad, creada por el Espíritu, lejos de caer en la uniformidad, exige y así preserva –y en cierta manera mejora– la diversidad y la particularidad.

3. *El nivel universal*

32. Cada Iglesia local está en comunión no sólo con las Iglesias vecinas, sino con la totalidad de Iglesias locales, las presentes ahora en el mundo, las que han existido desde el principio y las que nacerán en el futuro, y con la Iglesia presente ya en la gloria. Conforme a la voluntad de Cristo, la Iglesia es una e indivisible, la misma siempre y en todo lugar. Ambas partes confiesan, en el Credo Nicenoconstantinopolitano que la Iglesia es una y católica. Su catolicidad abarca no sólo la diversidad de las comunidades humanas sino también su fundamental unidad.

33. Por consiguiente, aparece claramente que una y la misma fe debe ser confesada y vivida en todas las Iglesias locales; que la misma y única Eucaristía debe ser celebrada en todos los lugares; y que el mismo y único ministerio apostólico debe estar presente en todas las comunidades. Una Iglesia local no puede modificar el Credo, formulado por los concilios ecuménicos, aunque la Iglesia deba siempre “dar a los nuevos problemas respuestas adecuadas basadas en la Escritura y en sintonía y en continuidad esencial con las previas expresiones de los dogmas” (*Documento de Bari*, 29). Igualmente, una Iglesia local no puede cambiar un punto fundamental referente a la forma del ministerio por medio de una acción unilateral y ninguna Iglesia local puede celebrar la Eucaristía separándose voluntariamente de las otras Iglesias locales sin afectar seriamente a la comunión eclesial. Todas estas cuestiones atañen al vínculo de comunión mismo, por lo tanto, al ser mismo de la Iglesia.

34. En razón de dicha comunión todas las Iglesias, por medio de los cánones, regulan todo lo relativo a la Eucaristía y a los sacramentos, a los ministros y a la ordenación, y a la transmisión (*paradosis*) y enseñanza (*didaskalia*) de la fe. Es evidente que en este ámbito las reglas canónicas y las normas disciplinares son necesarias.

35. En el transcurso de la historia, cuando surgían serios problemas que afectaban a la comunión y concordia universal entre las Iglesias –en lo referente a la interpretación auténtica de la fe, o a los ministerios y su relación con la Iglesia entera, o a la disciplina común que requiere la fidelidad al Evangelio– se recurría a los concilios ecuménicos. Estos con-

cilios no sólo eran ecuménicos porque agrupaban obispos de todas las regiones y particularmente de las cinco sedes principales: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén, conforme al antiguo orden (*taxis*). También lo eran, porque sus solemnes decisiones doctrinales y sus formulaciones comunes concernientes a la fe, especialmente en cuestiones cruciales, eran vinculantes para todas las Iglesias y para todos los fieles, en cualquier tiempo y lugar. Por este motivo las decisiones de los concilios ecuménicos permanecen siempre normativas.

36. La historia de los concilios ecuménicos muestra lo que debe ser considerado como sus características especiales. Esta cuestión requiere ser estudiada más profundamente en nuestro diálogo futuro, tomando en consideración la evolución que las estructuras eclesiales han sufrido tanto en Oriente como en Occidente durante los últimos siglos.

37. El carácter ecuménico de las decisiones de un concilio es reconocido a través de un proceso de recepción que puede durar mucho o poco, por medio del cual el pueblo de Dios en su conjunto –mediante reflexión, discernimiento, discusión y oración– reconoce en estas decisiones la única fe apostólica de las Iglesias locales, que ha permanecido siempre la misma y de la cual los obispos son maestros (*didaskaloí*) y guardianes. Este proceso de recepción se interpreta de manera diferente en Oriente y Occidente según sus respectivas tradiciones canónicas.

38. Por lo tanto, la conciliaridad y la sinodalidad supone mucho más que una asamblea de obispos. Implica también a sus Iglesias. Los primeros son custodios y portavoces de la fe las segundas. Las decisiones de los obispos deben ser acogidas en la vida de las Iglesias, especialmente en su vida litúrgica. Cada concilio ecuménico acogido como tal, en sentido propio y preciso del término, es, en consecuencia, una manifestación de la comunión de la Iglesia entera y un servicio a la misma.

39. A diferencia de los sínodos diocesanos y regionales, un concilio ecuménico no es una “institución” cuya frecuencia pueda ser reglada por cánones. Es más bien, un “evento”, un *kairos* inspirado por el Espíritu Santo que guía a la Iglesia a fin de engendrar en ella las instituciones que necesita y que

responden a su naturaleza. Esta armonía entre la Iglesia y los concilios es tan profunda que, incluso después de la ruptura entre Oriente y Occidente, que hizo imposible la celebración de concilios ecuménicos en sentido estricto del término, ambas Iglesias continuaron convocando concilios siempre que surgían crisis graves. Estos concilios reunían a los obispos de las Iglesias locales en comunión con la sede de Roma o, aunque comprendido de diferente manera, con la sede de Constantinopla. En la Iglesia católica-romana, algunos de estos concilios llevados a cabo en Occidente fueron considerados como ecuménicos. Esta situación, que obligó a las dos partes de la cristiandad a convocar concilios propios en cada una de ellas, favoreció las discordias que contribuyeron al alejamiento recíproco. Es necesario buscar los medios que permitirán el restablecimiento del consenso ecuménico.

40. Durante el primer milenio, la comunión universal de las Iglesias en el transcurso de los acontecimientos se mantenía por medio de las relaciones fraternales entre los obispos. Estas relaciones, entre los obispos mismos, entre éstos y su respectivo *protoi*, y también entre los mismos *protoi* según el orden (*taxis*) canónico atestiguado por la Iglesia antigua, alimentaron y consolidaron la comunión eclesial. La historia deja constancia de las consultas, las cartas y las apelaciones hechas a las sedes principales, especialmente a la de Roma, que expresan vivamente la solidaridad creada por la *koinonia*. Las disposiciones canónicas, tales como la inclusión de los nombres de los obispos de las sedes principales en los dípticos y la comunicación de la profesión de fe a los otros patriarcas con ocasión de elecciones, son expresiones concretas de *koinonia*.

41. Ambas partes están de acuerdo en que este *taxis* canónico era admitido por todos en la época de la Iglesia indivisa. Además, están de acuerdo en que Roma, en cuanto Iglesia que “preside en el amor” según la frase de san Ignacio de Antioquia (*A los Romanos*, prólogo), ocupaba el primer lugar en el *taxis* (orden), y que el obispo de Roma era, por consiguiente, el *protos* entre los patriarcas. Sin embargo, están en desacuerdo en la interpretación de los testimonios históricos de esa época concernientes a las prerrogativas del obispo de Roma como *protos*, una cuestión que ya era comprendida de diferentes maneras en el primer milenio.

42. La conciliaridad a nivel universal, ejercida en los concilios ecuménicos, implica un papel activo del obispo de Roma, como *protos* de los obispos de las principales sedes, en el consenso de la asamblea de obispos. Aunque el obispo de Roma no convocaba los concilios ecuménicos de los primeros siglos ni presidió personalmente ninguno, sin embargo, estaba estrechamente implicado en el proceso de toma de decisión de los concilios.

43. Primado y conciliaridad son mutuamente interdependientes. Por eso el primado en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia, local, regional y universal, debe ser siempre considerado en el contexto de la conciliaridad, y, del mismo modo, la conciliaridad en el contexto del primado.

Respecto del primado en los diferentes niveles, deseamos afirmar los siguientes puntos:

1. El primado en todos los niveles es una práctica firmemente arraigada en la tradición canónica de la Iglesia.
2. Mientras que el primado a nivel universal es aceptado tanto por Oriente como por Occidente, existen diferencias de comprensión en lo referente a la manera en la que es ejercido, y respecto de sus fundamentos escriturísticos y teológicos.

44. En la historia de Oriente y Occidente, al menos hasta el siglo noveno, una serie de prerrogativas eran reconocidas, siempre en el contexto de la conciliaridad y según las condiciones de los tiempos, al *protos* o *kephale* en cada uno de los niveles eclesiásticos establecidos: localmente, para el obispo como *protos* de su diócesis con respecto a sus presbíteros y a su pueblo; regionalmente, para el *protos* de cada metrópoli con respecto a los obispos de su provincia; y para el *protos* de cada uno de los cinco patriarcados con respecto a los metropolitanos de cada circunscripción; y universalmente para el obispo de Roma como *protos* entre los patriarcas. Esta distinción de niveles no disminuye la igualdad sacramental de cada obispo ni la catolicidad de cada Iglesia local.

CONCLUSIÓN

45. Debemos estudiar más profundamente la cuestión del papel del obispo de Roma en la comunión de todas las Iglesias. ¿Cuál es la función específica del obispo de la “primera sede” en una eclesiología de comunión y en vista de lo que en este texto hemos afirmado respecto de la conciliaridad y la autoridad? ¿Cómo deberían entenderse y vivirse, a la luz de la práctica eclesial del primer milenio, las enseñanzas de los concilios Vaticano primero y segundo? Estas son cuestiones cruciales para nuestro diálogo y para nuestras esperanzas de restaurar la comunión plena entre nosotros.

46. Los miembros de la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa tenemos la convicción de que la presente declaración sobre la comunión eclesial, la conciliaridad y la autoridad, representa un progreso positivo y significativo en nuestro diálogo y proporciona una base firme para la futura discusión sobre el primado a nivel universal en la Iglesia. Somos conscientes de que muchas cuestiones difíciles deben ser clarificadas, pero esperamos que, sostenidos por la plegaria de Jesús “que todos sean uno... para que el mundo crea” (Jn 17, 21) y en obediencia al Espíritu Santo, podremos avanzar a partir del acuerdo alcanzado. Reafirmando y confesando “un Señor, una fe, un bautismo” (Ef 4, 5) damos gloria a Dios, Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo que nos ha reunido.

INFORME DE LA TERCERA FASE
DEL DIÁLOGO TEOLÓGICO
INTERNACIONAL ENTRE LA
IGLESIA CATÓLICA Y LA ALIANZA
REFORMADA MUNDIAL (1998-2005)

*La Iglesia como comunidad de testimonio
común del Reino de Dios**

INTRODUCCIÓN

1. “La Iglesia como comunidad de testimonio común del Reino de Dios” fue el tema global de las conversaciones teológicas internacionales promovidas por la Iglesia católica y la Alianza Reformada mundial entre 1998 y 2005. La fase actual ha sido la tercera del diálogo internacional reformado-católico. Han tenido lugar reuniones anuales en Venecia (Italia) en 1998, en Oegstgeest (Países Bajos) en 1999, en Castelgandolfo (Italia) en 2000, en Cape Town (Sudáfrica) en 2001, en Newry (Irlanda del Norte) en 2002, en Toronto (Canadá) en 2003, y en Venecia (Italia) en 2004. Un subcomité encargado de redactar

* Traducción al español del texto en lengua francesa por la Dr^a Rosa María Herrera García, en: CPPUC, *Service d'information*, n. 125 (2007/III) 117-167. Control teológico y revisión del Dr. Juan Cruz Arnanz Cuesta, Segovia.

la versión final de este informe con vistas a su publicación, se ha reunido en Roma (Italia) en 2004 y en 2005, en Ginebra (Suiza) en 2005, y ha sometido el resultado de su trabajo a la Comisión para comentarios y aprobación.

2. He aquí más de treinta y cinco años, desde que representantes católicos y reformados se encontraron para examinar la oportunidad y la posibilidad de conversaciones en una comisión internacional, y se puso de manifiesto una convergencia relativa a la importancia de abordar los tres puntos siguientes: cristología, eclesiología y la actitud de los cristianos en el mundo¹. Estos tres puntos se reflejan en los temas de las tres fases de conversaciones teológicas que han tenido lugar desde entonces.

3. El tema general de la primera fase (1970-1977) era “La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo”. Este tema había sido elegido porque “parecía tener relación no sólo con la salvación suprema del hombre, sino también con su vida y su bienestar aquí y ahora”. Se esperaba además que “tendería a poner en claro las diferencias entre las dos comuniones y que una justa evaluación de estas diferencias podría ayudar a las dos tradiciones a superarlas...”². El informe final, versión revisada y corregida de las declaraciones comunes adoptadas al final de cada una de las cinco sesiones, trataba los siguientes puntos: la relación entre Cristo y la Iglesia, la autoridad doctrinal en la Iglesia, la presencia de Cristo en el mundo, la eucaristía y el ministerio³.

4. La segunda serie de conversaciones (1984-1990) estaba centrada en la comprensión de la Iglesia. El informe que pro-

1 “Preparación para el diálogo entre la Iglesia Católica y la Alianza Reformada Mundial”, *Actas del Consejo General con vistas a la unión de la Alianza Reformada mundial (presbiterianos y congregacionistas)* (Ginebra 1970) 204. 210; COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO ENTRE LA ALIANZA REFORMADA MUNDIAL Y LA IGLESIA CATÓLICA, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977), n. 6 en *Information Service* 35 (1977/III-IV) 18-34 (en español: GM1, 1314).

2 “Preparación para el diálogo entre la Iglesia Católica y la Alianza Reformada Mundial”, 206.

3 Cf. *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*.

dujo, *Hacia una comprensión común de la Iglesia*⁴, comienza dando cuenta de un esfuerzo sustancial hacia una reconciliación de la memoria, mediante el cual los interlocutores del diálogo intercambian las preocupaciones eclesiológicas y reformadoras de sus predecesores del siglo XVI, así como sus comportamientos actuales de unos para con los otros. El informe pasa después a una confesión común de fe que incluye afirmaciones sobre Jesucristo como único mediador entre Dios y la humanidad, sobre la gracia de la justificación por la fe y el papel de la Iglesia en la justificación. Indica además modos de comprensión de la Iglesia, distintos para los reformados y los católicos, la continuidad de la Iglesia a lo largo de los siglos y su orden ministerial. En el último capítulo, con el título de “El camino por recorrer”, el informe observa que “ ‘vivir unos para los otros’ en cuanto Iglesias quiere decir también ‘dar un testimonio común’ ”⁵.

5. Al elegir el tema “La Iglesia como comunidad de testimonio común del Reino de Dios” para esta serie de conversaciones, las dos comuniones querían arrojar una luz nueva sobre los dos temas que acaban de mencionarse: eclesiológica y testimonio común. Pretendían precisar la complementariedad afirmada en *Hacia una comprensión común de la Iglesia*⁶ entre el acento puesto por los reformados en la Iglesia como *creatura verbi* y por los católicos en la Iglesia como *sacramentum gratiae*. Pretendían además reflexionar sobre el significado ecuménico de dar testimonio juntos del Reino de Dios⁷.

6. Desde el principio, el diálogo reformados-católicos, cuya meta era superar nuestras divisiones históricas, ha dirigido su atención a la cuestión del método más indicado para examinar las experiencias, las necesidades y las esperanzas ecuménicas de nuestras comunidades que viven y dan testimonio en una gran variedad de situaciones a través del mundo. Los que prepararon este diálogo a finales de los años

4 COMISIÓN MIXTA DE DIÁLOGO ENTRE LA ALIANZA REFORMADA MUNDIAL Y LA IGLESIA CATÓLICA, *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, 1991, en *Service d'information* 74 (1990/III), 91-118 (en español: GM2, 1279-1456).

5 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 57.

6 *Ibid.*, nn. 106-109.

7 Cf. *Ibid.*, nn. 152-154, 157.

sesenta creían firmemente que debía reflejar “no sólo las tensiones particulares entre las dos tradiciones”, sino también “su preocupación común por manifestar la importancia de Cristo en el mundo de hoy”⁸. El trabajo ecuménico realizado en *Hacia una comprensión común de la Iglesia* tuvo lugar en el marco de un esfuerzo de reconciliación de la memoria que comprometía a las comunidades católicas y reformadas ahondando en los estudios de casos locales para ilustrar la relación entre las dos tradiciones a lo largo de la historia.

7. La tercera fase de nuestro diálogo no constituía una excepción a esta preocupación relativa a la metodología más apropiada. De hecho, el diálogo ha estado marcado por una intensa discusión sobre la metodología ecuménica, una discusión que en ocasiones iba más allá de nuestros límites confesionales respectivos. En el corazón de esta discusión está el deseo de encontrar el modo más apropiado de articular los esfuerzos para superar las divisiones entre cristianos con relación a los esfuerzos que apuntan a eliminar lo que divide las sociedades, las naciones, las culturas y las religiones en el mundo de hoy. Naturalmente esto, a veces, ha creado el tipo de tensión que se produce cuando los creyentes conceden una importancia diferente a un aspecto de cuestiones correlativas tales como práctica y teoría, teología contextual y teología universal, vida cristiana y doctrina cristiana, unidad de los cristianos en la lucha por la justicia y unidad de los cristianos en materia de fe, sacramentos y ministerio.

8. La estructura interna de este informe y el orden en el que se presentan sus resultados, reflejan a la vez esta enérgica discusión y las convergencias metodológicas que ha originado. De modo que la Comisión mixta ha decidido abordar el tema del Reino de Dios primero mediante un regreso a las fuentes de la fe cristiana –y en primer lugar a las Escrituras. El trabajo sobre la exégesis bíblica, así como las meditaciones cotidianas sobre textos bíblicos en el contexto de la oración de la mañana y de la tarde, nos han ayudado igualmente a progresar en el respeto y la amistad mutua y a ver en la disciplina del ecumenismo espiritual un elemento vital de nuestra búsqueda común de la comunión en la fe y en la vida,

8 “Preparación para el diálogo entre la Iglesia Católica y la Alianza Reformada Mundial”, 205.

que dé testimonio actualmente de la recapitulación futura de todas las cosas en Cristo. El retorno a las fuentes bíblicas ha ido seguido de exploraciones de nuestra herencia patristica común y de la teología reformada y católica tras el siglo XVI. Es el contenido esencia del primer capítulo de este informe.

9. El segundo capítulo pasa al testimonio del Reino por los cristianos reformados y católicos que viven hoy en situaciones difíciles. Para facilitar el debate, la Comisión mixta ha decidido celebrar la sesión de 2001 en Sudáfrica, la de 2002 en Irlanda del Norte y la de 2003 en Canadá⁹. Como consecuencia, el contenido esencial del Capítulo II comprende tres narraciones de testimonios en los que la vida cristiana está sucesivamente confrontada a importantes desafíos, tales como el sistema del apartheid en Sudáfrica, la búsqueda de la reconciliación y de la paz en Irlanda del Norte y la lucha por la justicia de las poblaciones aborígenes en Canadá.

10. En el curso de esta reflexión sobre el testimonio del Reino en situaciones difíciles, la Comisión mixta tomó conciencia de la importancia que tiene estudiar en términos ecuménicos cómo las comunidades cristianas interpretan el discernimiento de la voluntad de Dios en sus contextos particulares. Así, el Capítulo III se centra en nuestras fuentes comunes de discernimiento y en el modo en que católicos y reformados las utilizan en sus modelos distintivos de discernimiento. El capítulo concluye con un comentario sobre las posibilidades de discernimiento y de testimonio comunes.

11. Los tres primeros capítulos de este informe ofrecen un contexto alentador para examinar ulteriormente ciertos aspectos de la naturaleza de la Iglesia (Capítulo IV). El trabajo en común sobre la eclesiología emprendido en la fase actual de nuestro diálogo, estaba marcado por la esperanza de que revisando las actuales cuestiones eclesiológicas a la luz de una apreciación nueva del Reino de Dios y del esfuerzo presente de obediencia cristiana, nuevas posibilidades ecuménicas podrían abrirse y llegar a ser la fuente de una perse-

9 En dos de estas ocasiones, un teólogo reformado y un teólogo católico han sido encargados de presentar cada uno un documento que ilustre el modo en que sus Iglesias buscaban dar testimonio del Reino de Dios en sus contextos particulares.

verancia y de un compromiso renovadas hacia la unidad a la que Dios nos llama.

12. El último capítulo del informe propone una reflexión, en un lenguaje más meditativo, sobre cuestiones de ecumenismo espiritual que tenían una importancia capital para nuestro tema y para nuestra vida común. En principio, nuestro diálogo es ya un acto de testimonio común, una experiencia reconciliadora que llama a una ulterior reconciliación de las memorias como obediencia que conduce a la unidad en la fe y la acción, a un testimonio común en el que los signos del Reino son compartidos con los pobres.

13. Hemos explorado el tema del Reino de Dios en plena conciencia del hecho que ya había sido abordado por otros diálogos bilaterales. Sus informes presentan una gran riqueza de material. Tratan temas tales como las relaciones entre el Reino y la Iglesia, Reino y mundo o creación y las implicaciones del Reino de Dios para las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Ilustran igualmente diferentes visiones entre los interlocutores de diálogo sobre ciertos aspectos del Reino. Para evitar rehacer un trabajo ya hecho, la Comisión mixta ha decidido examinar el modo en que estos diálogos bilaterales han tratado el tema del Reino. Aunque los resultados de este examen no son objeto de un capítulo del actual informe, nos hemos ampliamente inspirado en estos resultados que siguen siendo un recurso precioso para ulteriores investigaciones. En consecuencia, añadimos en anexo el resumen que nosotros hemos hecho de él.

14. La Comisión mixta somete *La Iglesia como comunidad de testimonio común del Reino de Dios*, a la atención de los organismos promotores –la Alianza Reformada Mundial y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. Les pide respetuosamente que aseguren una amplia distribución de este documento y que promuevan su recepción por todos los medios considerados apropiados. Esperamos igualmente que el informe estimule los intercambios teológicos, que contribuya a la formación ecuménica, que aliente e intensifique la comprensión y el reconocimiento mutuos, así como el testimonio común a todos los niveles de nuestras Iglesias.

15. En el curso de nuestros encuentros, numerosos cristianos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, nos han sugerido de nuevo que la vida de los discípulos del Reino (Mt 13,52)

proclamada en el Evangelio impide conformarse con un mundo dividido y con la división entre cristianos. Al contrario, los estimula a estar dispuestos a ofrecer su propia vida como sacrificio (cf. Rm 12,1) con el fin de que las plagas de la división entre cristianos y la alienación humana puedan sanarse. La ocasión de encontrar a estos hermanos y hermanas en situaciones verdaderamente difíciles, ha animado a los participantes a llevar a buen término esta serie de conversaciones. Esperamos que en un tiempo útil, pueda tener lugar una cuarta fase de diálogo teológico, que se beneficie de los resultados de un proceso continuo de recepción de este informe. ¡*Venga el Reino de Dios!*

I. EL REINO DE DIOS EN LA ESCRITURA Y LA TRADICIÓN

16. “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca, convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15). Jesús inauguraba así su ministerio público y proporcionaba el punto de partida para toda reflexión y acción cristiana futuras relativas al Reino de Dios. Como se ha señalado en la introducción, la fase actual del diálogo reformado-católico ha comenzado con un retorno conjunto a nuestras fuentes comunes en la Escritura y la tradición, pero nosotros hemos elegido muy pronto tomar igualmente en consideración las narraciones de testimonios comunes recientes del Reino dados por nuestras dos comunidades. Los dos primeros capítulos de nuestra declaración común reflejan este camino. El Capítulo I examina la enseñanza bíblica sobre el Reino y el modo en que ha sido comprendido a lo largo de la historia y que ha conducido a una exposición de las perspectivas teológicas convergentes que emergen de nuestras discusiones. El Capítulo II presenta, a continuación, varias narraciones de testimonio común que, ilustrando las diversas maneras en las que los cristianos de nuestras comunidades han intentado vivir conforme a los valores del Reino, han proporcionado una rica fuente de ideas a nuestro diálogo y a nuestra reflexión.

1. *La enseñanza bíblica*

17. El tema del Reino de Dios ha sido elegido como base de nuestro trabajo ecuménico en esta tercera fase de diálogo

en razón de sus sólidas raíces bíblicas, de su omisión parcial, por una y otra parte, de la época de la división de la Reforma (al menos en el sentido de los estudios bíblicos modernos), y de su utilidad cuando se abordan los problemas de los cristianos de hoy, que están vinculados a una esperanza de más paz, de justicia y de gozo en el Espíritu Santo (Rm 14,17) en nuestro mundo turbulento.

18. Hablar del Reino de Dios implica una cierta complejidad. Los términos bíblicos *malkuth* (hebreo) y *basileia* (griego) pueden ser traducidos de tres modos diferentes en las lenguas modernas, más diferenciados según el contexto y el acento del texto bíblico original. Cuando el término *basileia* se refiere a la función de un rey, debería ser traducido por *realeza*. Si se refiere al ejercicio de gobierno de un rey debería traducirse como *reinado*. Si se refiere al pueblo gobernado y al territorio bajo la autoridad del rey, es *reino* el término adecuado. Las traducciones de la Biblia en inglés tienden aún a preferir el término *reino*. Este tiene la ventaja de preservar las connotaciones sociales y políticas concretas de la imagen bíblica, en contra de las tendencias a reducir el término a algo puramente espiritual o separado del mundo, tendencias que separan al rey (Dios, Cristo) del reino. Por otra parte, para algunos, el término puede parecer no sólo arcaico sino también inconsecuente.

19. Para algunas personas, hoy, el término *reino* puede evocar nociones de sistemas feudales, de estructuras monárquicas, de autoritarismo, de homogeneidad, de rigidez, de exclusivismo, de tomar partido contra las mujeres y los hombres y de control que tiende a suprimir la libertad y la justicia humanas. Ciertamente, existen aún reinos sobre la tierra, y esta forma de gobierno, limitada por las constituciones, es preferida por algunos. En el sentido bíblico, el Reino de Dios representa la justicia, la paz y una comunidad (*koinonia*) que invita a todos los hombres a comprometerse personalmente, a participar plenamente y a celebrar la unidad en la diversidad. En consecuencia, el lenguaje relativo al *basileia tou theou* debe ser empleado con prudencia. Algunas opciones sugeridas en nuestras discusiones: reinado de Dios, comunión, familia de Dios, gobierno de bien público de Dios. Habría que subrayar los aspectos del concepto que habilitan y

estimulan, cuando elijamos un término para designar el *basi-leia tou theou*.

20. La Biblia habla en símbolos y metáforas, uno de los cuales es el Reino de Dios. Este símbolo es concebido para transmitir algo preciso, aunque analógico, sobre la relación de Dios con nuestro mundo y su proyecto para éste. Revela el compromiso fiel de Dios para con la creación, incluida la vida cotidiana de los seres humanos. La plenitud del Reino es la última gracia suprema de Dios para este mundo.

1.1. El Dios del Reino

21. El tema del Reino puede ser utilizado para unir numerosos hilos de pensamiento diferentes que se encuentran en el Antiguo Testamento y que sirven igualmente de preparación al Evangelio. Mientras que los especialistas del Antiguo Testamento no han llegado a un consenso neto, algunos de los elementos de un cuadro más amplio son: (1) Dios como rey de toda la creación¹⁰; (2) Dios como rey de Israel (1Sam 8,7); (3) la esperanza escatológica en el reinado de Dios¹¹; (4) los conceptos de pueblo elegido y de elección (p.e. Gn 12,3); (5) la tradición del Jubileo en el Levítico 25, según la cual las tierras que han sido vendidas vuelven cada cincuenta años a su propietario original, y (6) la tradición del culto en Israel, que da testimonio de la experiencia de Dios como soberano Señor en el culto del Templo¹².

22. El Nuevo Testamento retoma el pensamiento del Antiguo Testamento. Para Pablo, el Dios revelado en Jesucristo no es otro que el único Dios del monoteísmo israelita¹³. Dios es un verdadero Dios vivo¹⁴. Cada uno de los llamados “dioses” adorados por los gentiles eran por su naturaleza “falsos dioses” (Gal 4,8). Los ídolos no tienen finalmente ninguna reali-

10 Is 40,12-17.21-23; Sal 74,12-17; Sal 95,3-5.

11 Jer 23,5-6; Is 2,2; 11,1-9; 25,6-10; 52,7-10; 60; 61,1-4; Os 11,10-11.

12 Ex 15,13-18; Is 6,1-13; 33,17-22; Zac 14,9; Sal 11,4; 24; 29,9-10; 47; 48,1-3; 68,32-36; 74,12-14; 89,15; 93; 95,1-7; 96; 97; 98; 99; 102,12-17; 145,1.10-21; 146,5-10; 149; 150.

13 Cf. 1Cor 8,1.4; Gal 3,20; Rm 3,30. cf Ef 4,6; 1Tim 1,17; 2,5; 6,15-16.

14 1Tes 1,9; Rm 9,26; 2Cor 3,3; 6,16. Cf 1Tim 3,15; 4,10.

dad (1Cor 10,20-21). Satán es la fuerza hostil a Dios¹⁵. Satán y los otros poderes son impotentes ante Dios (Rm 8,38-39). Para Pablo, Dios es el creador del universo¹⁶. Dios ordena todas las cosas de manera providencial¹⁷. Dios es el juez justo¹⁸.

23. Los Evangelios sinópticos describen al Dios y Padre de Jesús como un Dios compasivo y misericordioso¹⁹, amante²⁰, clemente (Mt 6,12; Mc 11,25) y atento²¹. Dios ve en lo secreto (Mt 6,1-6) y juzga (Mt 25,31-46). Dios es el Dios de compasión y de justicia. La llamada al arrepentimiento en la predicación de Jesús es una llamada urgente: la presencia inmediata y soberana de Dios está al alcance de la mano. El tiempo de la temporización ha pasado y el establecimiento de las relaciones justas es inminente. En ese día, las palabras solas no bastarán. "No basta decir Señor, Señor para entrar en el reino de los cielos: hay que hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt 7,21; Lc 6,46). Estamos llamados a ser misericordiosos como Dios es misericordioso, y es la incapacidad de ser misericordiosos lo que nos hace entrar en conflicto con la voluntad de Dios (Lc 6,36).

24. El Evangelio según san Juan subraya que Dios es Espíritu (Jn 4,24). Nadie ha visto a Dios (1,18) ni escuchado la voz de Dios, ni visto la forma de Dios (5,37). El único Dios verdadero (17,3) sigue actuando como creador del universo (5,17), lleno de amor por todos los seres humanos (3,16). La imaginación familiar es importante para Juan. La relación Padre-Hijo es utilizada para subrayar la proximidad y la accesibilidad de Dios. Juan reinterpreta la paternidad de Dios suprimiéndole todo el carácter mitológico o liberándolo de toda estructura de poder patriarcal. Dios envía al Hijo por amor a la humanidad que sufre y que está en situación de necesidad (1,4; 3,16). Esta imaginación muestra un movimiento dinámico en los dos sentidos de dar y obtener (12,32). Dios reúne a la comunidad de los creyentes (cf. 17,6) y por el Espíritu Santo le aclara y le

15 1Cor 5,5; 1Tim 1,20; 2Cor 12,7.

16 Rm 1,20; 4,17. Cf 1Tim 4,4.

17 Rm 13,1-15; 8,28-30; 9,19-22; 11,29-32.

18 Rm 2,6,11; 2Cor 5,10.

19 Lc 6,36; 11,9-13; Mt 6,31-33; 7,7-11. Cf Lc 15,11-32.

20 Mt 18,23-35; Lc 15,11-32; Mt 20,1-6; cf. Jn 4,8-10.

21 Mt 6,26.28.31; Lc 12,24; Mt 18,10; 5,43-45.

enseña todas las cosas (14,26; 16,12-13), la santifica, la prepara y la envía (20,21-22).

25. Para Juan, existe un vínculo entre el Reino de Dios y el conocimiento de Dios. En Juan 3,3-5, el evangelista escribe que el nacimiento de lo alto equivale al conocimiento de Dios; se ve el Reino y se entra en él. Para Juan el Reino es un proceso para alcanzar el conocimiento, pero el “de lo alto” precisa que el Reino no está en nuestras posibilidades humanas: es Dios el único que lo da. Dios da este conocimiento, que es la autorevelación divina, de lo alto. Ésta es la experiencia de la vida eterna (Jn 17,3), un conocimiento progresivo de Dios por el poder de su autorevelación. Es hecha posible por el Verbo que se hizo carne (Jn 1,14).

1.2. El Reino como futuro y presente, como don y tarea

26. En el sentido estrictamente exegético, el Reino de Dios, comprendido como el gobierno mundial divinamente realizado, que sucede a los cuatro imperios mundiales (Babilonia, Media, Persia y Grecia), y que extiende la soberanía de Dios desde Israel y Judea al mundo entero, se encuentra sólo al final del Antiguo Testamento, en las visiones apocalípticas de Daniel²². Estas visiones influyeron directamente en Juan Bautista y Jesús, en particular la combinación Reino e Hijo del hombre (Mc 8,38-9,1). A la visión de Jesús de un Reino de justicia y de paz, ha contribuido directamente igualmente la visión de un futuro reino mesiánico en el Proto-Isaías (11,1-10), alimentado por Amós (4,1-13; 5,18-24) y Miqueas (4,1-14). El Deutero-Isaías (61,1-2; 58,6-9) también ha jugado un papel (cf. Lc 4,16-30, en particular los versículos 18-19). La visión de Isaías aporta una esperanza a la humanidad y a toda la creación, y lo expresa incluso en imágenes de paz y de no violencia entre los animales.

27. La llegada del Reino es anunciada en las primeras palabras del ministerio público de Jesús²³; está en el corazón de su plegaria (Mt 6,10, paralelamente a Lc 11,2), y forma el

22 Dn 2,1-49; 7,1-28, sobre todo los versículos 13-14; en Daniel cada capítulo termina con una referencia al Reino.

23 Mc 1,15; Mt 4,17; cf. Lc 4,16-30, sobre todo los versículos 18-19 = Is 61,1-2; 58,6.

horizonte de su esperanza (Mc 14,25). Esta visión, este mensaje y esta promesa están vinculados al Hijo del hombre, y por tanto, a la cristología. Porque la esperanza de la llegada del Reino de Dios sobre la tierra aparece como formando parte de un esquema de eras sucesivas de la historia de la salvación²⁴, contiene el comienzo de una teología cristiana de la historia. El contenido ético del Reino de Dios consiste en justicia (Mt 6,33), paz y gozo en el Espíritu Santo (Rm 14,17). Históricamente, la promesa bíblica del futuro Reino no conduce a los creyentes a la pasividad y al quietismo. Al contrario, esta promesa relativiza la situación presente –y a menudo opresiva–; precisa que el mal no es la voluntad de Dios y anima a los creyentes a esforzarse por corregir los males sociales.

28. Jesús no ha hablado del fin del “mundo”, sino del fin de una “época” (*aion* en griego), el actual *período* de la historia de la salvación. En Jesús, Dios hacía algo nuevo. El hebreo *olam*, el griego *aion* y el latín *saeculum*, tienen todos una dimensión tanto temporal como espacial (época, período, era, pero también una dimensión mundial). La realización de la promesa tendrá lugar en la historia y como su punto culminante, y no, como en las visiones antimateriales platónicas, simplemente en la eternidad. Así la esperanza del Reino es para *este mundo*, pero en una era nueva²⁵.

29. Jesús habla del Reino no sólo como algo que tiene que venir en un futuro próximo, sino como ya presente, al menos de modo fragmentario, como signo, anticipación, primicia (Mt 12,28, paralelo de Lc 11,20). El Reino de Dios está ya presente de un modo incompleto, no exhaustivo, en esta época, en este mundo y en la comunidad cristiana²⁶.

24 Cf. Ap 20,1-20; 2Pe 3,8. El más completo de este tipo de esquemas aparece en la epístola no canónica de Bernabé (15,4-5) donde se citan siete períodos de Adán a Noé, de Noé a Abrahán, de Abrahán a David, de David al exilio, del exilio a Jesús y al tiempo de la Iglesia, de Jesús y del tiempo de la Iglesia a su retorno en la gloria, seguido por el Reino en su plenitud.

25 Las traducciones de Mt 28,20 han sido por consiguiente cambiadas de “yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los tiempos” por “hasta el fin de la época”.

26 Mc 12,34; Mt 25,31-46; pero cf. Mt 12,30; Lc 11,23.

30. Con su poder y su gracia, Dios hace crecer la semilla (las parábolas de *Marcos* 4). El Reino de Dios es un don. Dios invita al banquete escatológico (Mt 22,1-14). Podemos prepararnos para el Reino de Dios (Mt 25,1-13), podemos buscarlo (Mt 6,33; Lc 12,31), pero es Dios quien lo da (Lc 12,32). Dios lo promete a los pobres de corazón, y a los que son perseguidos por causa de la justicia (Mt 5,3-10); en este sentido, Dios ha decidido a quién pertenecerá. El Reino es también una tarea (Mt 25,31-46; 13,45-50). La tarea consiste en el esfuerzo de vivir según todas las instrucciones éticas del Nuevo Testamento, del Sermón de la montaña/la llanura (Mt 5-7; Lc 6) a las exhortaciones de las Epístolas (v.g. Rm 12-15). Sus valores principales son la fe, la esperanza, la caridad, la justicia, el conocimiento y la sabiduría. La Biblia no habla nunca de nosotros *construyendo* el Reino. Los cristianos están llamados a tareas más humildes: (1) eliminar los obstáculos para la venida del Reino de Dios, por ejemplo las situaciones de injusticia; (2) preparar a las gentes para recibir el don del Reino, cuando Dios decida concederlo, mediante la instrucción religiosa y moral y la oración. Al actuar así, *apresuramos* su venida (2Pe 3,12). El Reino está ya presente mediante: (1) el don del Espíritu Santo; (2) el bautismo en Cristo resucitado; (3) las Escrituras; (4) la proclamación de la Palabra; (5) la asamblea eucarística; (6) la oración; (7) el amor vivido en la comunidad; (8) la celebración de la liberación de los pobres; (9) la curación de los enfermos y la expulsión del mal; y (10) la experiencia del perdón y de la reconciliación. Todas estas cosas dan testimonio por igual de la plenitud próxima del Reino de Dios.

1.3. El Reino de Dios y sus dimensiones cósmica y escatológica

31. La invitación de Dios al Reino tiene un alcance universal (Mt 8,11; Mt 28,18-20). El Reino será arrebatado a los desobedientes y será dado a un pueblo que produzca frutos (Mt 21,43). El Reino es plenamente realizado cuando todas las cosas estén sometidas a Dios. Entonces, Dios será todo en todos (1Cor 15,24-28). La Iglesia, en cuanto pueblo de Dios, debe manifestar el designio de Dios que conduce al cosmos a su cumplimiento último, con el fin de que toda la creación

pueda participar en las inconmensurables riquezas de Dios (Ef 1,9-10; Col 1,20).

32. La dimensión cósmica del Reino de Dios es pre-sagiada en Isaías 65,17: “He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva”. El lenguaje profético del Libro del Apocalipsis, con frecuencia influido por los profetas del Antiguo Testamento, describe la consumación del Reino de Dios de la siguiente manera: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él Dios con ellos” (Ap 21,3). Los pueblos de esta creación renovada participan en el culto incesante de Dios (Ap 4). Las diferentes culturas aportarán y ofrecerán su gloria y su honor (Ap 21,26; cf. Mt 2,11). El Reino de Dios, incluso en su manifestación final, sigue aportando plenitud y curación a todos los pueblos (Ap 22,1-2).

33. Jesús dice igualmente que Satán tiene un reino (Mc 3,23-27; Mt 12,24-29). Las fuerzas del mal que representan aquellos que tienen un interés particular en cosas tales como la injusticia y la guerra, trabajan contra el plan de Dios. En el mismo sentido, Juan habla muchas veces del Anticristo (1Jn 2,18-22; 4,3; 2Jn 7). Marcos 13,22 menciona a los falsos mesías que se han levantado antes y después de Jesús. Reconocer la presencia del mal en el mundo forma parte del realismo ponderado de la Biblia, pero las fuerzas del mal están sometidas a Dios, no sin resistencia, por Cristo²⁷. Por consiguiente, la figura del Anticristo y otras fuerzas del mal son un elemento subalterno en la narración más amplia de la actividad soberana y salvífica de Dios en el universo y en la historia humana. La esperanza en la venida del Reino de Dios representa un aspecto de la certeza de que el poder de Dios terminará por triunfar, que su justicia prevalecerá y vencerá el mal.

34. La Escritura habla del mal como de un misterio (2Tes 2,7; Ap 17,5-7). El pecado nos toca como individuos, como sociedades y como universo. La violencia es una de sus manifestaciones. En la Biblia, Dios desvía gradualmente a los hombres de la violencia: de la venganza sin límites de Gn 4,15-24, de la venganza limitada de Ex 21,22-25; Lv 24,20; Dt 19-21 (*talión*), de la regla de oro de Mt 7,12 y Lc 6,31, y finalmente, al

27 1Cor 15,27-28.

nivel más elevado y más perfecto, la renuncia a la violencia y el amor a los enemigos²⁸.

35. A veces, como en Marcos 9,43-48, Jesús habla de la *vida* de un modo paralelo con su lenguaje sobre el Reino de Dios. En este caso, vida significa claramente la plenitud de la vida escatológica tal como Dios la entiende para el pueblo de Dios en la época presente y en el futuro. El Evangelio según Juan retoma este paralelismo y lo desarrolla a su manera. En Juan, vida y vida eterna se convierten en el modo habitual de expresar el estado de bienaventuranza escatológica. Aun estando presente en este Evangelio (3,3-5; 18,36), el Reino, a diferencia de la plenitud de vida, queda en un segundo plano.

36. La vida eterna es bienaventuranza escatológica y participación en la vida Dios mismo por el don que él nos hace del Espíritu. La terminología joánica relativa a una interpenetración mutua permanente expresa la experiencia de plenitud de vida del creyente. Juan subraya la escatología realizada, pero su cristología aspira a la realización de la vida eterna en la venida del Hijo del hombre. En Juan (10,10), como el buen pastor que protege a su rebaño de los ladrones y los asesinos, Jesús dice: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”. Esta declaración expresa la voluntad de Jesús de restablecer, de mantener y de acrecentar la dignidad humana, es decir, la imagen divina en nosotros, sacrificando su vida por amor a nosotros.

37. Los cristianos proclaman la esperanza en la resurrección y el gozo de una comunión eterna con Dios en el paraíso. La revelación bíblica afirma dos aspectos de la esperanza estrechamente relacionados entre ellos: (1) la venida del Reino a la tierra en su plenitud como meta y cumplimiento de la historia; y (2) la resurrección y la vida eterna con Dios en el paraíso. Estos dos aspectos de la esperanza deberían ser mantenidos en una tensión creativa.

28 Mt 5,38-48; Lc 6,27-30; cf. Rm 12,19-21; Pr 25,21-22.

1.4. El Reino de Dios y los pobres y los marginados

38. Que existe un vínculo entre el Reino de Dios y los pobres del mundo parece evidente en la primera bienaventuranza (Mt 5,3; Lc 6,20). De hecho, a partir de esta bienaventuranza, se podría tener la impresión de que el Reino les pertenece en primer lugar o de un modo particular. A lo largo de la Biblia, Dios, que ha liberado a los hebreos de la esclavitud en Egipto, supera al más noble de los monarcas de este mundo porque mantiene la justicia protegiendo a los elementos más débiles e indefensos de la sociedad: las viudas, los huérfanos, los pobres. Las bienaventuranzas no dicen que los pobres sean moralmente mejores que los ricos. La Biblia no hace sentimentalismo a propósito de los pobres, sino que se ocupa de su situación. Sobre la base de Mt 25,40 y 45, el cristiano aprende a ver a Cristo en su hermano o su hermana que están necesitados y a ayudarles en su nombre.

39. En el Antiguo Testamento, la riqueza y las posesiones son generalmente consideradas de modo positivo, e incluso como signos del favor divino. Al mismo tiempo, al afirmar la soberanía de Dios sobre toda vida, los profetas reconocen varias veces el tratamiento de los pobres y las personas vulnerables por Israel como un test de su fidelidad a la Alianza. Denuncian la indiferencia hacia los pobres y las personas vulnerables y los abusos con respecto a éstos, como una desobediencia a la voluntad de Dios. En el Nuevo Testamento, se retoma el tema, en particular en Santiago (2,1-7) y en los evangelios sinópticos. Delante de sus discípulos Jesús exclama: “¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios!” (Mc 10,23). Declara además: “No amontonéis tesoros en la tierra...” (Mt 6,19) y “No podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24; Lc 16,13). En sí la riqueza no es un mal (cf. 1Tim 6,17-19), pero constituye un serio desafío espiritual: poseer una riqueza sin ser poseído por ella. Los que tienen mucho pueden distraerse de las prioridades del Reino de Dios. Una honesta gestión de la riqueza, incluido su equitativo reparto, es siempre un desafío también hoy, cuando algunas naciones tienen mucho y un gran número de naciones tienen muy poco.

40. La observación de Jesús, “pobres tendréis siempre con vosotros”, no pretende fomentar la indiferencia con respecto a los pobres, pues en la versión de Marcos (Mc 14,7), hay

una clara alusión a Deuteronomio 15,11, donde la pobreza es considerada como un mal que nosotros tenemos que contribuir a eliminar. La forma cualificada de la primera bienaventuranza en Mateo “pobres de corazón”, es una expresión que sigue siendo difícil interpretar con una exactitud perfecta, a pesar de las expresiones paralelas de Qumrán. Esta frase debería probablemente ser comprendida en el contexto de la frecuente oración de los pobres y de los afligidos en los Salmos. Los pobres de corazón son los que reconocen su necesidad de Dios y su dependencia de Dios, que se esfuerzan en vivir según los mandamientos y los valores divinos, en caminar humildemente ante Dios, y que buscan vivir una vida simple con el fin de vivir más cerca de Dios. Dicho de otro modo, los conceptos bíblicos de pobreza, aunque parten de una situación económica considerada como un mal, pueden sin embargo generar profundas orientaciones espirituales hacia una vida vivida bajo la providencia de Dios.

1.5. El Reino de Dios, el Espíritu Santo y la Iglesia

41. Hemos mencionado ya varias veces Romanos 14,17: “El Reino de Dios es... justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo”. Aquí, Pablo vincula el Reino de Dios a la obra del Espíritu Santo. En primer lugar, en lo que concierne a la justicia en el Espíritu, Mt 19,28, paralelo de Lc 22,29-30, es otro texto importante junto a Mt 6,33. Aquí, los doce están encargados de juzgar, es decir, de administrar, de establecer la justicia escatológica de Dios del final de los tiempos. En segundo lugar, en cuanto a la paz en el Espíritu, desde el punto de vista bíblico, paz quiere decir bienestar total, cumplimiento, reconciliación, armonía auténtica (cf. Lc 15,7). En Juan, la misión de Jesús es traer la paz. El mensaje de Cristo resucitado es la paz²⁹. En tercer lugar, con relación al gozo en el Espíritu, el gozo es la expresión de la plenitud de vida y de amor (Lc 15,32; Mt 13,44-45).

42. Los Evangelios sinópticos indican que la soberanía escatológica de Dios se había manifestado ya en el presente, en particular a través del Espíritu³⁰, cuya acción poderosa es

29 Jn 14,27; 16,33; 20,19.21.26.

30 Mt 12,27, paralelo de Lc 11,20; cf. Hech 1,6-8.

considerada como la manifestación del Reino de Dios. Para Juan, el Espíritu Santo es el Paráclito (Jn 15,26) que guiará la comunidad a la verdad plena (16,13). Pablo piensa que el Espíritu es la primera garantía del Reino de Dios³¹. Así pues, para Jesús, Pablo y Juan, el Espíritu es ya la presencia como signo, instrumento y primicia del Reino de Dios que todavía tiene que venir en su plenitud. La creación está sujeta a cosas vanas, pero la perfección representada por el Reino de Dios liberará la creación de la esclavitud de la decadencia y del pecado (Rm 8, 20-21).

43. La esperanza en el Reino da forma a una espiritualidad encarnada en comunidades cristianas y en vidas personales. Son la Iglesia y el Espíritu las que gritan: “Ven, Señor Jesús” (Ap 22, 20). Esta espiritualidad comprende el sacramento (Mc 14, 25), la oración (Mt 6, 9-13) y otros elementos. Los primeros cristianos oraban: *Marana tha*, ¡ven Señor! (1Cor 16, 22), sobreentendiendo “con tu Reino en su plenitud, en tu poder y tu gloria, en nuestros corazones, en nuestras vidas, en nuestra Iglesia y en nuestro mundo”.

44. La oración por excelencia por el Reino es el Padrenuestro, que expresa un deseo de cumplimiento de la redención y de la salvación. Puede servir de modelo a toda oración cristiana que podría ser caracterizada además por cuatro cualidades: compasión, pasión, responsabilidad y gratitud. La oración por el Reino expresa compasión hacia aquellos que sufren en el mundo, pasión por que se cumpla la voluntad de Dios por la justicia y la paz, y disposición a asumir nuestra modesta pero real responsabilidad a contribuir a la preparación al don divino del Reino. La gratitud se expresa confesando que el Reino no es esencialmente nuestro, sino que tiene sus raíces en la iniciativa de Dios. Así, la esperanza del Reino se convierte en el objetivo principal de la oración.

45. La Biblia establece igualmente una relación entre la Iglesia y el Reino. Esta relación es aún un terreno difícil en el que los teólogos se esfuerzan en llegar a un poco de claridad y de equilibrio a la luz de la Escritura, de la tradición y de la experiencia. Mt 16,17-19 afirma explícitamente que hay un vínculo entre Reino e Iglesia, que Pedro recibirá las llaves del

31 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14.

Reino. Algunos intérpretes piensan que Mt 16, 17-19 se aplica al gobierno de la Iglesia del momento; para otros, estos versículos se refieren a la promesa hecha al Pedro histórico y sólo a él.

46. Los secretos del Reino son revelados a los discípulos de Jesús (Mt 13, 10-12). La Iglesia es la nueva comunidad injertada en la relación de alianza de Dios con Israel (Rm 11, 17-24). En los dos testamentos, la fórmula de la alianza es la siguiente: “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” o bien “Yo estaré con vosotros y vosotros estaréis conmigo”³². Esta fórmula encuentra su cumplimiento escatológico en la nueva alianza en Cristo, en el pueblo de Dios, en la Iglesia. La Iglesia es el pueblo de Dios, llamado a vivir los valores del Reino de modo coherente, lo que puede con frecuencia ponerla en conflicto con el mundo. Pablo, en un contexto bautismal, expresa esta valerosa idea: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). La Iglesia como embajadora de reconciliación es el signo de la nueva creación de Dios (2Cor 5, 16-20). Si la reconciliación es vista en la perspectiva de las comunidades paulinas, la justicia étnica y económica, y entre hombres y mujeres, es una buena parte de la experiencia de la salvación. La ruptura de las cadenas de la injusticia, la promoción de la reconciliación y el amor que perdona, son signos de la presencia del Reino de Dios. La Iglesia en cuanto pueblo de Dios es la manifestación del plan salvífico escondido de Dios (Ef 3, 3-10; 1Cor 2, 6-10). La Iglesia debe ser vista en la perspectiva del plan de Dios para la salvación, que, en principio, se extiende a todos los seres humanos y al conjunto de la creación (Rm 8, 22-23; 1Tim 2, 3-4).

47. Particularmente importante, la celebración del Reino de Dios tiene lugar en el culto y el sacramento. En el pan partido (1Cor 11, 23-26; Mc 14, 12-26) y en el bautismo (Rm 6, 1-11; Mt 28, 18-20), la esperanza del Reino de Dios es vivida por la comunidad como una realidad tangible. En el culto y el sacramento la comunidad celebra y vive la irrupción del Reino en la vida de la comunidad que la habilita, la autoriza y la prepara para su misión al servicio del Reino.

32 P.e. Lv 26,11-12; Ez 37,27; 2Cor 6,16; Mt 1,23; 18,20; 28,20; Lc 1,28.

2. *Historia y tradición*

48.No sólo se encuentra en el Nuevo Testamento el abanico de significados relativos al Reino de Dios expuestos en los párrafos precedentes, pero la historia ulterior de la Iglesia presenta, también ella, un panorama de visiones relativas al reinado de Dios. Reflejan los contextos en los que los cristianos se han encontrado en diferentes épocas y en diferentes lugares. Por ejemplo, los que vivían en una época de persecución por su fe tenían tendencia a subrayar que el Reino pertenecía a la próxima vida, mientras que los que vivían en una situación en la que la pertenencia a la Iglesia se fomentaba como un elemento de identidad cívica, tendían a considerar el servicio del Reino como el establecimiento de una sociedad cristiana aquí sobre la tierra. Nuestras discusiones sobre esta historia estaban centradas en primer lugar en el período patrístico y los siglos posteriores a la Reforma protestante.

2.1. El período patrístico y posterior

49.No es siempre posible, en el período patrístico, encontrar material que corresponda directamente a las cuestiones que se nos plantean hoy relativas al Reino de Dios y su relación con la Iglesia y la sociedad. Los textos directamente consagrados al Reino son la mayor parte limitados en los diversos comentarios que se vinculan a pasajes de las Escrituras, como por ejemplo Marcos 14,25: “Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios”, o 1Cor 15,20-28 (versículo 24: “luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad”). Se pueden también explorar los puntos de vista patrísticos de la esperanza cristiana en esta abundante bibliografía surgida de la costumbre patrística de escribir comentarios al Padrenuestro (“venga tu reino”) y del Credo de Nicea Constantinopla (“su reino no tendrá fin”). Aunque es raro que los Padres de la Iglesia traten directamente el tema de la Iglesia, un número sorprendente de puntos de vista eclesiológicos pueden extraerse de sus escritos. Conciernen a la naturaleza, misión y estructura de la Iglesia y pueden reunirse bajo los cuatro términos que aparecen como su marca en el Credo: una, santa, católica y apostólica. Mientras que los tra-

tados sistemáticos son raros, la literatura patristica ofrece un tesoro de imágenes que permiten penetrar en la existencia misteriosa de la Iglesia, tales como el barco cuyo mástil es la cruz, el capitán es Cristo y el viento que lo impulsa en su carrera hacia el Reino es el Espíritu Santo.

50. Pueden encontrarse en la literatura patristica diversas visiones del Reino de Dios y de su relación con la Iglesia. Hay una visión social que espera la venida final del reino, como en la teología paulina de la recapitulación de todas las cosas en Cristo al final de los tiempos, una visión defendida por san Ireneo de Lyon a finales del siglo II. Según este punto de vista, la Iglesia espera el cumplimiento del Reino en el marco del proceso histórico al final de la historia. Otro punto de vista acentúa la aspiración a la perfección individual, desarrollada por los Padres alejandrinos Clemente y Orígenes a comienzos del siglo III. Con la tolerancia y finalmente la adopción del cristianismo como religión del Estado en el siglo IV, Eusebio de Cesarea ha desarrollado una teología de la historia que consideraba al Reino como cumplido, al menos en una cierta medida, en la unión armoniosa de la Iglesia y el Estado que emergía entonces bajo Constantino y que seguiría existiendo con diversas modificaciones, durante muchos siglos. Por el contrario, Agustín creyó necesario responder a los que reprochaban al cristianismo el saqueo de Roma por los bárbaros a comienzos del siglo V, escribiendo su libro más largo, *La ciudad de Dios*, que ofrece lo que podría llamarse una interpretación eclesiológica del Reino. El Reino está ahora presente en este mundo en la Iglesia, la ciudad celeste, que vive en un permanente estado de lucha con la pecadora ciudad terrestre. El movimiento monástico, tal como es reflejado en las última palabras del “Prólogo” de la *Regla de san Benito*, se proponía ayudar a los cristianos a compartir pacientemente los sufrimientos de Cristo, con la observancia fiel de un modo de vida particular, con el fin de poder “participar también en su Reino”.

51. En un período sucesivo, la profesión monástica de los votos de pobreza, castidad y obediencia, ha sido comprendida con relación al Reino, como testimonio del hecho de que el reinado de Cristo no se limita a este mundo sino que promete un cumplimiento que va más allá del gozo de los bienes de la vida terrestre. Estos diversos modos de imaginar el Reino y

su relación con la Iglesia y la sociedad han durado hasta la Edad Media e incluso más adelante, con la tendencia, quizá la más recurrente, de identificar el Reino con la Iglesia. Pero había igualmente puntos de vista minoritarios que recomendaban una visión diferente de la historia y de la relación entre Reino e Iglesia, representada por figuras tales como Joaquín di Fiore y los franciscanos espirituales de los siglos XIII y XIV, o los anabaptistas de la Reforma radical del siglo XVI. Según la comprensión anabaptista, el Evangelio exigía una separación radical de los encadenamientos “del mundo” e igualmente de una Iglesia que consideraban corrompida por los compromisos con la sociedad mundana. En consecuencia, su movimiento era considerado como subversivo y ha sido con frecuencia reprimido por la fuerza por las autoridades tanto católicas como reformadas.

2.2. La Reforma protestante y la Reforma católica

52. La conciencia aguda y la enseñanza reiterada de Calvino con relación al tema de la soberanía de Dios determinan la comprensión del Reino por las Iglesias reformadas. Toda la creación está bajo la autoridad y la providencia de Dios, incluidas las actividades más corrientes de la vida cotidiana: el compromiso espiritual y religioso no está limitado a una esfera distinta y separada, mientras que la vida visible y social pertenece a otra. Los creyentes viven su vocación de cristianos no sólo en la Iglesia sino igualmente en la realidad secular de la vida política y económica. Una formación ética en armonía con los valores proclamados por Cristo en las Escrituras debería llevar a los miembros de la Iglesia a actuar de modo que creen una sociedad ordenada según el plan y el designio de Dios para la creación. El orden social debe ser transformado por el Evangelio. La Iglesia tiene un papel vital que jugar en esta tarea, pero esta función es ejercida humilde y realistamente, esforzándose por obedecer a la soberanía de Dios. Estas convicciones fundamentales han influido en el pensamiento y la práctica de las diversas comunidades de la tradición reformada en el curso de los siglos siguientes. Se reflejan, por ejemplo, en la protesta de los “monarquistas” reformados contra el absolutismo real naciente en Francia en el siglo XVI, y en la llamada de los “pactistas” escoceses a favor de los “derechos de la corona del Redentor”

en el siglo XVII. En el puritanismo inglés y norteamericano del mismo período, la visión de una “Commonwealth piadosa” predominaba con el sentimiento de que cada alma individual es un campo de batalla entre Dios y el demonio, y que cada elegido debería vivir en santidad siguiendo los estadios (etapas) de un *ordo salutis*. Tiende a introducir estos estadios en cada vida cristiana individual en cuanto eficacia de vocación, justificación, adopción, santificación, fe salvadora, arrepentimiento, buenas acciones, perseverancia de los santos, seguridad de la gracia y la salvación. A su vez, esta herencia puritana de la antigua Iglesia ha alimentado el metodismo y otros movimientos de santidad. El motivo del Reino apareció más tarde, como en los despertares evangélicos del siglo XVIII, y después en el movimiento del Evangelio social, sobre todo norteamericano, en las generaciones siguientes. Se pueden igualmente mencionar aquí algunos himnos del siglo XIX, como “¡Venga tu Reino! Orad de rodillas los tiempos que pasan” y el renovado interés por la escatología, manifestado en el milenarismo del siglo XIX.

53. Por parte católica, la proclamación del Reino de Dios, y la reflexión sobre este tema, han aparecido de diversos modos desde el siglo XVI. El Catecismo del Concilio de Trento, una fuente utilizada para la formación cristiana de base hasta bien entrado en siglo XX, hacía descubrir a los fieles católicos las diversas dimensiones del Reino presentadas en las Escrituras, el Credo y el Padrenuestro. Así, la venida del Reino era esperada en la consumación de los tiempos, pero estaba ya presente de un cierto modo en la Iglesia y en el corazón y el alma de cada creyente. Los teólogos católicos de los siglos XVIII y XIX han estudiado la aproximación ética o moral a la comprensión del Reino, considerando a la Iglesia como un agente que fomenta la conversión y el progreso en la virtud, sirviendo así a la preparación de la transformación del mundo en Reino de Dios. La doctrina social del Papa Pío XI, entre las dos guerras mundiales del siglo XX, se fundaba en gran parte en la convicción de que una paz y un bien social duraderos no podrían conseguirse más que aceptando la soberanía del príncipe de la paz. Para promover esta meta, Pío XI instituyó una fiesta consagrada a Cristo Rey, una iniciativa litúrgica que tuvo un amplio eco ecuménico.

54. La historia del modo en que los cristianos comprenden el Reino de Dios y lo refieren a la Iglesia llegó a un hito crítico a comienzos del siglo XX con el trabajo exegetico de Johannes Weiss y Albert Schweitzer. Su razonamiento, según el cual Jesús anunció un Reino que en principio está por llegar, ha abierto la vía a una revisión de los puntos de vista que identificaban el Reino totalmente con la Iglesia, o que lo asociaban de modo demasiado predominante a la perfección moral de los creyentes y a la transformación de la sociedad. Desde entonces, el modo en que el Reino se refiere ya sea a la Iglesia, o a la transformación ética de los individuos y de la sociedad, ha tenido mejor en cuenta el hecho de que el Reino de Dios es la obra de Dios, en la que la colaboración eclesial y moral debería ser vista con una luz más modesta.

2.3. El siglo XX

55. Para los católicos, un paso muy importante en la justa atención concedida al Reino tuvo lugar en el Concilio Vaticano II, que integró algunas de las ideas más significativas de la cultura bíblica y teológica del siglo XX en su visión de la Iglesia. El Concilio presenta el origen y la misión de la Iglesia en los términos del Reino (cf. *Lumen Gentium* 5). La Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno del Vaticano II, sitúa la acción cristiana para mejorar la sociedad humana en el contexto del Reino: “aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios” (*Gaudium et Spes* 39). El hecho de preconizar el progreso social no debería oscurecer el fin trascendental de la comunidad cristiana: “la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social, pues el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa fluyen tareas, luz y fuerzas que pueden servir para constituir y fortalecer la comunidad de los hombres según la ley divina” (*Gaudium et Spes* 42). El Reino es incluso indicado como el principio supremo que gobierna la misión de la Iglesia en y para el mundo: “la Iglesia al ayudar al mundo y recibir mucho de él, pretende una sola cosa: que venga el Reino de Dios y se instaure la salvación de todo el género humano” (*Gaudium et Spes* 45).

56. El nuevo contexto creado por el Vaticano II y por el movimiento ecuménico ha contribuido a la aparición de una forma nueva de hacer teología, particularmente atenta a la cuestión del Reino. El Reino de Dios ha asumido el papel de clave hermeneútica en la teología de la liberación que nació durante los años setenta en los países en vías de desarrollo, en particular en América Latina. La situación económica, social y política casi desesperada de la mayor parte de las poblaciones de estos países ha dado lugar a una lectura diferente de los principales temas de la Biblia, como el Éxodo, la llamada de los profetas a favor de la justicia y el tema del Reino en el Nuevo Testamento. Estas grandes preocupaciones de la Biblia han adquirido un sentido nuevo en contextos análogos a aquellos en los que habían sido escritos: pobreza negra, opresión, dependencia e injusticia flagrante. Los oprimidos sentían que la Palabra de Dios se dirigía directamente a ellos, que se interesaba por su situación y les daba una esperanza y un aliento nuevos para afrontar su situación y ocuparse de ella. El Reino de Dios era vivido no como una idea abstracta o un símbolo, sino ante todo como un principio de acción que apela a un cambio y un compromiso de todos los que acogerían su soberanía en su vida. "Pues el Reino de Dios no reside en palabras sino en acción" (1Cor 4,20). Las comunidades eclesiales de base, que eran una de las principales fuentes a partir de las cuales se ha desarrollado la teología de la liberación, son comunidades de culto. Es celebrando juntos la Palabra de Dios y meditándola en la oración como sus miembros llegan a vivir el Reino presente entre ellos y a comprender que el mensaje del Reino de Jesús pide un compromiso activo en la lucha por la justicia y la libertad de sus semejantes. El Sínodo de Obispos de 1971 ha calificado la llamada a la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo de "dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio" (*Justicia en el mundo*, 6).

57. La teología de la liberación encontró eco igualmente entre las Iglesias reformadas en América Latina y en otros lugares. Un ejemplo notable (pero igualmente controvertido) es la *Confesión cubana* de 1977, que vinculaba los temas clásicos de la teología cristiana a los impulsos que derivan de un análisis marxista crítico de la sociedad. En un frente más amplio, una de las corrientes más activas de la teología reformada del último medio siglo en el mundo ha sido igualmente

impulsada por la conciencia de la dimensión política de la proclamación cristiana frente a la injusticia social y económica, la discriminación racial, las amenazas a la paz y el atentado contra el medio ambiente. Retrospectivamente, un hito determinante en el camino de esta nueva conciencia ha sido la *Declaración teológica de Barmen* en 1934. Hay que reconocer que este manifiesto de la Iglesia de Alemania no era en sí mismo una declaración política de oposición al nacional-socialismo alemán. Era más bien un desafío teológico a aquellos que, en la Iglesia (los “cristianos alemanes”) pretendían hacer de la Iglesia evangélica alemana un instrumento de la ideología nazi. El autor principal fue el teólogo reformado Karl Barth y su textos ha sido cada vez más considerado en la familia reformada como uno de los principales documentos confesionales. Su eficacia en el contexto del Tercer Reich fue desgraciadamente limitada, pero su voz se extendió y repercutió en otros numerosos contextos durante la segunda mitad del siglo XX y más allá –por ejemplo en la *Confesión de Belhar* (1986) en Sudáfrica en los últimos años del apartheid, o más recientemente, en la *Confesión de Accra* de 2004, adoptada por representantes de las Iglesias en el Consejo general de la Alianza Reformada Mundial.

58. Estas cuestiones han ocupado un lugar importante en el trabajo de la Alianza Reformada Mundial y en otros sectores de la familia reformada. Entre los teólogos reformados, un pensador influyente en este campo ha sido Jürgen Moltmann. Sus escritos combinan los temas centrales de la teología cristiana, que incluyen la cristología, la doctrina de la Trinidad, el tema de la creación y el mensaje del Reino de Dios, con un sentido de la responsabilidad política, social y ecológica, contemporánea y a la vez orientada hacia el futuro, y ofrecen numerosos puntos de contacto con el trabajo realizado en la tradición católica y en otras tradiciones. Un aspecto particularmente positivo de su teología es no caer presa de las antiguas dicotomías entre “Fe y Constitución” y “Vida y Acción” o entre pensamiento “teórico” y pensamiento “contextual”. Al contrario, al comprender la teología como una “reflexión crítica sobre la *praxis*”, está atenta a los temas y perspectivas teológicas centrales y fundamentales, como determinantes para esta reflexión, pero que exigen también ser re-pensadas a la luz de la *praxis*.

59. La exploración, por parte de nuestro diálogo, de esta historia de interpretación, revela algo de la diversidad de comprensión del Reino de Dios y de su relación con la Iglesia y el mundo en las tradiciones cristianas. Además, reconocemos francamente que, por momentos, la idea del Reino de Dios ha sido desnaturalizada para servir a fines contrarios a la justicia y a la paz, que son aspectos intrínsecos del reinado de Dios. Durante las cruzadas, por ejemplo, se han utilizado medios violentos para recuperar Tierra Santa imponiendo el terror y el sufrimiento a poblaciones civiles, incluidos los cristianos. Más tarde, los esfuerzos legítimos para llevar el Evangelio a los que no lo habían escuchado todavía han sido motivo de terribles abusos por parte de algunos para servir a sus propios planes coloniales.

60. Este estudio sugiere al menos dos observaciones que tienen un interés particular para nuestra fase de diálogo actual y para este informe. En primer lugar, hemos elegido deliberadamente examinar no sólo el testimonio bíblico relativo a nuestro tema, sino también escritos de períodos ulteriores, sobre todo de la época patrística y de la que siguió a nuestra división. Reformados y católicos consideran que la autoridad de los testimonios postbíblicos está vinculada a su fidelidad a la Palabra de Dios inspirada en la Escritura, aunque no hemos alcanzado aún una convicción común sobre el alcance de esta autoridad. En segundo lugar, la fase actual de nuestro diálogo ha elegido deliberadamente conceder una atención especial al modo en que el contexto sirve de factor determinante al pensamiento y a la práctica cristianas, en particular en el campo de la acción de la Iglesia a favor de la venida del Reino en su plenitud. “Contexto” no debería ser entendido simplemente como algo local; de hecho “contexto” puede referirse al espíritu de una época y puede extenderse al mundo entero. La preocupación por el contexto no debe necesariamente implicar un relativismo histórico o cultural concerniente a la fe cristiana en el Reino de Dios y el papel de la Iglesia como instrumento de Dios para su venida. El estudio presentado en este capítulo sugiere que el medio histórico y cultural en que se encuentre la comunidad cristiana, jugará un papel importante en el discernimiento de la naturaleza y las exigencias del Reino en todo tiempo y en todo lugar.

3. *Perspectivas teológicas convergentes*

61. El informe de la primera fase del diálogo internacional reformado-católico declaraba: "La Iglesia profesa que Cristo mismo es el portador del mensaje del imperio de Dios sobre la humanidad y de su liberación. Si la Iglesia va hacia el mundo, si lleva el Evangelio a los hombres y se esfuerza por realizar más justicia, más espíritu de conciliación y más paz, lo único que hace con esto es seguir a su Señor en los terrenos que le pertenecen incluso sin saberlo los hombres y dónde, de modo anónimo, está ya actuando"³³. La proclamación y la inauguración del Reino de Dios estaban íntimamente arraigados en las palabras, las acciones y la persona misma de Jesús. El Reino, ya presente en el acontecimiento Cristo, toma forma cada vez que los seres y las culturas humanas están en relación con él.

62. El Reino de Dios es una realidad con múltiples facetas, una parte de este misterioso plan de Dios para la salvación del mundo. Comporta diversas tensiones o polaridades: el Reino es a la vez presente y futuro; reside en el corazón de los individuos y transforma la sociedad; es religioso y espiritual pero tiene consecuencias seculares y políticas; crece progresivamente pero puede también irrumpir repentinamente en un acontecimiento particular. Es obra de Dios, pero está sostenido por las acciones de los seres humanos. El Reino está presente con una fuerza y un poder particulares en la Iglesia, cuyos primeros miembros eran los que creían en la proclamación del Reino por Jesús y habían sido enviados a anunciar la buena nueva de su realidad expansiva a través de su muerte y resurrección. Al mismo tiempo, el Reino supera los límites de la Iglesia; está presente de un modo oculto cada vez que el Espíritu del Señor resucitado inspira a individuos y comunidades a vivir según los valores del Evangelio. Esta profundidad y esta complejidad son intrínsecas al misterio del plan salvífico de Dios. Una exposición teológica adecuada del Reino mantendrá estas tensiones.

63. Un equilibrio análogo debe mantenerse con relación al hecho de que el Reino es a la vez don y tarea. El Reino establece primero y ante todo una relación íntima, de niño,

33 *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, n. 53.

con Dios, en la que Dios trata con nosotros como hijos e hijas; somos los niños de Dios. De esta orientación vertical deriva una relación horizontal que nos hace hermanos y hermanas. Estas dos relaciones son esenciales. Nuestra adopción y a continuación nuestra vida como niños de Dios son a la vez un don y una tarea, del mismo modo que lo son la creación y el mantenimiento de una profunda comunión humana entre nosotros. Existe una unidad dinámica entre don y tarea. El don es aceptado precisamente emprendiendo la tarea que deriva de él. Así, el Reino transforma las relaciones humanas. Crece gradualmente a medida que los individuos aprenden a amarse, perdonarse y ayudarse mutuamente. Jesús enseñaba que toda la ley podía resumirse en el mandamiento del amor (cf. Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28), y la víspera de su pasión, añadió: “os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros, como yo os he amado... en esto conocerán todos que sois discípulos míos, en el amor que os tendréis unos a otros” (Jn 13, 34; cf. 15, 12). Comentando este pasaje el Papa Juan Pablo II ha escrito en *Redemptoris missio*, 15: “La naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre ellos y con Dios”. El Reino puede ser igualmente descrito en términos de liberación y de salvación; libera del pecado y de la muerte de tal manera que afecta a los aspectos tanto físicos como espirituales de la vida humana. De esta manera, como el ministerio de Jesús mismo lo demuestra, el Reino está destinado a tocar y mejorar la vida cotidiana de los individuos. No es principalmente un concepto, sino una llamada a una transformación real de la vida personal y social en los contextos en los que viven.

64. El Reino proclamado por Jesús proporciona el contexto para comprender la naturaleza y la misión de la Iglesia. Como declara la Comisión Fe y Constitución en su documento de estudio de 1990, *La Iglesia y el mundo* (capítulo III,8):

La Iglesia es parte de la humanidad que ha sido llevada a aceptar, a afirmar y a reconocer más plenamente aún la verdad liberadora del Reino para todos. Es la comunidad de los que viven la presencia del Reino y esperan activamente su cumplimiento último. La Iglesia está, pues, llamada por su vida, a ser esta fuerza en el seno de la humanidad que testimonia la voluntad de Dios para la renovación, la justicia, la comunión y la salvación de todos. Recibiendo los dones

del Espíritu Santo y fortificada sin cesar por la Palabra y el sacramento de Cristo, la Iglesia es enviada por Dios para dar testimonio del Reino en y por este mundo roto, y para proclamarlo, mediante sus palabras y sus actos, su vida y su sufrimiento –sufrimiento que puede incluso llegar hasta la muerte–. En esta misión, la Iglesia es la comunidad nueva de los que quieren servir al Reino para la gloria de Dios y el bien de la humanidad. En la medida en que es verdaderamente esto, la Iglesia es un signo efectivo, un instrumento de la misión de Dios para este tiempo (*aion*).

En esta perspectiva, se puede decir que el Reino y la Iglesia no son idénticos. El Reino está verdaderamente presente en la Iglesia, y sin embargo está más allá de la Iglesia en cuanto destino de toda la creación. La Iglesia está encargada de servir al establecimiento del Reino en cuanto signo profético e instrumento eficaz en las manos de Dios.

65. Esto significa que los cristianos serán activos en la promoción de la justicia, de la liberación de los oprimidos, de la paz y de la salvaguarda del medio ambiente y que unirán sus esfuerzos a los de todas las personas que pretenden promover estos valores. El Reino es pues una razón para proseguir el diálogo y la colaboración con los representantes de otras tradiciones religiosas y con todas las personas que pretenden crear un mundo más humano, que sea gobernado por Dios y marcado por el género de comportamientos de los que habla Jesús cuando anuncia el Reino mediante la palabra y la acción. La fe cristiana no excluye a los otros de la preocupación y de la acción de Dios; al contrario, los cristianos se alegran de que Dios esté presente entre todos los seres humanos y que los frutos del Espíritu Santo se encuentren entre los adeptos de numerosos recorridos espirituales. Cuando los que pertenecen a otras religiones, o incluso no tienen ninguna fe religiosa, se esfuerzan por reducir el sufrimiento humano, asumir la defensa de los oprimidos, preconizar respuestas eficaces en momentos de crisis como los desastres naturales, el hambre, la pandemia del VIH y del Sida, de fomentar la paz y la reconciliación y exigir a los gobiernos y a las sociedades la promoción de la salvaguarda de nuestro planeta, éstos son nuestros interlocutores. En razón de nuestra fe cristiana queremos obedecer al mandamiento de Cristo: “Buscad primero el Reino de Dios”. Nos unimos con gratitud en solidaridad con

otros que persiguen algunas de las metas que hemos mencionado. Esto abre el camino a un diálogo más creativo y a la colaboración con los adeptos de las religiones mundiales, así como con todas las personas que buscan promover los valores del reinado de Dios.

II. DAR TESTIMONIO DEL REINO: TRES RELATOS EN CONTEXTOS DIFERENTES

66. Al examinar el testimonio bíblico del Reino de Dios, así como los puntos de vista y los comentarios de escritores de la historia cristiana sobre este tema, aparece claramente que reformados y católicos pueden decir muchas cosas juntos. Este material y estos puntos de vista bíblicos espigados en el curso de los siglos son importantes recursos para los cristianos que se esfuerzan por vivir los valores del Reino en el mundo complejo de hoy.

67. Evidentemente, la búsqueda de la unidad es más que un trabajo intelectual. En el diálogo, el progreso debe ir acompañado por una profundización de la comunión en la vida de las Iglesias, pues "los deseos de unidad brotan y maduran como fruto de la renovación de la mente, de la negación de sí mismo y de una efusión libérrima de la caridad"³⁴. Y a veces una solidaridad creciente entre cristianos da un vigoroso impulso a la búsqueda de un ulterior progreso en el diálogo teológico.

68. En este espíritu pasamos a presentar los tres relatos que son parte integrante de este informe. A diferencia de la reflexión sistemática que caracterizaba el Capítulo I y que caracterizará igualmente otros, los relatos que siguen recuerdan oportunamente que los que escuchan fielmente la proclamación del Reino por Cristo (cf Mc 1, 14-15), introducen sus convicciones sobre el Reino de paz y de justicia en un laberinto de complejidad humana –la miríada de factores históricos, sociales, culturales, políticos y religiosos que se encuentra en toda la sociedad–. Cada relato ilustra los diversos y muchas veces valientes modos en que los miembros de

34 CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el ecumenismo*, n. 7.

nuestras comunidades cristianas han buscado vivir los valores del Reino. Incluso en condiciones complejas de conflicto grave, frente al peligro y al temor de violentas represalias o de muerte, se han esforzado por aportar los valores del Evangelio en su situación.

69. Un desarrollo importante, cada vez que reformados y católicos han comenzado a aplicar separadamente sus métodos diferentes de abordar el principal problema del momento, es que han terminado por afrontar todos los problemas juntos. Al hacerlo, han descubierto un nuevo recurso para oponerse a las fuerzas del Anti-reino, es decir, el poder de dar un testimonio común de los valores del Reino de Dios. Han tomado también conciencia de la importancia de la llamada a estar visiblemente unidos en Cristo por el bien de la reconciliación de las naciones.

1. Sustener los derechos de los aborígenes en Canadá³⁵

70. En Canadá, los desafíos del testimonio de los valores del Reino de Dios comprendían las iniciativas emprendidas por las Iglesias para sostener los derechos de las poblaciones aborígenes. Canadá es un vasto país con clima nórdico. Los hombres se han situado a lo largo de la frontera meridional, dejando grandes zonas del interior y del norte muy débilmente pobladas. La sociedad canadiense es multilingüe y multicultural, un notable mosaico de individuos de orígenes étnicos diversos. Sin embargo, reflejando su desarrollo histórico, el país es constitucionalmente bilingüe, siendo el inglés y el francés las dos lenguas oficialmente reconocidas. Según las estadísticas gubernamentales, el 76,6% de la población se declara cristiano. Aunque en Canadá están representadas más de treinta Iglesias cristianas, ocho de ellas (católica, Iglesia unida, anglicanos, baptistas, luteranos, ortodoxos, presbiterianos, pentecostales) representa el 89,2% del conjunto. Más de la mitad de la población cristiana (56,3%) pertenece a

35 Nuestra Comisión mixta ha agradecido calurosamente a la Comunidad Mohawk por la generosa hospitalidad que nos ha sido ofrecida por la Grand River United Church, e igualmente por los relatos personales compartidos con nosotros en esta ocasión. Agradecemos al Reverendo Dan Manning y los Ancianos de la Grand River Church.

la Iglesia católica, de la que alrededor de la mitad es francófona³⁶.

71. En el curso de los treinta últimos años, los cristianos de Canadá han buscado cada vez más interlocutores ecuménicos para un trabajo de investigación y de intervención sobre cuestiones de justicia social. El resultado de esta colaboración ha sido que diversas organizaciones sociales y religiosas han entrado en numerosas coaliciones. Anglicanos, luteranos, presbiterianos, católicos e Iglesias unidas han participado en la mayoría de estas coaliciones. Otras Iglesias, tales como los menonitas, la Sociedad religiosa de los Amigos y el Ejército de salvación han participado según ciertos intereses específicos. Desde julio de 2001, el trabajo de estas coaliciones intereclesiales está coordinado por un único organismo llamado “*Kairos*: Iniciativas ecuménicas canadienses de justicia”³⁷.

72. Las coaliciones de justicia social han constituido un medio vital de cooperación, sirviendo de agentes de la misión de las Iglesias de anunciar el Reino de Dios en el contexto canadiense. Gracias al trabajo de estas coaliciones, las Iglesias de Canadá están más fácilmente consideradas como signos e instrumentos de la voluntad liberadora de Dios. En particular, este relato se concentrará ahora sobre la formación y el mandato de la Coalición de los derechos aborígenes, una coalición que refleja la experiencia de la misión cristiana ante la población indígena del país³⁸. Esto parece especialmente

36 Datos publicados por el Gobierno canadiense el 13 de mayo de 2003, que forman parte del censo nacional de 2001.

37 *Kairos* se define como una coalición de Iglesias canadienses, de organismos eclesiales y de organizaciones religiosas basados en una Iglesia, que se dedican a responder fielmente a la llamada de Dios al respeto de la tierra y la justicia por sus habitantes. Con sus interlocutores y las redes basadas en comunidades, *Kairos* se ocupa de los siguientes temas: derechos de los aborígenes, desarrollo social en Canadá, justicia ecológica, educación y animación, justicia económica global, derechos del hombre a nivel internacional.

38 Con la creación de *Kairos* la antigua Coalición de los derechos aborígenes trabaja actualmente como programa separado en el marco de un organismo más amplio. Llamado actualmente Comité para los derechos aborígenes, cuenta con un número mayor de miembros, que incluyen algunos representantes que no pertenecen a una Iglesia. Recientemente el Comité ha hecho un esfuerzo considerable por trabajar con

apropiado para estudiar el desarrollo de la apreciación y de la puesta en práctica de los valores del Reino de Dios, y como nueva comprensión del papel de la Iglesia en cuanto mensajera y servidora de este Reino en el contexto canadiense. En las diversas reacciones a esta coalición el impacto de la eclesiología de *koinonia* es claramente evidente, así como la utilización del análisis estructural y de los conceptos de pecado social.

73. Un volumen educativo publicado por la Coalición de los derechos aborígenes en 1995 describe la historia de los contactos clave entre aborígenes y no aborígenes en este país llamado actualmente Canadá³⁹. El texto observa que antes de la llegada de los Europeos, el país era habitado por numerosas poblaciones indígenas, con su gran número de lenguas, culturas y tradiciones espirituales diferentes. En julio de 1534 los contactos de Jacques Cartier con la Conferencia iroquesa en Gaspé, incluían una presentación de la enseñanza cristiana. En 1610, tras un intervalo de más de sesenta años, Jesse Fleche emprendió una actividad misionera entre los Mi-kmaq. Las primeras relaciones entre colonos europeos y poblaciones aborígenes se basaban en acuerdos comerciales, matrimonios mixtos y alianzas militares. Estas relaciones fueron formalizadas por tratados concluidos entre diversos monarcas europeos y naciones indígenas, que reconocían la independencia y la soberanía de unos y otros. El tratado de Two Row Wampun de 1613, entre los iroqueses y los holandeses, expresa este reconocimiento recíproco de dos naciones sobre vías paralelas: “sin que ninguna supere ni suplante a la otra”.

74. Un período de colonización y de conclusión de tratados comenzó con la Proclamación real británica de 1763, que declaraba: “Las poblaciones aborígenes tienen derechos

organizaciones aborígenes nacionales y regionales, como la Asamblea de las Primeras Naciones, la Asociación de mujeres indígenas de Canadá, la Cumbre de las Primeras Naciones (BC), la Unión de Jefes indios BC, la Asociación de Jefes de Manitoba, los Jefes de Ontario, el Congreso de política atlántica de los Jefes de Primeras Naciones, la Confederación de Mi'kmaq continental.

39 COALICIÓN DE LOS DERECHOS ABORÍGENES, *The Sacred Path: A Journey of Healing for Canadian Churches and Aboriginal Peoples* (Ottawa 1995).

sobre las tierras que ocupaban tradicionalmente; no deberían ser ni molestadas ni inquietadas sobre sus tierras sin que se negocien formalmente tratados; solo la Corona tiene el derecho de concluir tales tratados en nombre de los colonos". En 1867, el Acta norteamericana británica confería la jurisdicción exclusiva sobre "los Indios y las tierras reservadas a los Indios" al gobierno federal de Canadá nuevamente formado. De 1871 a 1921, una serie de tratados numerados (nº 1-11) han negociado la cesión de tierras de las Primeras naciones desde Ontario Occidental hasta Alberta y en los territorios del Noroeste. A partir de 1850 y hasta poco después de 1970, escuelas con pensionado fueron creadas por el gobierno federal y gestionadas por las cuatro principales confesiones cristianas. Estas escuelas han contribuido al programa gubernamental de *asimilación*, indicado como política oficial en su Libro Blanco de 1969. Las Iglesias y las poblaciones aborígenes se han opuesto enérgicamente a este programa y han impedido la codificación en derecho escrito. En la época en que la comisión real para las poblaciones aborígenes publicaba su informe en seis volúmenes, en noviembre de 1996, se reconocía que: "La política de asimilación se ha equivocado enormemente, dejando un sentimiento de ruptura que afecta a los aborígenes individualmente, sus familias y sus comunidades"⁴⁰. De hecho, el objetivo de assimilar los indígenas en la sociedad canadiense significaba la erradicación de las lenguas, las culturas y las espiritualidades aborígenes.

75. Convencidos de la unidad fundamental de la raza humana y de la universalidad de la oferta de salvación de Dios, los misioneros habrían debido tener una idea generosa del potencial espiritual de los aborígenes⁴¹. Pero esta convic-

40 COALICIÓN DE LOS DERECHOS ABORÍGENES, "The Royal Commission on Aboriginal Peoples", *Indigenous Perspectives of Jubilee* (Ottawa 1999) 23.

41 Posición afirmada en dos bulas pontificias: *Inter Caetera*, de Alejandro VI en 1493, y *Sublimus Deus* de Pablo III en 1537. La concepción de Calvino de una conciencia religiosa universal (*divinitatis sensum*) y de la *imago Dei* ofrece una base paralela para la dignidad de todas las criaturas ante Dios. Véase por ejemplo *Institute of the Christian Religion* 1.3.1. En su *Comentario a Juan* (1,5) Calvino escribe: "Hay dos partes principales de la luz que permanecen en la naturaleza corrompida: en primer lugar, el germen de la religión está implantado en todos los hombres; después, la distinción entre el bien y el mal está grabada en su conciencia".

ción teológica no se había traducido en una evaluación positiva de la condición espiritual real de los que encontraban. Las prácticas aborígenes que eran consideradas bien irreligiosas o idólatras, debían necesariamente ser reemplazadas por el compromiso con Cristo⁴². Además intentando llevar a cabo la meta deseada, los misioneros protestantes y católicos se encontraban ellos mismos presos en un conflicto mucho más profundo que una simple competición confesional, estando ambas partes persuadidas de que la otra conducía a los indios a la perdición. En una atmósfera de hostilidad mutua, los misioneros transmitían sus sospechas de herejía protestante o de superstición católica a los aborígenes convertidos⁴³.

76. Como se ha señalado antes (Capítulo I, § 30), el Reino de Dios es a la vez un don y una tarea. La tarea “consiste en el esfuerzo de vivir según todas las instrucciones éticas del Nuevo Testamento, del Sermón de la montaña/la llanura (Mt 5-7; Lc 6); las exhortaciones de las Epístolas (p.e. Rm 12-15)”. A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, las Iglesias tomaban conciencia de la necesidad de un cambio radical en las relaciones históricas con los aborígenes, un gran número de los cuales eran miembros de una Iglesia. Basándose en el género de solidaridad que es evidente en las respuestas anglicanas y católicas en el Libro Blanco del Gobierno federal sobre la política india de 1969, estas nuevas relaciones incluían una acción política sobre las cuestiones sociales, económicas, medioambientales y culturales. El nuevo centro de atención de la Iglesia se hacía más urgente por el hecho de que varias empresas se habían unido al gobierno en el desarrollo de nuevos proyectos para la energía y que, una vez más, los aborígenes habían sido dejados fuera del proceso de decisión.

42 JOHN WEBSTER GRANT, *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534* (Toronto 1984) 229.

43 Para las descripciones de los efectos separadores de la predicación cristiana, véase GRANT, *Moon of Wintertime*, 255. 201. A finales del siglo XIX la gran mayoría de la población aborigen de Canadá era, al menos en teoría, cristiana. Según el censo de 1991, 51% de los 470.000 aborígenes se declaraban católicos, 34% protestantes, 13% sin religión, 2% miembros de otras religiones.

77. El Proyecto intereclesial para el desarrollo del Norte, o Proyecto Norte, ha sido lanzado por los anglicanos, los católicos y las Iglesias unidas el 1 de septiembre de 1975⁴⁴. La sección canadiense de la Iglesia luterana en América, el Comité central menonita y la Iglesia presbiteriana en Canadá se unieron a él en 1976. El Consejo de las Iglesias cristianas reformadas de Canadá, la Sociedad religiosa de los Amis (Cuáqueros) y dos comunidades religiosas católicas, los jesuitas y los oblatos, se han convertido en interlocutores en los años siguientes. Un programa de investigación, de comunicación y de educación ha sido propuesto para ayudar a las Iglesias a sostener las actividades de las poblaciones indígenas del Norte en su lucha por la justicia y el reglamento de sus reivindicaciones territoriales y para pedir a los habitantes del sur de Canadá que se comprometan en una acción creativa relativa a los problemas éticos de desarrollo del Norte.

78. En marzo de 1987, las Iglesias promotoras y los organismos eclesiales han estado de acuerdo en suspender las operaciones del Proyecto Norte para un año de revisión y de reestructuración. Tras un largo proceso de consultas y de evaluaciones, se inauguró en diciembre de 1988 la Coalición de los derechos aborígenes (CDA). Basada en un modelo descentralizado la CDA se define como "coalición de Iglesias y de organizaciones eclesiales que actúa como interlocutor y en alianza con las organizaciones (políticas) y los grupos de redes regionales aborígenes"⁴⁵. Al acentuar la consulta, la participación y el trabajo en redes, la CDA describe su evolución "a partir de un grupo intereclesial para llegar a una coalición de tres grupos como interlocutores que toman las decisiones y llevan a cabo el trabajo juntos: Iglesias, grupos de redes que hacen el trabajo sobre el terreno en todo el país, e interlocutores aborígenes"⁴⁶.

79. Con sus programas de educación y de acción pública, la CDA aporta su ayuda a las poblaciones aborígenes en

44 Para esta sección, se han resumido las informaciones tomadas de PETER HAMEL, "The Aboriginal Rights Coalition", CHRISTOPHER LIND AND JOE MIHEVIC, *Coalitions for Justice* (Ottawa 1994) 16-36.

45 COALICIÓN DE LOS DERECHOS ABORÍGENES, *The Sacred Path*, 30.

46 *Ibid.*, 3: este desarrollo ha continuado y se ha intensificado con Kairos.

ciertos campos de importancia vital, es decir: obtención de una justa solución de los problemas relativos a los derechos territoriales; crecimiento del desarrollo económico y político; introducción de los derechos históricos en la constitución canadiense; inversión de la erosión de los derechos sociales fundamentales de las personas y de las comunidades aborígenes; búsqueda de una reconciliación entre las poblaciones aborígenes y todas las capas de la sociedad canadiense; clarificación de los fundamentos morales y espirituales con vistas a una acción que concierne a los problemas de justicia de los aborígenes; oposición a los proyectos industriales y militares que son una amenaza para algunas comunidades aborígenes particulares y para el medio ambiente.

80. Mientras la CDA tiene un pasado impresionante de acciones a favor de las cuestiones aborígenes de justicia y está claramente comprometida en el establecimiento de relaciones más dignas entre los aborígenes y los demás habitantes de Canadá, la coalición sigue chocando con serios problemas. Las organizaciones aborígenes, a menudo con la ayuda de consejeros profesionales, han asumido un buen número de papeles representados hasta entonces por las Iglesias. Sin embargo, la preocupación por la justicia aborígen es la cuestión más antigua de derechos del hombre en Canadá, y la CDA debe encontrar el medio de ensanchar la base de su solidaridad más allá de un pequeño núcleo de actividades. Dos problemas se encuentran actualmente en el centro de atención: 1) encontrar los vínculos estructurales entre las comunidades aborígenes y los otros sectores de la sociedad canadiense; 2) explorar las dimensiones teológicas y espirituales del compromiso en las cuestiones de justicia aborígenes. Si no se resuelven estos dos problemas, será imposible crear lo que las Iglesias canadienses consideran como relaciones normales con las poblaciones aborígenes de Canadá.

81. De expresiones de hostilidad recíproca en los siglos XVIII y XIX, las Iglesias han pasado a la cooperación ecuménica. Su esfuerzo común por crear una nueva alianza con las poblaciones aborígenes de Canadá refleja el compromiso por la *koinonia*, y el reconocimiento de relaciones establecidas como parte integrante de la venida del Reino de Dios. El Reino de Dios es invocado como una especie de espejo de la transformación que Dios obrará en los corazones humanos:

una nueva alianza, un nuevo pueblo que vivirá la alianza como Dios quiso desde el comienzo. En este contexto, parece evidente que la noción de Reino como sociedad ideal, caracterizada por la igualdad, la justicia y la libertad, ha sido aceptada. Para aquellos que están implicados en estas coaliciones, el Reino de Dios es considerado como una llamada a acciones transformadoras del mundo.

2. *Afrontar el apartheid en Sudáfrica*⁴⁷

82. En Sudáfrica, la lucha por la vida, a la luz del Reino de Dios, ha implicado de modo particular la lucha contra el apartheid. Una poderosa mezcla de factores filosóficos, culturales, sociales, jurídicos y económicos ha contribuido a lo que se ha llamado *apartheid*⁴⁸. Aunque la historia de las tensiones, la discriminación y la segregación raciales se remonta a los comienzos de la colonización holandesa en Sudáfrica, es innegable que las actividades misioneras cristianas han formado igualmente una parte integrante de esta historia⁴⁹.

83. Durante más de un siglo, la Iglesia reformada holandesa (IRH) representó un papel decisivo esforzándose por proporcionar una legitimidad teológica al apartheid en Sudá-

47 Agradecemos las valiosas contribuciones a nuestro diálogo en 2001, por parte del profesor Dirk Smit, que presentó un estudio titulado: "Apprendre à parler? Une perspective réformée sud-africaine pour le dialogue", y por el doctor Stuart C. Bate, OMI, que presentó un estudio titulado: "Que signifie dire que l'Eglise est l'instrument du Royaume de Dieu dans le contexte sud-africain: une perspective catholique".

48 El apartheid (en español "separación") era la política de segregación racial en la República de Sudáfrica, tradicionalmente apoyada por el Partido Nacionalista, y más recientemente por otros grupos de la derecha. Bajo esta política, las diferentes razas tenían derechos diferentes. En la práctica, se trataba de un sistema de supremacía blanca, mientras que los Negros no tenían ninguna representación en el Parlamento central del Estado.

49 La ideología tiene muchas raíces: los conceptos Boer de separación racial, cultural y religiosa, nacidos del carácter único del sentimiento nacional; las nociones liberales británicas de gobierno indirecto; la preocupación de la protección del empleo fomentada por los trabajadores blancos para conservar su status frente a un proletariado numeroso y barato, por no citar más que tres.

frica. En 1855, fieles blancos de una congregación reformada rural holandesa se negaron a compartir la Cena del Señor con cristianos negros. El Sínodo celebrado en 1857 decidió que era “preferible y conforme a la Escritura” que todos los creyentes participen en el mismo culto y en la misma congregación. Sin embargo, allí donde estas medidas “en razón de la debilidad de algunos” fueran un obstáculo para la causa cristiana, se podría gozar de los privilegios cristianos en edificios separados e incluso en instituciones separadas. Como la historia ha demostrado, la debilidad de algunos se convirtió en la norma para un gran número.

84. En 1881, una Iglesia separada, la Iglesia misionera reformada holandesa (IMRH), fue creada por los cristianos de color, y muchas otras surgieron a lo largo del siglo XX, todas divididas entre ellas sobre bases raciales o étnicas. Aunque consideradas como *hijas* de la IRH, no tenían ninguna unidad estructural o visible unas con otras. De hecho, poco a poco, los miembros de la IRH (blanca) terminaron por convencerse de que tener Iglesias separadas para cada nación era la norma según la Escritura y, por tanto, la voluntad explícita de Dios⁵⁰. Esta política eclesial proporcionaría más tarde las raíces religiosas de la ideología del apartheid, y desde 1948, la política oficial del apartheid. La IRH apeló cada vez más al gobierno para que introdujera leyes de apartheid⁵¹.

50 En la época, los teólogos de la IRH leían la Biblia como una Biblia de apartheid, en la que encontraban que Dios era el “Creador de las Separaciones”. Por ejemplo, al comienzo, Dios separó la luz de las tinieblas, las aguas superiores de las aguas inferiores, la tierra del mar y así sucesivamente, todo esta para indicar que la separación –el apartheid– era el designio para la creación. Cuando Dios ordenó a los seres humanos “id y multiplicaos”, pretendía con ello que debían ser fecundos y dividirse en grupos, tribus y naciones separados.

51 Existían leyes de apartheid muy específicas adoptadas por el gobierno nacionalista tras su victoria en 1948. Estas leyes incluían la ley de prohibición de matrimonios mixtos y la ley de registro de la población (1949); la ley sobre la inmoralidad y la ley sobre las regiones de grupos (1950); la ley sobre la prevención de ocupación ilegal (1951); la ley sobre las autoridades bantúes y sobre la educación bantú (1953). Estas leyes tenían como objetivo separar las regiones habitadas por los blancos y los negros, la financiación de la instrucción pública y las relaciones sociales. Los empleos eran igualmente reservados según la raza.

85. Como se ha dicho antes (Capítulo I. § 30) la Biblia no habla nunca de *nuestra* construcción del Reino de Dios. Los cristianos están más bien llamados a tareas más humildes tales como “eliminar los obstáculos para la venida del Reino de Dios, por ejemplo, las situaciones de injusticia”, preparar a las gentes para el Reino “mediante la instrucción religiosa y moral y la oración. Actuando así, *apresuramos* su venida (2Pe 3,12)”. En los decenios siguientes a 1948, se asistió a una creciente oposición a la ideología de apartheid en los medios de Iglesia, tanto en el interior de Sudáfrica como en el movimiento ecuménico en general⁵². La oposición al apartheid en el seno de la familia de la Iglesia reformada holandesa alcanzó el momento crítico en 1982, y una vez más estuvo implicada en ello la Eucarística. En la reunión de la Alianza Reformada Mundial en Ottawa, diez cristianos negros de lo que, en la familia de la IRH se llamaban “Iglesias hijas”, se negaron a participar en la celebración oficial de la Eucaristía. Su razón era sencilla: sería falso hacerlo en un contexto ecuménico, cuando estaban excluidos de la Mesa del Señor en la IRH en Sudáfrica. Tras un largo debate, el Consejo general de la Alianza Reformada Mundial reconocía que la *teología del apartheid* en Sudáfrica representaba una crisis para la propia tradición cristiana. Se estimaba que el problema más grave se encontraba en las convicciones y los puntos de vista teológicos que legitimaban la praxis del apartheid, que contradecían la esencia misma del Evangelio de Cristo.

86. El Consejo general de la Alianza Reformada Mundial constató que el apartheid era un pecado, y esto por tres razones: se basaba en un principio anticristiano según el cual los seres humanos son irreconciliables unos con otros; se aplicaba en estructuras raciales que daban privilegios exclusivos a los blancos a expensas de los negros, y creaba una injusticia opresiva y sufrimientos a la mayoría de la población de Sudá-

52 En la IRH en Sudáfrica, algunos teólogos eminentes, como Beyers Naudé, intentaron oponerse al apartheid insistiendo en la *unicidad* de la humanidad tanto en la Iglesia como en la sociedad. Apartado de su ministerio, Naudé dirigió el Instituto cristiano durante los años setenta, que se inspiró en las luchas del Movimiento de la Iglesia confesante en la Alemania nazi, para oponerse al apartheid. Véase P. WALSHE, *Church versus State in South Africa: the Case of the Christian Institute* (Maryknoll, N.Y., 1983).

frica. De modo que el Consejo general declaró: “Esta situación constituye un *status confessionis* para nuestras Iglesias, lo que significa que la consideramos como una cuestión cuya solución no puede diferirse sin comprometer seriamente la integridad de nuestra confesión común de Iglesias reformadas. El apartheid es un pecado y su justificación moral y teológica es una parodia del Evangelio y, en la persistencia de su desobediencia a la Palabra de Dios, una herejía teológica”⁵³. Como consecuencia el Consejo general se sintió obligado a suspender a dos Iglesias de su pertenencia a la Alianza Reformada Mundial, siendo una de ellas la Iglesia reformada holandesa –una decisión que iba más allá de las disposiciones jurídicas de la constitución de la Alianza Reformada Mundial.

87. Tras haber recibido el informe de la conferencia de Ottawa, el Sínodo de la Iglesia reformada misionera holandesa anunció además un *status confessionis* relativo a la legitimación teológica del apartheid. Había llegado un momento histórico. Tras decenios de controversias y de debates teológicos, el Sínodo debía decir claramente por qué afirmaba en la actualidad que la verdad del Evangelio mismo estaba en juego. Este fue el origen de la *Confesión de Belhar*, una auténtica expresión de la convicción cristiana reformada relativa a la unidad de la Iglesia, la reconciliación de los pueblos con Dios y entre ellos, la justicia y la paz, y la obediencia a la Palabra de Dios. Los miembros de la Iglesia reformada misionera holandesa aceptaron el proyecto de confesión con entusiasmo. Las congregaciones eclesiales estudiaron el documento durante cuatro años y respondieron por escrito si habían encontrado el proyecto aceptable como confesión de fe. Sólo después de este proceso de recepción el Sínodo de 1986 aceptó oficialmente la *Confesión de Belhar* como confesión de fe de la Iglesia reformada misionera holandesa.

88. Comenzó una nueva fase. En cuanto Iglesia reformada, la Iglesia reformada misionera holandesa no podía menos que afirmar haber recibido *realmente* la *Confesión de Belhar*, desde el momento en que estuvo claro para todos que el contenido de esta confesión había tenido verdaderamente

53 J. M. DE GRUCHY Y C. VILLA-VICENCIO (EDS.), *Apartheid is a Heresy* (Michigan 1983).

un impacto sobre su espiritualidad y sus vidas. El proceso de recepción entraña un sentido de identidad renovada y, de hecho, suscitó en la Iglesia reformada misionera holandesa un nuevo sentimiento de vocación. En 1986, el Sínodo decidió entablar diálogos con los otros miembros de la familia de la Iglesia reformada holandesa sobre la base de la *Confesión de Belhar*. En el curso del primer encuentro entre representantes de la Iglesia reformada misionera holandesa (negra, africana), los delegados de la Iglesia reformada holandesa (negra, africana) expresaron inmediatamente su deseo de aceptar *Belhar* como su propia confesión. Dicho de otro modo, la *Confesión de Belhar* proporcionó la base de la unión entre la Iglesia reformada holandesa africana y la Iglesia reformada misionera holandesa. En abril de 1994 nació la Iglesia reformada unificadora de Sudáfrica⁵⁴.

89. Mientras que la oposición al apartheid se hacía cada vez más militante en los años ochenta, la toma de conciencia y la teología de los negros seguían ganando el consentimiento de numerosos cristianos en Sudáfrica. Bajo el liderazgo de Steve Biko, y hasta su muerte durante su detención por parte de los servicios de seguridad en 1977, el Movimiento de Conciencia Negro desarrolló un análisis teológico de la opresión de clase y de la lucha de liberación durante el apartheid. Dando una nueva definición del término *negro* como localización de una clase más que clasificación racial, los teólogos negros han luchado por la liberación de la mentalidad de esclavo que había sido inculcada por el apartheid. No es sorprendente que los teólogos anti-apartheid hayan utilizado las fuentes de la teología de la liberación latinoamericana para formular una crítica de la violencia de una opresión institucionalizada. En 1985, en pleno levantamiento popular y de represión gubernamental, un grupo ecuménico de teólogos publicó el *Documento Kairos*, una reflexión crítica sobre la relación entre cristianismo y violencia en la situación de Sudáfrica. Este documento indicaba tres tipos de teología: de Estado, de Iglesia y la teología profética. Mientras que una teología de Estado se había desarrollado para sacralizar el régimen

54 Se ha elegido deliberadamente el término “unificadora” para indicar un proceso no terminado, así como la esperanza de que otras Iglesias se unan a este proceso de confesión.

en vigor, la teología de la Iglesia sostenía tácitamente este régimen profesando la piedad personal, la neutralidad y la no violencia. Sin embargo, el *kairos* de Sudáfrica exigía una teología *profética* que desafiara directamente la posición oficial de neutralidad de la Iglesia, considerada injusta y conforme a la del Estado. Al sostener que la herejía, el estado de pecado y la ilegitimidad moral del apartheid exigían a los cristianos que desafiasen al Estado y le desobedeciesen para obedecer a Dios, los teólogos de *Kairos* han contribuido grandemente a esta toma de postura profética⁵⁵. Claramente en todos los frentes, en el plano internacional y local, así como intelectual y espiritual, la familia reformada ha luchado por asegurar que “la posición impía y repugnante [del apartheid] quede destruida”⁵⁶. Por medios similares a éstos, los cristianos reformados han trabajado para eliminar los obstáculos para la venida del Reino de Dios.

90. La Iglesia católica ha luchado también contra el apartheid, trabajando por extirpar este importante obstáculo para la venida del Reino de Dios. Antes del Concilio Vaticano II (1962-65), la eclesiología católica ha identificado a menudo la Iglesia con el Reino de Dios. Como resultado de este tipo de identificación, la práctica de la Iglesia en Sudáfrica se ha esforzado por establecer una sociedad alternativa en la que los católicos podían vivir su vida. Por esta razón, se han creado escuelas, hospitales, y otros servicios, en particular en la comunidad de los colonos blancos, dando así a los católicos la ocasión de encontrar en un medio católico los servicios sociales que necesitaban⁵⁷. Esta tendencia a crear una sociedad alternativa ha sido considerablemente reforzada por el gran número de severas actitudes anticatólicas y por un sentimiento de amenaza y de alienación sentido por los católicos

55 Cf. C. VILLA-VICENCIO, *Between Christ and Caesar: Classic and Contemporary Texts on Church and State* (Michigan 1986) 259-269; igualmente D. VAN DER WATER, “A Legacy for Contextual Theology: Prophetic Theology and The Challenge of the *Kairos*”, M. SPECKMAN AND L. KAUFMANN (EDS.), *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in honour of Albert Nolan* (Pietermaritzburg 2001) 33-64.

56 WALSH, *Church versus State in South Africa*, 221.

57 S. C. BATE, “The Church under Apartheid”, J. BRAIN AND P. DENIS (EDS.), *The Catholic Church in Contemporary South Africa* (Pietermaritzburg 1999) 12-13.

en la sociedad sudafricana, donde el llamado *peligro romano* era un problema fijo para el *ethos* calvinista del Partido nacionalista en el poder. Por ejemplo, el informe de la reunión de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica en 1957, indica que “el gobierno ha determinado ya que la Iglesia católica no debe superar el cinco por ciento de la población”⁵⁸. Una finalidad y una intención análogas que apuntan a crear una sociedad alternativa, existían ya en la Iglesia de la Misión católica⁵⁹, pero la falta de medios hacía que todos los campos de la vida no pudieran ser reglamentados por la Iglesia, de modo que la instrucción se ha convertido en su principal centro de interés y en el instrumento de su actividad misionera. En 1953, la Iglesia católica administraba el 15% de todas las escuelas negras, con mucho la presencia católica más visible en la sociedad.

91. Tras el Concilio Vaticano II, la eclesiología emergente subrayó más claramente la distinción entre la Iglesia y el Reino de Dios. En 1980, comenzó una nueva fase del compromiso católico en la sociedad sudafricana. Las nociones de *Proyecto de Dios para la sociedad* y *Proyecto de la Iglesia para cumplir la voluntad de Dios* se convirtieron en las principales claves teológicas empleadas por la jerarquía sudafricana en su propósito oficial. En 1989, tras diez años de consultas y planificación, los obispos adoptaron, para la Iglesia en Sudáfrica, el proyecto pastoral titulado *La comunidad al servicio de la humanidad*.

92. Dos razones principales se encuentran en el origen del proyecto pastoral. En primer lugar el Vaticano II había suscitado una reevaluación de la misión y del ministerio en todo el mundo, que prosiguió en el Sínodo de obispos en 1974 en Roma, cuyo tema central era la evangelización. Este hecho impulsó a los obispos sudafricanos a emprender su propio estudio de la evangelización en la Sudáfrica contemporá-

58 J. M. DE GRUCHY, “Catholics in a Calvinist Country”, A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society* (Cape Town 1982) 67-82.

59 Se pueden identificar dos Iglesias distintas durante este período: una “Iglesia de colonos” para los blancos y una “Iglesia de misión” para los negros. Mientras se fomentaba una unidad católica global, la realidad era mucho más la de dos organismos separados con campos separados para las actividades, la cultura y la práctica.

nea. El problema principal para la Iglesia católica apareció absolutamente claro: en un país con una aplastante mayoría negra, la Iglesia estaba estructurada según criterios que eran extranjeros y blancos. En segundo lugar, la situación social y política se agravaba cada vez más, sobre todo tras las revueltas de estudiantes en Soweto, el 16 de junio de 1976⁶⁰. Un proceso de consulta y de discernimiento, que implicaba a católicos de toda Sudáfrica, llevó finalmente al proyecto pastoral. Este proyecto enunciaba cuatro objetivos principales para la Iglesia: inspirarse en la concepción de la Iglesia del Vaticano II como pueblo de Dios llamado a la santidad de vida; ajustarse a las realidades de la vida en Sudáfrica; ser claramente visible como una comunidad al servicio del género humano; comprometerse en la formación continua de todos los miembros de la Iglesia según la visión expresada en estos temas.

93. En 1985, el Comité consultivo teológico de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica ha publicado un informe titulado *Las cosas que llevan a la paz*. Examinando la moralidad de la violencia en el contexto sudafricano, el informe exhortaba a la Iglesia a hacer frente a sus responsabilidades políticas y sociales: "La tarea de la Iglesia es dar a conocer la solicitud y la guía de Dios en el terreno político, y no dar la impresión de que sólo se encuentra a Dios en el culto religioso o en las relaciones personales. Jesús mismo ha mostrado este tipo de preocupación cuando predicaba no sólo la salvación personal sino la venida del Reino de Dios"⁶¹. El Reino traído por Jesús en su predicación establece

60 Se hace referencia a las revueltas de estudiantes que tuvieron lugar en la ciudad africana de Soweto en el Transvaal, donde varios cientos de personas fueron asesinadas durante las protestas contra la enseñanza de los *afrikaans* en las escuelas. Muchos piensan que esta jornada ha marcado el comienzo del período final de la lucha contra el apartheid. El 16 de junio, *Jornada de los jóvenes*, es actualmente una fiesta anual en Sudáfrica.

61 *The Things that Make for Peace: A Report to the Catholic Bishops and the Church in Southern Africa from the Theological Advisory Commission of the Southern African Bishop's Conference* (Pretoria 1985). Un comentarista describe este documento como el "gran momento" intelectual del Comité consultivo teológico de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica: vease A. EGAN, "Catholic Intellectuals", J. BRAIN AND P. DENIS (EDS.), *The Catholic Church*, 341.

un nuevo tipo de estructura. Sobre todo, el Reino de Dios es manifestado liberando a las gentes de toda forma de opresión e inspirándoles el deseo de vivir juntos en la libertad y la paz.

94. Otro aspecto importante de la práctica eclesial católica en Sudáfrica era la protesta del clero y de los laicos contra las leyes injustas. En una serie de siete Cartas pastorales, los obispos han protestado contra el apartheid y han apelado al gobierno invocando la enseñanza social católica, que propone normas morales claras, tanto para el Estado nacional como para la comunidad internacional. La clave hermenéutica de estas cartas es la dignidad humana y la condena del principio del apartheid como algo intrínsecamente malo⁶². Las actividades humanas deben ser guiadas por la luz del Evangelio, y las aspiraciones nacionalistas no pueden ser el criterio supremo por el que se determinan las finalidades⁶³. En 1972, la *Llamada a la conciencia* lanzada por los obispos, ha representado un cambio con vistas a una solidaridad con los pobres, sobre todo con las víctimas de la política de apartheid. La mayoría de la jerarquía ha abandonado el punto de vista representado por la sociedad blanca y se ha vuelto hacia un compromiso más radical en favor de los desposeídos de Sudáfrica. Este documento, y otros que siguieron, han comenzado a abordar cuestiones como los salarios equitativos, la instrucción y una acción más orientada a la praxis.

95. Con el documento de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica de 1977, *Declaración de compromiso por la justicia social y las relaciones raciales en la Iglesia*, los dirigentes de la Iglesia católica han intervenido más activamente en la lucha contra el apartheid. Entre otros, el plan de acción incluía un cambio en las actitudes y las costumbres sociales ofensivas, un avance de los sudafricanos negros en la Iglesia, una acción con vistas a una consulta pastoral para la futura política de vida eclesial y apostolado, con la participación de una mayoría negra. Grupos de Justicia y Paz han comenzado a formarse en las diócesis de todo el país y una Comisión nacional de Justicia y Reconciliación, creada por la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica ha animado vivamente a los católicos deseosos de comprometerse en la

62 Carta de 1957.

63 Carta de 1960.

lucha por la igualdad. Uno de los primeros movimientos católicos implicado en las cuestiones de justicia, ha sido el de los Jóvenes trabajadores cristianos. Este movimiento había sido introducido en Sudáfrica a comienzos de los años cincuenta y se mezcló rápidamente en los problemas de los trabajadores. Sus métodos de formación, mediante reuniones de grupo estructuradas y fines de semana de estudio, han sido muy eficaces para la preparación de líderes, un buen número de los cuales han llegado a ser dirigentes de movimientos sindicales.

96. Como los reformados que habían debido hacer frente a un problema de racismo interno, también la posición cada vez más marcada de la Iglesia católica contra el apartheid ha provocado la emergencia de grupos católicos opuestos a este cambio. El primer obispo negro diocesano fue nombrado por el Vaticano ya en 1957. Inmediatamente católicos blancos de esta diócesis han protestado contra un *no-europeo nombrado obispo de europeos*. Actitudes semejantes en la cultura colonial, lo que se llamaba el *modo de vida sudafricano*, eran corrientes entre los blancos, incluidos los llamados “buenos católicos”. Se han formado grupos, como la Liga de Defensa católica, que afirman que los esfuerzos de la Iglesia contra el apartheid estaban influidos por la filosofía marxista y las organizaciones comunistas. Consideraban al Reino de Dios como una realidad separada del mundo y la práctica de la Iglesia como una actividad puramente religiosa que concernía al culto. En 1979, la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica publicó una declaración desautorizando la actividad de este grupo. En 1988, las oficinas de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica sufrieron un atentado con bomba.

97. Aunque en los párrafos precedentes, las iniciativas reformadas y católicas han sido tratadas por separado, sería un grave error dar la impresión de que las dos comunidades actuaban de modo aislado. Es innegable que la lucha contra el apartheid ha acercado a las Iglesias. El sentimiento creciente de una meta común entre los cristianos, ha visto actuar juntos a individuos y organizaciones en numerosos proyectos. La Diakonia Ecumenical Agency de Durban es probablemente uno de los mejores ejemplos. Los programas sociales y los cursos de formación de Diakonia han intere-

sado a cristianos de diversas confesiones en un esfuerzo por dar respuesta a la crisis sociopolítica de los años setenta y ochenta. Las diversas consultas entre Iglesias, como las que han tenido lugar en Cottesloe (1960) y en Rustenburg (1990), han permitido a los responsables cristianos intercambiar sus ideas y acercar su punto de vista y su praxis. Esta unidad de convicciones ha sido sostenida en ocasiones por marchas, un buen número de las cuales implicaban una confrontación con la policía, así como por manifestaciones más estructuradas, como la campaña “Por la Verdad” lanzada por el Consejo de las Iglesias de Sudáfrica en 1988. Durante este período, la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica y otras organizaciones católicas han publicado numerosos documentos con el Consejo de Iglesias de Sudáfrica o con sus homólogos no católicos⁶⁴. La importancia de la colaboración ecuménica aparece en la siguiente declaración de la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica: “La colaboración entre la Conferencia de obispos católicos de Sudáfrica y el Consejo de Iglesias de Sudáfrica ha sido excelente en los problemas socioeconómicos y políticos de orden práctico, por el hecho de que los dos organismos estaban convencidos de que el Evangelio de Jesucristo debería ser introducido y vivido en estos campos, y transformar así la sociedad sudafricana.”⁶⁵

98. Se puede hacer una ulterior observación a propósito de la valerosa lucha llevada a cabo contra el apartheid en Sudáfrica, sobre todo en lo que concierne a la Iglesia local y universal. Normalmente, una Confesión reformada se hace a partir de una comunidad cristiana geográficamente circunscrita como respuesta a la situación concreta a la que los creyentes deben hacer frente en su vida cotidiana. Sin embargo, en el ejemplo del apartheid, interviene en el proceso un organismo mucho más amplio. En la reunión de la Alianza Reformada Mundial en Ottawa, cristianos reformados de diferen-

64 Véase, por ejemplo: “Relocations: The Churches’ Report on Forced Removals in South Africa (1984)”; la Carta Pastoral de los líderes de la Iglesia Natal relativas a las Conversaciones sobre la violencia y la paz (1989) y la Carta Pastoral común CEAS/CECAS relativas a las personas que recuperan su alojamiento (1990).

65 Informe de la Asamblea plenaria de enero de 1987. Con este tipo de cooperación la Iglesia católica se ha convertido en miembro pleno del Consejo de las Iglesias de Sudáfrica en los años ochenta.

tes regiones del mundo han llegado a la convicción de que el desafío del apartheid en Sudáfrica se había convertido en un motivo tal de división, y de una urgencia tal, que el momento de la verdad había llegado para la Alianza misma. Como consecuencia, la Alianza Reformada Mundial tomó la iniciativa y declaró el *status confessionis*; la Iglesia reformada misionera holandesa sacó entonces las consecuencias de esta decisión para su propio contexto en Sudáfrica.

99. El compromiso de la Iglesia católica en la vida de Sudáfrica en el curso de los cincuenta últimos años refleja su propia autocomprensión de la dependencia mutua entre Iglesia local e Iglesia universal. La Iglesia católica local estaba profundamente comprometida en la lucha contra el apartheid en Sudáfrica y, en los desafíos a los que debía hacer frente, aportaba a la Iglesia universal importantes y vitales experiencias de misión. La necesidad evidente de una inculturación más profunda de la Iglesia en las culturas locales es sin ninguna duda el ejemplo más llamativo.

100. Al mismo tiempo, la Iglesia universal influía directamente en el modo en que la Iglesia católica en Sudáfrica reaccionaba en su difícil contexto. La visión del Vaticano II de la Iglesia como pueblo de Dios animaba a los católicos a comprometerse personalmente en el testimonio de los valores del Evangelio a todos los niveles de la sociedad. El Proyecto pastoral (1982) era un intento valiente de poner en práctica esta visión en el contexto sudafricano. Igualmente, en la confrontación con el racismo entre sus propios miembros, un hecho notable ha sido la instalación, por el Vaticano, del primer obispo negro en una diócesis sudafricana. La influencia de *Gaudium et spes* ha llevado a la creación de comisiones Justicia y Paz, que se convirtieron a su vez en puntos de reunión para los católicos comprometidos en la lucha por la justicia.

101. En breve, para reformados y católicos, incluso con sus comprensiones particulares de la eclesiología, no existe casi ninguna duda de que su propia experiencia de la Iglesia universal ha participado en la renovación de la Iglesia en Sudáfrica y ha contribuido de modo significativo al modo en que la Iglesia local ha reaccionado a los ultrajes del apartheid con respecto a la credibilidad del Evangelio de Cristo. además, la Iglesia local en Sudáfrica, tanto para los reformados como para los católicos, esforzándose por vivir el Evangelio

en un contexto en el que se planteaban al género humano los mayores desafíos, daba testimonio de la Iglesia universal de algunas verdades eternas, y que es imposible separar de modo preciso teología y ética, doctrina y vida, confesión por la palabra y por la acción. En este sincero testimonio común, muchos han sufrido el martirio, otros han sido encarcelados o torturados por haber elegido a Cristo y los valores del Reino. Algunas palabras de la gloriosa *Confession de Belhar* pueden expresar lo que estaba en juego tanto para la Iglesia reformada como para la Iglesia católica: “La Iglesia, como propiedad de Dios, debe mantenerse allí donde se mantiene, a saber, contra la injusticia y con aquellos a quienes se maltrata; siguiendo a Cristo, la Iglesia debe dar testimonio contra los poderosos y los privilegiados que buscan egoístamente su propio interés y dominan así a los otros y les hacen daño”.

3. *Luchar por la paz en Irlanda del Norte*⁶⁶

102. En Irlanda del Norte, los esfuerzos de algunos cristianos para vivir y dar testimonio de los valores del Reino de Dios, han llevado consigo la necesidad de luchar contra factores complejos que fomentaban la violencia. En su paisaje y con sus habitantes, Irlanda del Norte es un lugar de una gran belleza y de una rica cultura⁶⁷. A los ojos del mundo exterior, sin embargo, es conocida sobre todo a través de las informaciones que dan cuenta de la violencia más horrible. Como en la mayor parte de los conflictos político-religiosos, éste tiene profundas raíces históricas. La política de Irlanda del Norte está dominada por la cuestión: “unión o separación”. Incluso antes del período violento, este conflicto político estaba

66 Agradecemos las valiosas contribuciones a nuestro diálogo en 2002, del Reverendo Timothy Barlett (St Mary University College, Belfast) que ha presentado un estudio titulado “La Iglesia como instrumento del Reino de Dios en Irlanda del Norte: una perspectiva católica”, y del Doctor David Stevens (Secretario general del Consejo de las Iglesias irlandesas y Secretario de la Reunión intereclesial irlandesa) que ha presentado un estudio titulado “La Iglesia como comunidad de testimonio común del Reino de Dios”.

67 La isla de Irlanda comprende 32 condados: la República (Eire) comprende veintiséis condados gobernados por Dublín, Irlanda del Norte comprende seis que forman parte del Reino Unido desde 1921.

clasificado, según categorías religiosas específicas, como el conflicto entre una mayoría protestante en el poder, fiel a la unión con Gran Bretaña, y una minoría católica social y políticamente marginada, que cree firmemente en una Irlanda unida.

103. Antes del aumento de la violencia en los últimos años de la década de los sesenta, las Iglesias protestante y católica permanecían poco críticas con respecto a estas alianzas político-religiosas. Hasta comienzo de los años setenta, no había diálogo oficial entre las tradiciones reformadas y la Iglesia católica; sus relaciones eran en el mejor de los casos las de una coexistencia cortés, en el peor de franca sospecha y hostilidad.

104. Para los protestantes la Iglesia católica y lo que era considerado como una influencia excesiva sobre los mecanismos y las instituciones del Estado en la República de Irlanda, eran una fuente de fuertes temores y sospecha⁶⁸. El modelo eclesiológico retomado varias veces en las encíclicas papales, por ejemplo en *Mystici corporis* y *Humani generis*, era el de la Iglesia como sociedad perfecta⁶⁹. Las estructuras e instituciones eclesiales eran vistas como la irrupción del Reino de Dios en la historia. En este contexto, la Iglesia era el Reino. Reflejando un poco esta mentalidad, los racionalistas del Norte, tras la división de 1921, mantuvieron las distancias frente al Estado protestante y se convirtieron en “una sociedad dentro de la sociedad”⁷⁰. La Iglesia católica se convirtió en la institu-

68 Una organización interconfesional hará esta observación: “una parte importante de la identidad irlandesa (en la República) era el catolicismo. El modelo y el modo de ser de la Iglesia católica en Irlanda durante los ciento cincuenta años que pasaron entre la emancipación católica y la visita del Papa en 1979 se situaban en la idea de una sociedad católica alternativa a la sociedad británica colonial (y protestante) alienante”. GRUPO FE Y POLÍTICA, *Transitions* (Belfast 2000) 7.

69 *Mystici corporis*, promulgada por el Papa Pío XII en 1943: “(...) el divino Redentor lha querido[lo] que el agrupamiento de los hombres fundado por él fuera una sociedad perfecta en su género y provista de todos los elementos jurídicos y sociales (...). El Padre eterno ha querido que fuera el reino de su Hijo bienamado (Col 1,13). Este tema reaparece de nuevo en *Humani generis* (1950).

70 GRUPO FE Y POLÍTICA, *Superiority as a Cause of Conflict* (Belfast 1999) 18.

ción clave de integración de la comunidad; existía un vínculo inextricable entre catolicismo, cultura y nacionalismo político irlandés.

105. Por parte católica, la Orden de Orange era percibida como una importante fuerza unificadora entre los elementos, por otra parte dispares, del protestantismo y del unionismo. Motivada por el juramento de “oponerse vigorosamente a los errores fatales de Roma” y de “sostener un Estado protestante para un pueblo protestante”, fomentaba las relaciones entre Unionismo y Orangismo⁷¹. En el corazón de este alineamiento entre Unionismo y Orangismo, había una eclesiología del Reino, a menudo no expresada. La Orden de Orange era considerada como la manifestación política exterior y la celebración del Reino de Dios en lo que, para numerosos protestantes era la tierra elegida de Irlanda del Norte.

106. Como consecuencia, hasta el diálogo ecuménico oficial de los años setenta entre las Iglesias, las dos comunidades, en Irlanda del Norte, llevaban vidas en gran parte autónomas y políticamente separadas. Desde un punto de vista crítico, lo que sostenía esta experiencia en términos religiosos era la existencia de dos eclesiologías que se excluían mutuamente, en las que la proximidad entre el Reino de Dios y las estructuras visibles de la vida eclesial se suponía que las convertía más o menos directamente, en entidades eclesiales políticas independientes y que se excluían mutuamente.

107. En el Evangelio de Juan, como hemos visto ya (Capítulo I, § 41), “la misión de Jesús es traer la paz. El mensaje de Cristo resucitado es la paz” (Jn 14,27; 16,33; 20,19). Entonces, ¿cómo podían las Iglesias llegar a ser auténticos instrumentos del Reino de Dios? ¿Qué debían hacer para convertirse en instrumentos de paz? ¿Cómo podían ayudar a sus respectivas comunidades a llegar, a través de ideologías de conflicto que se excluyen recíprocamente, a una estructura de intereses y de interdependencia colectivos?

108. En la perspectiva católica, los gérmenes de este cambio se encontraron en el *aggiornamento* eclesiológico del Concilio Vaticano II. Una tendencia precedente orien-

71 JOSEPH RUANE Y JENNIFER TODD, *The Dynamics of Conflict in Northern Ireland: Power Conflict and Emancipation* (Cambridge 1966), 121. 180.

tada hacia una autocomprensión insular de la Iglesia ha sido reemplazada por un profundo sentimiento de la relación de la Iglesia con el mundo. Al mismo tiempo, el acento puesto en la Iglesia como “*sacramento de... la unidad de todo el género humano*” (LG, 1) imprimió un nuevo impulso a la búsqueda de la unidad de los cristianos, así como de un diálogo constructivo con las otras religiones mundiales. Las implicaciones del *Decreto sobre el ecumenismo (Unitatis Redintegratio)* para la Iglesia católica en Irlanda del Norte fueron inmensas.

109. El nuevo impulso ecuménico y el nuevo compromiso social eran a la vez oportunos y providenciales. Desde 1969, había tenido lugar entre las comunidades una fuerte intensificación de la tensión y de la violencia. En el mismo año, el nacimiento del grupo de trabajo formado por los cuatro principales responsables de Iglesia es considerado como el primer signo de una cooperación oficial entre católicos y protestantes⁷². Cuando los problemas se intensificaron, este grupo se convirtió en un testigo vital de tolerancia y de respeto entre las comunidades en una situación por otra parte desesperada. En mayo de 1970, la acción de los cuatro líderes de Iglesia condujo al establecimiento del Grupo mixto irlandés entre el Consejo de las Iglesias y los católicos⁷³. Miembros de Iglesia, muchas veces con un alto riesgo personal, buscaron dar una expresión visible a su convicción de que no servía al Reino de Dios mediante conflictos y violencia entre las comunidades. En marzo de 1972, la Conferencia Episcopal Irlandesa invitó a los representantes de las Iglesias protestantes en Irlanda a una reunión mixta en la que habría sido posible examinar toda la cuestión del ecumenismo. El Consejo irlandés de Iglesias respondió acogiendo calurosamente la invitación de los obispos católicos como “*una de las iniciativas más progresistas llevadas a cabo en Irlanda*”. A su vez, esta iniciativa dio lugar a la primera reunión de Ballymascanlon en 1973, convertida más adelante en la Reunión eclesial, que sigue manteniéndose hasta hoy⁷⁴.

72 IAN ELLIS, *Vision and Reality: A Survey of Twentieth Century Inter-Church Relations* (Belfast 1992).

73 CONSEJO DE IGLESIAS IRLANDÉS, *Informe anual. Mayo 1971*, 6-8.

74 REUNIÓN INTERECLESIAL IRLANDESA, *Backgroud and Developpement* (Belfast 1998).

110. Dos proyectos, entre los que han tenido más influencia, nacidos de este vigoroso ecumenismo nuevo, han sido el establecimiento de la *Campaña de Navidad para la paz* en 1974, y después la creación del grupo de trabajo intereclesial sobre *La violencia en Irlanda*, que ha presentado un informe en 1976⁷⁵. Este testimonio cristiano común dio una voz profética a la posibilidad de instaurar el respeto, la tolerancia, la amistad e incluso el perdón más allá del foso político, religioso y cultural existente. Mientras los líderes políticos permanecían acampados en posiciones tradicionales, los responsables de las Iglesias se esforzaban por establecer puentes entre las comunidades locales⁷⁶.

111. A fin de cuentas, el impacto de estos esfuerzos sobre los acontecimientos que siguieron en Irlanda del Norte es inestimable. Las espinosas cuestiones del movimiento eran debatidas francamente y a menudo dolorosamente, pero lo era, no obstante, en el marco de los límites moderados del respeto y el perdón cristianos. De la visión profética, de la previsión y la perseverancia de estas diversas actividades basadas en la Iglesia dan testimonio el gran número de conceptos y valores establecidos a través de su reflexión que iban a emerger veinte años más tarde, si bien en términos más seculares y políticos, en los *Acuerdos de Belfast*⁷⁷. Un ejemplo particularmente llamativo a este propósito se encuentra en los principios propuestos por el Grupo de trabajo intereclesial sobre la *Violencia en Irlanda*, a saber que:

75 GRUPO CCI-CR, *Violence in Ireland: A Report to the Churches* (Dublín 1976).

76 Un gran número de marchas, de reuniones, y de movimientos aparecieron en esta época y deben su origen, directa o indirectamente a la inspiración y el sostén de la Iglesia. Entre ellos, la Escuela irlandesa de ecumenismo, la Comunidad Corymeela, la Comunidad Piedra Angular, la Fraternidad Columbanus, la Fraternidad Clonard-Zitzroy, la Fraternidad de Asís, PACE, Pueblo Unido, el *Servite Priory*, el Grupo Fe y Política, el Grupo Iniciativa de las iglesias, Youthlink y toda una serie de proyectos de vacaciones comunes para niños, por nombrar sólo algunos.

77 Los Acuerdos concluidos entre los partidos políticos de Irlanda del Norte y los Gobiernos británico e irlandés el Viernes Santo, en abril de 1998, y sobre los que se han basado los actuales procesos y la administración de Irlanda del Norte. Oficialmente nombrados los *Acuerdos*, son más popularmente conocidos como los "Acuerdos del Viernes Santo", o "Acuerdos de Belfast".

- las Iglesias y sus miembros actúan en toda justicia entre ellas y unas con respecto a las otras;
- las Iglesias vienen en ayuda de las víctimas de la injusticia y animan a sus miembros a emprender toda acción legítima para eliminar la injusticia⁷⁸;
- las Iglesias no deben dudar en orientar directamente a la opinión pública sobre cuestiones de justicia, y tomar posiciones juntas a favor de toda propuesta política que combata claramente la injusticia;
- las Iglesias deberían promover y sostener la reconciliación;
- las Iglesias deberían animar a todos los responsables políticos a pensar que su tarea es llegar a un acuerdo justo con sus oponentes más que obtener una victoria sobre ellos, y que con este objetivo deberían estar abiertos a toda propuesta de solución razonable.

En la época, estas propuestas eran bastante excepcionales por los valores que expresaban y sus implicaciones prácticas. Desde un punto de vista político, eran proféticas.

112. En el plano de la isla entera, la Conferencia de obispos irlandeses creó una serie de Comisiones episcopales, en particular la *Comisión irlandesa para la justicia y la paz*, la *Comisión para la asistencia social* y la *Comisión irlandesa para los prisioneros de ultramar*. Estas Comisiones se han convertido en valiosos recursos de ayuda pastoral concreta. La Comisión irlandesa para la justicia y la paz, por ejemplo,

78 En términos prácticos, esto implica que los miembros de Iglesia deben estar mejor instruidos sobre las implicaciones sociales y políticas del Evangelio, que la causa de la no-violencia sea abrazada como la más importante de las causas que apelan al sostén de los cristianos irlandeses y que “las Iglesias recuerden a sus miembros que tienen una obligación moral *prima facies* de sostener a las autoridades actualmente constituidas en Irlanda contra todas las fuerzas paramilitares, y de hacerlo sin juzgar de ningún modo prematuramente los desarrollos políticos y constitucionales a largo plazo”. Se ha observado que “la protesta contra la injusticia es habitualmente más eficaz cuando las Iglesias consiguen actuar de común acuerdo, dando muestras de compasión recíproca”, Grupo ICC-CR, *Violence in Ireland*, 68.

ha jugado un papel importante de mediación durante las huelgas de hambre de 1981; proporcionó un análisis detallado del desequilibrio religioso en las filas del Servicio civil de Irlanda del Norte y en otros sectores del empleo (que condujo indirectamente a la creación de la Agencia de colocación equitativa) y creó con el Consejo de Iglesias irlandés un Proyecto mixto de educación para la paz.

113. Los obispos católicos pidieron también ellos a la comunidad política que se ocupara de las desigualdades sociales y económicas del momento. Representantes eclesiales comenzaron a reunirse con ministros de Estado británicos y funcionarios locales, con los que podían abordar los problemas abierta y francamente⁷⁹.

114. Una de las características principales del liderazgo eclesial procede de su ministerio junto a las familias de las víctimas. Las exequias públicas eran una ocasión propicia para el clero católico y protestante de proclamar los valores cristianos ante la mayor audiencia posible. Difundidas sin reservas por los medios de comunicación, estas exequias comportaban a menudo valerosos llamamientos de las familias de las víctimas: por un nuevo espíritu de perdón, el rechazo de la violencia, el respeto de la diversidad religiosa y la necesidad de una marcha hacia adelante caracterizada por esos valores. Sin ninguna duda, estos llamamientos han influido en el impulso y la orientación de la subsiguiente búsqueda de una solución política⁸⁰.

79 El tema general de estas conversaciones está mejor resumido en este extracto de una exposición del Cardenal Daly, en noviembre de 1984: "En Irlanda del Norte, el alejamiento de los nacionalistas de las instituciones políticas y civiles [...] sólo puede reducirse y eventualmente eliminarse si el proceso político se muestra capaz de aportar los cambios institucionales que darían una expresión eficaz a la identidad nacionalista, y conceder a ésta la legitimidad constitucional a la que tiene derecho". CAHAL B. DALY, *Communities Without Consensus: The Northern Tragedy* (Dublin 1984) 7.

80 Como ha hecho notar el Grupo intereclesial Fe y Política, "una de las principales razones por las que la violencia no ha sido mayor en los treinta últimos años, es el modo en que buen número de personas han elegido constantemente interrumpir el ciclo de venganzas invocando y practicando el rechazo de las represalias y el perdón. El perdón es un aspecto central del mensaje cristiano. Entró de modo significativo en

115. Reconciliación significa ir más allá de lo justo y lo injusto de este conflicto, romper el círculo vicioso de la violencia reactiva para crear nuevas relaciones duraderas. Era necesario conceder un reconocimiento pleno constitutivo y una expresión política institucional adecuada a las dos identidades a todos los niveles de toma de decisión, de modo idéntico a los protestantes y a los católicos. “El problema de Irlanda del norte es encontrar formas de participación para las dos tradiciones, y no modos de suprimir una a la otra, ni de someter una a la otra. El problema es permitir a dos lealtades igualmente válidas, que tienen cada una un derecho histórico y moral tan válido, ser una parte integrante de Irlanda del Norte. Reconocer dos lealtades en el Ulster, dos identidades del Ulster, es una condición previa indispensable a toda solución en el complejo problema de Irlanda del Norte”⁸¹.

116. En el prefacio, los *Acuerdos de Belfast* confían a todos los participantes la tarea de “lograr la reconciliación, la tolerancia y la confianza mutua, así como la protección y la defensa de los derechos de todos, el diálogo, la igualdad y el respeto mutuo como base de las relaciones”. El fin de un gobierno de la mayoría que tiene poco en cuenta a la minoría, el principio de consenso de toda la comunidad, el retorno a la descentralización, la creación de una Comisión de los Derechos del hombre, la propuesta a favor de una Declaración de derechos, la interdependencia de las instituciones Norte-Sur, Este-Oeste, la revisión del sistema de control policial y de justicia criminal, la nueva Comisión para la igualdad, la nueva Comisión para las víctimas, el reconocimiento de la diversidad lingüística, el compromiso a favor del empleo exclusivo de medios pacíficos y democráticos para resolver el conflicto irlandés, todos estos puntos estaban a la vez implícitos y explícitos en los comentarios y los escritos de un gran número de personas y de grupos intereclesiales durante el período que llevó a los *Acuerdos de Belfast*. Un compromiso semejante es aún hoy necesario allí donde las tensiones y el conflicto comunitario podrían volver a aflorar.

la vida irlandesa y su práctica, en particular por parte de numerosas víctimas y sus familias, ha tenido efectos sociales y políticos”. GRUPO FE Y POLÍTICA, *Remembrance and Forgetting: Building a Future in Northern Ireland* (Belfast 1996) 5.

⁸¹ Cf. CABAL B. DALY, *The price of Peace* (Belfast 1991) 3-5.

117. Está fuera de duda que los factores religiosos, como los conflictos doctrinales no resueltos del siglo XVI, han jugado un importante papel en la identidad política y cultural de las dos partes en conflicto. Tanto para un gran número de creyentes como de no creyentes, la contienda político-religiosa entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte durante la segunda mitad del siglo XX no era simplemente un testimonio contrario al cristianismo; era una afrenta al Evangelio de Cristo. Cuatro siglos después de la división de la Iglesia occidental, los efectos destructores de la desunión se sienten aún hoy en formas realmente atroces.

118. ¿Qué se esperaba entonces de las Iglesias de Irlanda del Norte frente a esta situación? Tras los hechos descritos, es innegable que las Iglesias católica y protestante han recorrido un largo camino juntos y han buscado vivir los valores del Reino de Dios en una situación realmente difícil. Pero ¿qué es lo que ha facilitado este nuevo objetivo común?

119. En lo que concierne a la Iglesia católica, no se podría subestimar el acontecimiento liberador que constituyó el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II (1962-65). Bajo la influencia de movimientos de estudios bíblicos, que ha renovado la exégesis y la enseñanza en el catolicismo contemporáneo, la Iglesia ha buscado presentar sus ideales evangélicos con un vigor nuevo. A través del trabajo del Concilio, la Iglesia ha tomado conciencia, una vez más, de la posibilidad de presentar estos ideales en términos espirituales eficaces. El resultado ha sido evidentemente una eclesiología renovada que ha abierto la vía a nuevos desarrollos en cada Iglesia local a través del mundo, incluida la Iglesia de Irlanda del Norte. La visión un poco “replegada sobre sí misma” que la Iglesia tenía de sí hasta entonces dio paso a un profundo sentimiento de la relación de la Iglesia con el mundo. Los católicos han sido oficialmente animados a desarrollar relaciones amistosas con sus vecinos protestantes.

120. Es importante no olvidar el impacto de la *metanonia* de la Iglesia católica sobre la comunidad protestante misma. Está claro que un cambio en una parte del cuerpo es potencialmente capaz de afectar a la totalidad. Muchos se habrían sorprendido y quizá desconfiarían ante este repentino cambio de centro de interés. No obstante, vastos sectores de la Iglesia protestante han acogido bien las oportunidades que podían

resultar de una nueva era en las relaciones intereclesiales. El impacto potencial final de estos esfuerzos ecuménicos sigue siendo imprevisible.

121. Como siempre, un nuevo compromiso con relación a los mandatos de justicia y paz del Reino estaba evidentemente lejos de ser fácil para las personas implicadas. Exigía un testimonio cristiano imperioso, frente a un mal terrible y aterrador. Al abrazar los valores del Reino, muchos han conocido personalmente la violenta resistencia que Cristo mismo ha soportado cuando proclamaba el Reino de Dios. Ha habido mártires por las dos partes. ¿Dónde encuentra, pues, su fuerza un testimonio tan heroico? Para católicos y protestantes, lo que queda es la primacía de la gracia en la ferviente celebración de la Palabra y los sacramentos. En la liturgia, la Iglesia sigue en contacto con el Señor resucitado y este contacto la incita a permanecer fiel, aunque esto comporte el testimonio supremo del don de la vida por los valores del Reino de Cristo.

122. ¿Hacia dónde se encaminan actualmente las gentes de Irlanda del Norte? Está claro que las Iglesias tienen ahora la responsabilidad de seguir caminando juntas con el fin de dar testimonio juntas de los valores eternos del Reino de Dios, aunque este testimonio siga chocando con el impenetrable misterio del mal.

Conclusión

123. Los tres relatos que acaban de presentarse, que ilustran los esfuerzos por promover los valores del Reino, implican una miríada de factores vinculados a cada uno de los contextos específicos y únicos. Suscitan importantes cuestiones para reformados y católicos en sus esfuerzos con vistas a profundizar y extender las posibilidades de testimonio común de manera coherente. ¿Cómo podemos discernir juntos, en situaciones diferentes, la voluntad de Dios en el servicio del Reino? Esta cuestión de discernimiento es lo que examinaremos juntos en el Capítulo III.

III. DISCERNIR LA VOLUNTAD DE DIOS EN EL SERVICIO DEL REINO

124. La cosecha de enseñanzas bíblicas y tradicionales sobre el Reino de Dios y los relatos de testimonios comunes de nuestras comunidades en Canadá, en Sudáfrica y en Irlanda del Norte, presentados en los dos capítulos precedentes, muestran cómo nuestra identidad de comunidades cristianas está arraigada en la aceptación del mensaje de Dios y en los esfuerzos por vivir este mensaje en las circunstancias de nuestro tiempo. La asociación entre estos capítulos es importante para nuestro informe, en la medida en que destaca la correlación entre Evangelio escuchado y Evangelio vivido, iluminando cada uno al otro. Como tales, conducen directamente a este tercer capítulo que examinará actualmente cómo nuestras comuniones discernen la voluntad de Dios para el servicio del Reino en las situaciones actuales en todo el mundo.

1. El discernimiento y el Espíritu Santo

125. Se puede describir el discernimiento como el proceso de escucha del Espíritu Santo para descubrir la presencia de Dios, los signos de la actividad de Dios en la historia de la humanidad y la voluntad o la apelación a Dios en una situación dada. Desvela la presencia del Reino de Dios, que san Pablo describe sucintamente en términos de “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14,17). Allí donde estas cualidades están ausentes, o incluso son violadas, los discípulos de Cristo están llamados a trabajar por un cambio, en obediencia a su mandamiento: “Buscad primero el reino” (Mt 14,33). El “discernimiento de los espíritus” es uno de los dones concedidos por el Espíritu Santo para el bien común (1Cor 12,10); permite a la comunidad cristiana promover los valores del Evangelio que surgen de las palabras y de las acciones de Jesús. Da nuevas ideas sobre el acontecimiento Cristo y nuevas perspectivas a la comunidad en general, invitándola a encontrar a Dios de nuevo y a profesar nuevamente su fe.

126. El Evangelio de Juan, en los últimos pasajes de la Cena relativos al Paráclito, aclara el papel del Espíritu en el proceso de discernimiento. Jesús ha prometido a sus discípulos: “Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad a quien el

mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce, pero vosotros lo conocéis porque mora con vosotros y en vosotros está” (Jn 14,16-17). Como sugiere este pasaje, el Espíritu propone una visión de las cosas diferente de la ofrecida por el mundo. Además, hay continuidad entre lo que Jesús ha enseñado y lo que se aprenderá por el Espíritu: “Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho” (Jn 14,25-26). O además: “Mucho tengo todavía que deciros pero aún no podéis con ello; cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa, pues no hablará por su cuenta sino que hablará lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir” (Jn 16,12-13). A la luz de estos textos, el discernimiento puede ser visto como un proceso de memoria, en el que el sentido profético de la historia de la salvación ilumina el presente y se aplica a él, proclamando sus implicaciones para el futuro. Se esfuerza por comprender y comunicar la verdad de la buena nueva, el poder liberador de Dios en un contexto dado.

127. El Espíritu que guía a los cristianos en el proceso de discernimiento está igualmente activo en la realización del Reino de Dios en el mundo. Como afirmó el primer diálogo reformado-católico: “Es por el Espíritu por quien Cristo actúa en la creación y en su redención. En cuanto presencia en el mundo del Señor resucitado, el Espíritu afirma y manifiesta la resurrección y realiza la nueva creación. Cristo que es el Señor de todas las cosas y que actúa en la creación remite a Dios Padre que, en el Espíritu conduce y guía la historia...”⁸². Uno de los signos de la presencia del Señor en la historia se puede encontrar “en estos movimientos del espíritu humano que, con o sin ayuda de la Iglesia, realizan los fines de su Reino”⁸³.

128. Algunos podrían tener la tentación de oponer la promesa del Reino hecha por Cristo, por una parte, y la vida de la Iglesia, por otra. Pero el Libro de los Hechos milita contra esta visión, recordando cómo el Espíritu Santo conduce a la Iglesia a través de luchas y sufrimientos al discernimiento y a la aceptación de la voluntad de Dios. Este discernimiento

82 *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, n. 45.

83 *Ibid.*, n. 48.

puede igualmente ser de naturaleza doctrinal. Pablo pone el acento en la doctrina de la salvación por la gracia a través de la fe, afirmando que los gentiles convertidos no debían de ningún modo observar las prescripciones de la ley ceremonial (cf. Gal 1,6-10). Juan hace notar hasta qué punto la doctrina relativa a la humanidad de Jesús es determinante para el discernimiento de la comunidad: “Podréis conocer en esto el espíritu de Dios; todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios” (1Jn 4,2). El Espíritu aporta una novedad de vida en Cristo a la persona bautizada, permitiendo al creyente discernir la voluntad de Dios: “y no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rm 12,2). El Espíritu construye la Iglesia confiriéndole diferentes dones (*charismata*) para el bien del cuerpo entero. El Reino toca así a la Iglesia y hace su presencia tangible. Además, el Espíritu Santo nos anima a aceptar la adopción, la libertad y la renovación de vida de los que, por Cristo, son “hijos de Dios” (cf. Rm 8,9-17).

129. Discernimiento significa igualmente leer los signos de los tiempos (cf. Mt 16,39). Como ha mostrado nuestro examen del discernimiento de nuestras comunidades en Canadá, Sudáfrica e Irlanda del Norte, un gran número de factores pueden jugar un papel en las diversas situaciones sociales en las que los cristianos están llamados a dar testimonio del Evangelio. A veces, factores políticos, económicos, raciales y otros pueden quedar camuflados bajo el ropaje de la religión o “justificados” apelando a la Escritura o a la tradición. No es siempre fácil descubrir la verdadera naturaleza de algunas situaciones, ni sus causas o sus soluciones. Un peligro particular es el de la inatención selectiva, como por ejemplo, descuidando la evidencia de una injusticia porque tal evidencia exigiría de los discípulos de Cristo abandonar un confortable consentimiento al statu quo y emprender la difícil tarea de intentar aportar un cambio necesario. La búsqueda y el diálogo indispensables para el discernimiento exigen un esfuerzo y pueden representar un proceso difícil. Al mismo tiempo, el testimonio de figuras ejemplares del pasado y del presente nos sirve de guía indicando de modo profético el camino dónde Dios llama a la Iglesia.

2. Fuentes de discernimiento

130. La Palabra de Dios es la fuente principal por la que el Espíritu Santo guía el discernimiento de la Iglesia. Nuestro grupo de diálogo ha recibido el testimonio del modo en que las comunidades en Sudáfrica, mediante una reflexión común permanente sobre las Escrituras, han podido identificar las situaciones de la vida cotidiana que contradecían al Reino de Dios y han sido animadas a actuar para cambiar estas situaciones. Vivir con la Palabra de Dios es una condición necesaria del discernimiento. Uno de nuestros Informes precedentes afirmaba: “La Palabra de Dios en la historia ha asumido una triple forma. En primer lugar, es el Verbo el que se hizo carne: Jesucristo, encarnado, crucificado y resucitado. En segundo lugar, es la Palabra, tal como es expresada en la historia de Dios con su pueblo y que ha sido transmitida en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento como testimonio dado a Jesucristo. En tercer lugar, es la Palabra tal como es escuchada y proclamada en la predicación, el testimonio y la acción de la Iglesia. La tercera forma depende de la segunda y está vinculada a ella, y a través de ésta tiene acceso a la primera, el Verbo encarnado en Jesucristo”⁸⁴. Nuestras dos comunidades afirman la autoridad suprema de la Palabra de Dios en el discernimiento de la voluntad de Dios para la Iglesia. Pero los caminos por los que afirmamos tener acceso a esta Palabra pueden ser muy diferentes.

131. En la fase actual del diálogo reformado-católico, hemos pretendido intencionalmente ponernos a la escucha de las voces cristianas del pasado, sobre todo del período patrístico, que son para nosotros una herencia común pues datan de antes de nuestras divisiones. En la medida en que esta herencia trataba de las implicaciones morales de la condición de discípulo, se puede decir que nosotros compartimos una herencia moral común de interpretación de la Palabra de Dios con relación a la actitud y el comportamiento de los cristianos en la sociedad. Incluso tras la división, reformados y católicos han contribuido, aunque de manera diferente, a ser profundamente conscientes de su deber moral de servidores del Reino de Dios en la sociedad. Nuestras tradiciones han aprendido mucho de las luchas sociales seculares por

84 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 48.

los cambios sociales en Europa y América del Norte del siglo XIX. Nuestras dos comunidades admiten también que esta historia no es únicamente una historia de éxitos, sino que incluye sombras de fracasos. Esta historia de una reflexión sobre los imperativos morales del Reino de Dios y sobre los éxitos o fracasos en la promoción de sus valores, sobre todo en el campo de la justicia social, puede hoy contribuir al discernimiento. Además, es importante reconocer que los desarrollos culturales, a veces sin un vínculo directo con las tradiciones de reflexiones y de acciones morales cristianas, pueden ser decisivos para el modo de abordar los problemas de nuestros días. Por ejemplo, el desarrollo de una conciencia de los derechos del hombre debe tanto al progreso filosófico, cultura y político como a las intuiciones que brotan de una reflexión explícita sobre el Evangelio.

132. Entre los indicadores esenciales que permiten discernir la voluntad de Dios por el testimonio de la Iglesia en la sociedad, está la voz de los pobres. La convicción de que los pobres no deben ser olvidados puede extraerse de las propias palabras y acciones de Jesús. En la descripción del juicio final de Mateo, Jesús se identifica con los necesitados (Mt 25, 31-46; el modo de ocuparse de los que tienen hambre, los que tienen sed, los que están desnudos y sin techo, constituye el criterio para entrar en el reino de los cielos. Jesús tenía la preocupación del bien de la humanidad en esta vida y no sólo de su realización prometida al final de los tiempos. Esto refleja la preocupación ya expresada en el Éxodo. Dios habla a Moisés desde la zarza en llamas: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel” (Ex 3,7-8). Si el Reino de Dios pertenece a los pobres (cf. Lc 6,20), nosotros debemos preguntarnos cómo la voz de los que son pobres, privados de todo y víctimas de discriminaciones, es efectivamente oída y de modo determinante en nuestras comunidades, para guiarnos en nuestra interpretación del modo en que Dios nos llama a servir al Reino hoy.

133. El discernimiento se hace tomando conciencia de que el Reino de Dios, aunque está presente en la vida y el tes-

testimonio de la Iglesia, no lo está de modo “exhaustivo”. La Iglesia como anticipo del Reino de Dios, está llamada a ofrecer un contra-testimonio al instinto de posesión y a la xenofobia egocéntrica que pueden caracterizar las culturas de hoy. Los cristianos reconocen que el universo entero pertenece a Dios, y pueden ver signos del Reino de Dios en otras personas –signos de que el Espíritu Santo actúa en ellos–. El primer relato de la creación califica varias veces de “buenos” los diferentes seres formados por Dios al principio. Esta evaluación podría igualmente aplicarse a una gran parte de la variedad de culturas y tradiciones humanas. El respeto de los otros comporta el respeto de todo lo que es bueno y auténtico en sus culturas y sus religiones, lo que nosotros reconocemos cuando vemos que son conformes al Reino. La Iglesia da testimonio ante los fieles de otras religiones por la cualidad de su propia vida y de su fidelidad. Al mismo tiempo, obedeciendo a Cristo y por amor al prójimo, los discípulos no dudan en compartir explícitamente su fe en Jesucristo como Señor, según las posibilidades ofrecidas por las condiciones de tiempo y lugar. Los cristianos reformados y católicos han sabido no sólo trabajar juntos de manera continua para promover objetivos de justicia y de paz, sino que también han colaborado con personas de otras religiones en el objetivo de transformar sus sociedades según convicciones comunes. Vemos valores del Reino en la vida y la actividad de los fieles de otras religiones y podemos aprender de ellos y colaborar con ellos para lograr objetivos comunes.

3. *Diferencias entre reformados y católicos en la utilización de las fuentes*

134. Nuestra utilización de las fuentes mencionadas antes –la Palabra de Dios y su expresión inspirada por la Escritura, por la herencia legada por la tradición, por la voz de los pobres y por el testimonio de personas de buena voluntad no cristianas– se remite a nuestras distintivas comprensiones de lo que puede servir de fuentes auténticas al discernimiento de la voluntad de Dios, y es guiada por estas comprensiones.

135. La tradición reformada es bien conocida por su insistencia en el hecho de que en último análisis, sólo la

Escritura leída y comprendida en tiempos y lugares específicos por personas y asambleas eclesiales marcadas por estos tiempos y lugares, puede ser la autoridad última en el proceso comunitario de discernimiento. Esto no quiere decir que la Escritura es la única autoridad, sino que es la autoridad suprema. El modelo de discernimiento resulta normalmente del diálogo entre Escritura y vida. Nuevas intuiciones pueden emerger cuando la Escritura es leída con una mirada nueva, o cuando surgen contradicciones entre ciertas condiciones de vida, por una parte, y la interpretación recibida de la Escritura por otra. Este discernimiento es enriquecido, además, por el testimonio de otras tradiciones dentro de la fe cristiana y más allá. El hecho de que sólo la Escritura tiene la autoridad de Jesucristo en la Iglesia significa que las otras autoridades del pasado –los credos y las decisiones conciliares de la Iglesia “indivisa” y las convicciones escritas de los que se han declarado “Padres” así como las preeminentes confesiones de las propias Iglesias reformadas– no pueden ser consideradas más que a título de “normas subordinadas”. El grado de su autoridad es el de su conformidad con la Sagrada Escritura. Los fieles reformados ven en esta aproximación la forma correcta de dar a la Palabra de Dios el lugar que le corresponde.

136. Los reformados pueden emprender nuevas interpretaciones y expresiones de la fe cristiana, a condición de que estas nuevas afirmaciones sean conformes al mensaje de la Escritura e interpretadas colectivamente en diálogo con la tradición reformada. Esta posición reformada muestra una clara conciencia de la presencia del Espíritu Santo. En la comprensión reformada, las asambleas de Iglesia juegan un papel determinante en el discernimiento, pero los cristianos reformados saben que todas las declaraciones eclesiales están sujetas a revisión y que todas las instituciones están sujetas a reforma por el hecho de que están permanentemente guiadas por el Espíritu Santo a lo largo de toda su historia. Es precisamente la razón por la que todos los creyentes, ya sean profetas, sacerdotes o reyes (servidores) están llamados a progresar en su propia fe y a saber discernir y juzgar por ellos mismos en todas las cuestiones espirituales. Finalmente, estas son las razones profundas del sistema conciliar de gobierno eclesial, ampliamente extendido entre las Iglesias reformadas.

137. Los católicos consideran la Escritura como “la autoridad suprema en materia de fe”⁸⁵. Es la Palabra de Dios escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición “transmite en su integridad” esta Palabra y es pues indispensable para su interpretación⁸⁶. Estas convicciones tienen sus raíces en una profunda apreciación del hecho de que el texto, el reconocimiento y la interpretación de las Escrituras inspiradas por Dios, están íntimamente vinculadas a la vida de la comunidad de los discípulos. Como consecuencia, al interpretar la Palabra de Dios, los católicos se refieren, por principio, a la Tradición y al discernimiento de la Iglesia, sobre todo porque éste es expresado en doctrinas oficiales. La autoridad de la Tradición brota del hecho de que es guiada por el Espíritu Santo que Jesús ha prometido que enviaría con el fin de conducir a su comunidad a la verdad plena (cf. Jn 15,13). La liturgia ofrece un lugar privilegiado en el que la Palabra es contemplada y celebrada en el culto y los sacramentos. Así, la “regla de culto” (*lex orandi*) es igualmente una muy importante “regla de fe” (*lex credendi*).

138. El discernimiento de la Palabra y su aplicación a las circunstancias de vida tienen lugar igualmente en pequeños grupos que se reúnen para estudiar las Escrituras, y en la meditación personal de los que reflexionan en su corazón en las riquezas de la Palabra, siguiendo el ejemplo de María, madre de Jesús. Conscientes del hecho de que la Escritura no es un asunto de invención puramente humana (cf. 2Pe 1,20) y que Jesús mismo ha criticado el modo en que algunos de sus contemporáneos “anulaban la Palabra de Dios” (Mc 7,8,13), los católicos creen que la Iglesia tiene el deber de “examinar todo” (1Tes 5,21), con el fin de discernir lo que pertenece realmente a la Palabra. El proceso de discernimiento implica a todo el pueblo profético de Dios (laicos y pastores; cf. *Lumen gentium* 12) que, además del don de la fe, está dotado del “sentido de la fe” (*sensus fidei*) que le permite reconocer la Palabra de Dios por lo que ella es, progresar en su conocimiento de ésta y ponerla en práctica en su vida cotidiana. Los teólogos y los exegetas, que en cuanto especialistas se consagran a una exploración cada vez más profunda de la

85 JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, n. 79.

86 CONCILIO VATICANO II, *Dei verbum*, n. 9.

revelación, ofrecen una contribución irremplazable a la tarea permanente de la Iglesia de interpretar la Palabra de Dios.

139. Finalmente, en el proceso de discernimiento, el papel decisivo es el de los obispos cuya unidad en la fe y la caridad está confirmada por su comunión con el sucesor de Pedro, el Obispo de Roma. Los católicos creen que una de las razones por las que Cristo eligió a los apóstoles y les confió a ellos y a sus sucesores la tarea de guiar a la comunidad en su nombre, era dar a la Iglesia una ayuda particular en el proceso de interpretación de la Palabra de Dios. Discerniendo el testimonio que requieren las cuestiones sociales, los católicos apelan a la enseñanza de la Iglesia universal, tal como es reflejada en la doctrina social de los concilios, los obispos y los papas. Finalmente, sobre la base de estos principios morales compartidos por la comunidad a nivel mundial, se puede discernir localmente un programa de acción preciso, mediante una consideración atenta de lo que demanda el Reino de Dios en cada situación particular.

140. Reformados y católicos están de acuerdo en decir que la condición de discípulo de Jesús entraña el discernimiento de la voluntad de Dios en lo que concierne a las cuestiones éticas y el comportamiento moral. Nuestras dos comunidades son conscientes de las complejidades implicadas en el discernimiento moral. La revelación de la Palabra de Dios sigue siendo para nosotros una fuente permanente de inspiración en este campo. Mientras que reconocemos que no se debe esperar encontrar en la Escritura una solución ya preparada para los problemas morales a los que los seres humanos deben hacer frente hoy. Nuestras dos comunidades reconocen la contribución que la razón humana aporta al discernimiento moral y ético, aunque en nuestras comunidades, teólogos y especialistas de ética han juzgado a veces de modos diferentes, incluso opuestos, la comprensión filosófica del bien y del mal, habitualmente llamada “teoría de la ley natural”. Como todos saben, la doctrina católica sostiene que es posible distinguir las buenas y las malas acciones a partir de la ley natural.

141. Nuestras dos comunidades conceden una gran importancia a la exigencia de discernir lo que debe hacerse en cada circunstancia particular. La conciencia interviene cada vez que se trata de la culpabilidad o inocencia subjeti-

vas. Nuestras dos comunidades estarían de acuerdo en que la conciencia, en cuanto comprensión de lo que está bien o mal por un sujeto particular, se forma en el curso del crecimiento a partir de la infancia hasta la edad adulta, y que la Iglesia tiene una importante contribución en proporcionar una formación adecuada de la conciencia de los creyentes a la luz del Evangelio. Dado que el discernimiento moral es cada vez más una causa potencial de división entre las Iglesias, y que este informe ha centrado su atención en el compromiso moral en diversas cuestiones sociales, pensamos que es importante señalar aquí algunos de estos aspectos de discernimiento moral. En el futuro, deberán formar parte del diálogo en curso entre nuestras dos comunidades.

142. En la fase actual del diálogo, nuestra opción de examinar el papel de la Iglesia en relación con el crecimiento del Reino de Dios en la sociedad significaba que nuestros tres relatos de testimonio común trataban sobre todo de ética social. Hemos visto que nuestra preocupación común por la justicia social, en relación con el Reino de Dios como visión alternativa para la humanidad y lugar de los valores evangélicos y de la esperanza humana, hace posible el testimonio común, que es ya una realidad en numerosos lugares del mundo y aunque nosotros no estamos todavía plenamente unidos. El Reino de Dios pide con urgencia nuestro compromiso por la justicia y la paz y nos anima a hablar con una sola voz, como han mostrado nuestras experiencias en Canadá, en Sudáfrica y en Irlanda del Norte.

4. *Diferentes modelos de discernimiento*

143. Como para el discernimiento en general, el discernimiento de las cuestiones cristianas se hace en cada una de nuestras comunidades según modelos y hábitos diferentes. El pensamiento moral católico es a menudo guiado por la doctrina social que se encuentra en las enseñanzas de los concilios, los sínodos, las conferencias episcopales y encíclicas pontificias. En las comunidades reformadas, el camino seguido por los discípulos se apoya en una tradición continua de política de testimonio social y de reflexión ética que guía la acción en los contextos locales y facilita la instrucción mutua. Nuestras comunidades pueden encontrar desafíos,

aclaraciones y estímulos en el discernimiento y el testimonio ético de unos y otros.

144. Nuestros modelos de discernimiento están vinculados, y son guiados por nuestras distintivas eclesiologías y por nuestras comprensiones distintivas de la autoridad y del papel de la experiencia en nuestras tradiciones. Estos modelos animan a las congregaciones reformadas a tomar muy en serio sus contextos locales y a hacer sus propias experiencias en estos contextos. Aunque el acento puesto en el contexto local es importante para determinar el testimonio del Reino a nivel local, un testimonio semejante, sin un discurso y un discernimiento más amplios, podría revelarse como demasiado estrecho, y en su estrechez, deformar el mensaje evangélico. Un ejemplo de esto es el modo en que la Iglesia reformada holandesa en Sudáfrica ha elaborado una suerte de teología local irresponsable con el fin de justificar el apartheid. Esta teología, y la vida de la Iglesia en la que ha influido, necesitaban absolutamente rectificación por parte de la familia de las Iglesias reformadas en general.

145. Sin embargo, la práctica no es siempre clara, en razón precisamente de las cuestiones hermeneúticas que están implicadas en este caso. ¿Cómo se puede demostrar de modo convincente que nuevas afirmaciones son conformes con el claro mensaje de la Escritura? El recurso al principio de la *sola scriptura* puede no tener suficientemente en cuenta el hecho de que nuestra comprensión esta formada por factores culturales y por otros. Por esta razón, numerosos cristianos reformados dudan en apelar inmediatamente a un depósito de la verdad ostensiblemente objetivo, convencidos de que frente a nuevos desafíos en diversos contextos, necesitaremos de nuevo la ayuda del Espíritu Santo.

146. En la Iglesia católica, fenómenos como el movimiento de la Acción Católica a comienzos del siglo XX, o el desarrollo de Comunidades eclesiales de base en los decenios más recientes, han seguido generalmente el método de ver, juzgar y actuar. Primero, la situación interesada era cuidadosamente analizada; a continuación era evaluada a la luz de la Palabra de Dios; finalmente, la comunidad se esforzaba por responder a la llamada de Dios según lo que salía de las dos fases precedentes. Este tipo de discernimiento local tiene lugar bajo la influencia del *sensus fidei*, [...] que los creyentes

reciben del Espíritu Santo, cuyo acompañamiento es necesario para los individuos y para toda la Iglesia en la aplicación de la Palabra de Dios a las situaciones de la vida cotidiana (cf. *Lumen gentium* 12). Su característica sensibilidad a la unidad de toda la Iglesia conduce naturalmente a los católicos a buscar intuiciones y una guía en otras Iglesias locales (diócesis) y organismos de discernimiento y de enseñanza a nivel universal, tales como los concilios, las enseñanzas pontificias o los sínodos de obispos. Un aspecto importante del ministerio del obispo es precisamente el de servir de vínculo entre la comunidad local y la comunidad católica regional, nacional o universal en general. Una cuestión que parece exigir una reflexión ulterior es la de la autoridad de un discernimiento de naturaleza más local para la comunidad en general: ¿qué peso puede tener una decisión de la conferencia episcopal de un país para los católicos de otras naciones? Nuestros relatos de testimonio común sugerían que las enseñanzas de la Iglesia universal han contribuido a nuevos y positivos desarrollos en medios locales, como cuando las enseñanzas del Vaticano II han reforzado la capacidad de numerosos católicos en Irlanda del Norte para ver mejor a los protestantes como sus hermanos y hermanas.

147. Es posible para nuestras dos tradiciones sacar provecho de los puntos fuertes del proceso de discernimiento de unos y otros y enriquecerse así mutuamente. Por ejemplo, podemos ampliar nuestros modelos de discernimiento moral no pensando exclusivamente en las formas propuestas por nuestra propia eclesiología, sino examinando cómo podemos aprender unos de otros y sostenernos mutuamente. Aquellos cuyo pensamiento comienza habitualmente por la norma general que es enseguida aplicada a una situación particular, pueden aprender concediendo más atención al contexto; los que están más especialmente atentos al contexto pueden encontrar ideas nuevas revisando lo que exige en general la condición de discípulo y que se dirige a todas las personas en todos los contextos. Aprendiendo de esta manera unos de otros, no sólo las tensiones entre lo local y lo universal, que surgen a veces en el seno de cada una de nuestras comunidades, podrán reducirse, sino que nos acercaremos más unos a otros, sacando cada uno de nosotros provecho de los puntos fuertes del otro. Así nuestros diferentes modelos de discernimiento podrán comenzar a converger.

5. *El funcionamiento de estos modelos en la colaboración ecuménica*

148. El paralelismo fundamental entre las aproximaciones del discernimiento por parte de nuestras dos comunidades reside en nuestro común deseo de conocer la voluntad de Dios y de responder a la gracia como discípulos de Jesucristo en situaciones específicas. Lo hacemos según costumbres y modelos que son algo diferentes, como hemos intentado explicar antes. Pero el clima creado por el movimiento ecuménico en el curso de los últimos decenios nos ha impulsado a unirnos en este proceso de discernimiento y de defensa del Evangelio. Viviendo unos junto a otros en Canadá, en Sudáfrica y en Irlanda del Norte, reformados y católicos han podido en ocasiones dar testimonio juntos sobre cuestiones de justicia, de paz y de medio ambiente. Una lección significativa de estos relatos de testimonio común es que ilustran cómo cada situación puede ser diferente a otras. La variedad compleja de los factores mezclados en cada contexto, y la respuesta cristiana apropiada que esto exigía, prevenían contra toda generalización superficial relativa a un discernimiento y testimonio comunes que no harían justicia a esta diversidad.

149. En Canadá (véase el Capítulo II), nuestras Iglesias viven en un contexto que les ha permitido una vasta cooperación ecuménica durante un buen número de años. Uno de los ejemplos más notables de esta reciente colaboración ecuménica ha sido el de nuestros esfuerzos conjuntos por sostener las “Primeras Naciones” o las poblaciones aborígenes en su lucha por la justicia. Nuestra historia con relación a las Primeras Naciones no ha estado exenta de un prejuicio que perdía de vista las cualidades reales de estas poblaciones, y ha sido además la ocasión de rivalidades y de ausencia de caridad cristiana entre nuestras dos comunidades. En los últimos decenios, aprendiendo a conocer mejor los valores y las necesidades de las poblaciones de las Primeras Naciones, nuestra aproximación con respecto a ellas ha cambiado. Como el relato ha mostrado, el clima ecuménico nos a ayudado a unirnos para sostener su rechazo de las recomendaciones del “Libro Blanco” de 1969⁸⁷, y a actuar solidariamente con estas poblaciones en un gran número de cuestiones. Pro-

87 Véase el Capítulo II supra.

blemas complejos relativos a las relaciones de las Iglesias con las Primeras Naciones siguen manifestándose. Por ejemplo, más recientemente se han lanzado acusaciones y han tenido lugar persecuciones judiciales en el tema de los pensionados, algunos de los cuales eran gestionados por nuestras dos comunidades. El intento de asimilar la fuerza de las Primeras Naciones a la cultura europea ha conducido efectivamente al debilitamiento en incluso la pérdida de la cultura, de la lengua y de la espiritualidad de numerosos aborígenes. No obstante, aparece claramente que se ha alcanzado un nuevo estadio en el que el testimonio por la igualdad, la justicia y la libertad del Reino de Dios con vistas a las Primeras Naciones puede ser un esfuerzo conjunto.

150. Nuestra consideración de testimonio social cristiano en Sudáfrica (véase Capítulo II) estaba principalmente centrada en la única cuestión del apartheid –la política de segregación racial oficialmente adoptada por el gobierno en 1948- aunque muchos otros problemas estén igualmente vinculados a esta política. En la familia reformada, la justificación teológica del apartheid enunciada por la Iglesia reformada holandesa en Sudáfrica había provocado una lucha interior. Esto condujo finalmente a la *Confesión de Belhar*, adoptada en 1896. El proceso de recepción de esta Confesión muestra la importancia de las confesiones en el modelo reformado de discernimiento. Éstas son contextuales en el sentido de que el contexto exige que una confesión tiene lugar porque la verdad del Evangelio está en juego. Para los cristianos reformados la contextualidad implica que las confesiones están en principio abiertas a revisión y a evaluación, que pueden ser emprendidas por creyentes de otros contextos. Una confesión tiene una vasta autoridad cuando es recibida por muchas otras Iglesias como una expresión del mensaje del Evangelio. Las confesiones definen con autoridad una comunidad cristiana geográficamente circunscrita, pero permanecen abiertas a revisión y a evaluación, que pueden ser emprendidas por creyentes de otros contextos. Una confesión tiene una vasta autoridad cuando es recibida por muchas otras Iglesias como una expresión del mensaje del Evangelio. Las confesiones definen con autoridad una comunidad cristiana geográficamente circunscrita, pero permanecen abiertas a revisión a la luz de nuevos desarrollos y pueden ser revisadas o ampliadas si lo exigen nuevas perspectivas loca-

les sobre el Evangelio. El proceso por el que la *Confesión de Belhar* ha evolucionado y ha sido recibida ilustra el modo en que el discernimiento que concierna a cuestiones que afectan al conjunto de la Iglesia puede hacerse en el marco de la estructura sinodal de la tradición reformada. Ilustra cómo la comunidad mundial no puede quedar al margen cuando una doctrina o una práctica locales están en contradicción con las convicciones y la práctica del resto de la comunión. Además, el sostén de cristianos reformados en todo el mundo ha permitido reforzar la resolución de los que habían sufrido por su testimonio contra el apartheid.

151. El testimonio católico en Sudáfrica, por su parte, ha mostrado cómo esta comunidad ha pasado de una auto-comprensión más bien aislada y minoritaria, a un papel de colaboración ecuménica en la lucha contra el racismo y la injusticia. Este desarrollo local ha sido influido por iniciativas de la vida eclesial a nivel universal, tales como la nominación por el Vaticano, en 1957, de un obispo negro en Sudáfrica y poco después, por las enseñanzas del Vaticano II que han animado a las Iglesias locales a asumir su responsabilidad como participantes activos de la promoción de una sociedad más justa en sus respectivas partes del mundo. En Sudáfrica, los obispos han jugado un papel de vanguardia en el compromiso católico contra el apartheid, pero no han sido los únicos artífices de este proceso. Los teólogos han contribuido mediante sus reflexiones sobre la dignidad humana, la solidaridad con los pobres y el papel de la Iglesia para promover el Reino de Dios. Un gran número de católicos, individualmente, han participado además en los comités de justicia y paz y en protestas contra el apartheid; algunos han pagado este compromiso con la prisión, las torturas y la muerte. Actitudes discriminatorias en la Iglesia han sido igualmente abordadas y se ha fomentado gradualmente la colaboración ecuménica.

152. El relato de Irlanda del Norte (véase el Capítulo II) describía una situación totalmente diferente de los dos precedentes. Aquí, un conflicto sangrante entre las dos partes se basaba en una miríada de factores sociales, políticos y económicos, pero los grupos que se enfrentaban fundaban su identidad ante todo sobre su pertenencia religiosa. Así, este conflicto del siglo XX muestra cómo las dolorosas divisiones que datan del siglo XVI son aún actuales y cómo son

utilizadas como justificación de la división que siguió y cuyas consecuencias trágicas son conocidas. El odio y el deseo de venganza causados por la violencia en Irlanda del Norte, en general de inspiración política, constituían un enorme desafío a la reconciliación entre los miembros de diferentes comunidades cristianas. Muy pronto, durante estos “disturbios” que se remontan a finales de los años sesenta, personalidades influyentes de las cuatro Iglesias principales comenzaron a encontrarse regularmente para intentar reaccionar a la violencia y a los sentimientos que ésta suscitaba. El Concilio Vaticano II animó a los católicos a reforzar sus relaciones con los otros e hizo posible algunas de las iniciativas emprendidas a continuación con vistas a una mejor apreciación de sus hermanos y hermanas protestantes. El movimiento ecuménico en general ha igualmente contribuido a estos cambios por una y otra parte. Diversas iniciativas han sido patrocinadas conjuntamente por los obispos católicos y por el Consejo de Iglesias irlandesas.

153. Fieles de las dos partes han participado en un franco y doloroso diálogo y estos intercambios han permitido comprender que la amistad era posible, incluso en esta situación conflictual tensa. El ministerio junto a las familias de las personas asesinadas era un modo particularmente doloroso a través de la cual las Iglesias han buscado hacer posible una reconciliación: las exequias de las víctimas se convirtieron en ocasiones de valerosos testimonios de la gracia divina del perdón. El aislamiento mutuo de las dos comunidades, así como su autocomprensión como Iglesias, habían contribuido a crear prejuicios y malentendidos. Los numerosos esfuerzos de los responsables eclesiales y de sus comunidades formaban todos parte de un proceso que tiende a superar estos prejuicios y estos malentendidos.

154. Naturalmente, estos relatos indican en primer lugar el modo en que los cristianos hacen frente a situaciones muy diferentes cuando buscan promover el Reino en diversas partes del mundo. Este abanico de medios por los que el único Evangelio inspira una pluralidad de respuestas según las necesidades particulares de tiempo y lugar, ilustra la catolicidad de la Iglesia. En todos los casos, están presentes algunos elementos constantes, tales como la fuerza que da el hecho de trabajar juntos por el Reino; la participación de

todo el pueblo de Dios –dirigentes y ministros, teólogos y toda la comunidad–; la utilización de declaraciones públicas de las Iglesias, ya sea individualmente, o con otros; la organización de iniciativas de defensa por comités y grupos especializados; la presentación de programas de formación en los valores del Evangelio; la importancia de la amistad y del fomento recíproco y el papel de la responsabilidad mutua. Nuestros relatos de testimonio común muestran igualmente que el discernimiento del bien y del mal, y del plan de acción en cada contexto dado, no está, ni puede estar, aislado del interés y de la aportación de la Iglesia en general. Sobre todo cuando el Evangelio está en juego en el discernimiento y en la acción a nivel local, la comunidad de todas las demás Iglesias locales, y por tanto de la Iglesia universal igualmente, no puede quedar indiferente, pero tiene a la vez un derecho y una responsabilidad de compromiso y un deber de solidaridad.

155. Como nuestros relatos muestran, la colaboración de diferentes Iglesias en numerosas cuestiones sociales ha contribuido a crear un consenso y un compromiso crecientes entre cristianos para dar testimonio juntos en el nombre del Reino de Dios. Este género de experiencia ecuménica forma parte del misterio de la *koinonia*. Al mismo tiempo, cuando se produce una crisis, se debe hacer un esfuerzo para que la cooperación pueda continuar. En esta perspectiva, la *koinonia* está directamente vinculada a la reconciliación, sobre todo a una creciente reconciliación de las memorias, sirviéndose de una lectura común de la historia⁸⁸. Mientras que la investigación histórica tiene un valor inmenso y arroja luz sobre los orígenes de nuestras diferencias, la reconciliación solo es posible si los interesados se abstienen de juzgar con moderación las acciones de personas y de organismos del pasado (cf. *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 63), y reconocen su propia responsabilidad, conscientes del hecho de que con frecuencia el pasado continúa bajo la superficie actuando en el presente y afectando así al futuro. Para que tenga lugar el apaciguamiento es necesaria una conversión. En su estudio titulado *Para la conversión de las Iglesias*, el Grupo de Dombes precisa que una conversión e identidad

88 Cf., *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, nn. 12-63 y 153-156.

no se excluyen, sino que se presuponen mutuamente. “Lejos de excluirse, identidad y conversión se llaman una a la otra: no hay identidad cristiana sin conversión; la conversión es constitutiva de la Iglesia; nuestras confesiones sólo merecen el nombre de cristianas si se abren a la exigencia de conversión”⁸⁹.

6. *Posibilidades de discernimiento y de testimonio comunes*

156. Las experiencias de nuestras comunidades en Canadá, en Sudáfrica y en Irlanda del Norte muestran que podemos entendernos y dar testimonio juntos con relación a importantes cuestiones sociales. Además, es posible aprender unos de otros y a veces inspirarse unos en otros a través de un testimonio común, sobre todo si llegamos a comprender mejor nuestros diferentes procesos de discernimiento.

157. No existe ningún desacuerdo entre nosotros con relación a la afirmación fundamental de que la Iglesia es y debería ser una comunidad de testimonio común del Reino de Dios. El testimonio común suscita y hace posible la acción conjunta de nuestras Iglesias preconizando la realización del mensaje de Jesús relativo al Reino en diferentes tiempos y lugares. Nuestra común comprensión del Reino nos permite leer juntos un gran número de signos de los tiempos. Por ejemplo, en Sudáfrica, miembros de nuestras dos tradiciones, durante un largo período de tiempo, e impulsados por un común reconocimiento del lugar que Jesús reserva a los pobres con relación al Reino de Dios, han aprendido a trabajar juntos por la justicia económica y racial. Nuestras dos comunidades se han comprometido a escuchar la voz de los pobres como fuente privilegiada de discernimiento de las exigencias del Reino de Dios en nuestro mundo. En este sentido, su voz puede, de alguna manera, servir de “clave hermeneútica” para interpretar los signos de los tiempos y emprender un discernimiento común basado en nuestra autocomprensión eclesial de comunidades morales. Es una de las implicaciones claras de las discusiones sobre “eclesiología y ética”

⁸⁹ GRUPO DE DOMBES, *Para la conversión de las Iglesias*, “Introducción”, n. 8.

que han tenido lugar en el Consejo Ecuménico de las Iglesias hacia la mitad de los años 90 y que han dado lugar a textos como *Costly Unity*, *Costly Commitment*, y *Costly Obedience* (*Valiosa unidad, valioso compromiso, y valiosa obediencia*)⁹⁰. Está igualmente claro en la vida de nuestras comunidades en todo el mundo allí donde católicos y reformados viven y trabajan juntos en proyectos y problemas comunes.

158. Al mismo tiempo que nos alegramos de nuestra capacidad de dar testimonio del Reino pensando y actuando juntos en numerosos momentos y lugares, sobre todo allí donde encontramos más injusticia y sufrimiento, reconocemos que nuestras tradiciones tienen costumbres distintas de discernimiento comunitario. Aunque los caminos que seguimos para llegar a conclusiones sobre las cuestiones morales toman a veces direcciones diversas, llegamos con frecuencia a posiciones similares o incluso idénticas. Sobre cuestiones como la justicia racial o económica, la salvaguarda de la creación, la violencia en nuestras sociedades o los derechos de las poblaciones indígenas, no sólo aprendemos unos de otros sino que nos animamos los unos a los otros y trabajamos juntos. De este modo, comenzamos a vernos, bajo muchos aspectos, como moralmente responsables unos de otros.

IV. EL REINO DE DIOS Y LA IGLESIA

159. Nuestro examen común del Reino en la Escritura y la Tradición (Capítulo I), tres relatos de testimonio común del Reino (Capítulo II) y los principios para discernir los mandatos del Reino (Capítulo III) nos conducen natural y lógicamente a la siguiente cuestión: ¿qué implica la atención de los cristianos centrada sobre el Reino de Dios para nuestra comprensión de la naturaleza y la misión de la Iglesia? Este capítulo se propone aportar una respuesta común a esta cuestión. En primer lugar dará una idea de nuestras distintas perspectivas y de nuestro acuerdo fundamental sobre la rela-

90 Estos tres textos han sido publicados juntos bajo la forma de un libro: THOMAS F. BEST AND MARTIN ROBBA, (EDS.), *Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church* (Ginebra 1997).

ción del Reino con la Iglesia. A continuación, tres secciones desarrollarán este tema según las tres actividades eclesiales esenciales, de culto (celebración del Reino), de testimonio (por la palabra y la acción) y de servicio (actuar para influir en la cualidad de la vida humana aquí y ahora). Finalmente, nuestra exploración de la relación Iglesia-Reino en la fase actual del diálogo reformado-católico nos ha permitido profundizar de diversas y significativas maneras algunas de las convergencias eclesiológicas registradas en el curso de la fase precedente del diálogo entre nuestras dos comunidades. El capítulo terminará con una quinta sección dedicada a este progreso.

1. *Jesús, el Reino y la Iglesia*

160. El mensaje central de Jesús era el Reino de Dios (cf. Mc 1,15). La proclamación y el establecimiento del Reino son la razón principal de su misión (cf. Lc 4,43). Jesús mismo está íntegramente vinculado a la “buena nueva” tal como lo declara al comienzo de su ministerio público en la sinagoga de Nazaret, cuando se aplica a sí mismo las palabras de Isaías relativas al ungido enviado por el Espíritu del Señor (cf. Lc 4,14-21). Siendo la “buena nueva” la proclamación de la venida de este ungido (Cristo), hay identificación entre el mensaje y el mensajero. El poder de Jesús, el secreto de la eficacia de sus acciones, reside en su identificación total con el mensaje que anuncia: proclama la “buena nueva” no sólo por lo que dice o hace sino también por lo que él es. Todo el que entra en relación con Jesús entra en relación con el Reino de Dios. En este contexto debemos comprender igualmente el nacimiento de la comunidad de los discípulos, arraigada en Israel como pueblo de Dios, que da testimonio de Jesús y su Reino de un modo nuevo. La naturaleza del Reino y su vínculo con la Iglesia, sin ser un motivo de desacuerdo para nuestro diálogo, han sido vistos de modos diferentes por nuestras respectivas comunidades.

161. Para los católicos, el Concilio Vaticano II ha descrito a la Iglesia como “el Reino de Cristo ya presente bajo una forma misteriosa”⁹¹. En la Iglesia se ha realizado el designio

91 CONCILIO VATICANO II, *Lumen Pentium*, n. 3.

eterno del Padre, manifestado en Jesucristo, de llevar a la humanidad a su destino eterno. Aquí, la Iglesia es vista en relación con “la manifestación del misterio escondido a lo largo de los tiempos”⁹². Por lo tanto, la Iglesia debe ser vista en esta amplia perspectiva del designio salvífico de Dios que engloba a todos los seres humanos y la creación como un todo (véase 1Tim 2,4; Rm 8,22ss). Aunque el mensaje de Jesús sobre el Reino iba dirigido a todos, sus discípulos han sido los primeros en recibirlo, pero su proximidad particular al Reino no ha hecho de ellos una sociedad cerrada. Una de las principales tentaciones para la Iglesia a lo largo de su historia, ha sido identificarse demasiado con el Reino. El Concilio Vaticano II ha hecho una distinción neta entre el Reino presente ahora en la historia y su plenitud escatológica que debe llegar aún⁹³.

162. Hay temas constantes en la comprensión reformada de la relación entre la Iglesia y el Reino. En primer lugar, los reformados subrayan la continuidad del papel de la Biblia en la interpretación de esta relación y han buscado estructurar el gobierno de la Iglesia por procesos decisivos colegiales y comunitarios. Los reformados consideran también el Reino como un principio de crítica en lo que concierne a la Iglesia y la cultura circundante. En este núcleo central común, se pueden encontrar diferentes acentos reformados en una variedad de tiempos y lugares. Algunos han separado radicalmente Iglesia y Reino, identificando a los dos, por ejemplo, en el trabajo misionero, en el movimiento de alianza escocés y en el movimiento de Evangelio social. Sobre todo en el siglo XX, el Reino de Dios como categoría teológica se ha situado cada vez más en el centro del pensamiento teológico. Esta influencia creciente subrayaba el modo en que la salvación de Dios en Jesucristo engloba nuestra realidad terrestre incluidos sus aspectos sociales y políticos. Sin embargo, a veces se

92 Col 1,26; véase Ef 3,3-9; 1Cor 2,6-10.

93 Cf. “La Iglesia (...) recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios. Ella constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra. Mientras va creciendo poco a poco, anhela la plena realización del Reino y espera y desea con todas sus fuerzas reunirse con su Rey en la gloria” (LG 5). Se encuentra la misma distinción en la encíclica *Redemptoris missio* (nn. 15 y 18), en el documento *Diálogo y proclamación* (n. 35, cf. 39) y en la declaración *Dominus Iesus* (n. 19).

ha descuidado la importancia específica de la Iglesia. La tradición reformada se considera enriquecida por las intuiciones ecuménicas y la vida compartida con los interlocutores ecuménicos. Por ejemplo, debido en gran parte al impacto de la teología de la liberación, el pensamiento reformado actual reconoce la estrecha relación teológica entre la Iglesia y el Reino, y la importancia de calificar a la Iglesia como signo e instrumento del Reino. El reciente informe del diálogo pentecostal-reformado muestra que se es perfectamente consciente de este vínculo. “La Iglesia como comunidad de creyentes debería ser un ‘modelo’ que ponga de manifiesto – aunque de manera inadecuada– lo que será el Reino futuro”⁹⁴. Y también: “La Iglesia ha nacido del Espíritu y sirve de instrumento del Reino que Jesucristo ha proclamado e inaugurado. La Iglesia está llamada a servir al Reino, más que a estar a su propio servicio o ser un fin en sí misma”⁹⁵.

163. Reformados y católicos reconocen que comparten una misma visión fundamental de la relación Iglesia-Reino, aunque sigamos expresándonos teológicamente de modo diferente según nuestras respectivas tradiciones. Aunque el Reino no puede ser identificado con la Iglesia, esto no significa que no haya signos del Reino presentes en ella. Tales signos son igualmente detectables en la creación, en la historia, en la sociedad humana y en el mundo. El Reino se revela en la sociedad y se le encuentra en ésta, pero ninguna sociedad particular puede ser identificada con el Reino. El término *Iglesia* no aparece con frecuencia en la enseñanza de Jesús, que se concentra en el Reino de Dios. Sin embargo, el concepto de una comunidad mesiánica está intrínsecamente vinculada a él. Jesús reunió a sus discípulos para proclamar el Reino de Dios y para ser el núcleo de una comunidad orientada hacia el Reino.

164. La idea de comunión, preeminente en el reciente diálogo ecuménico, puede y debería ser comprendida como expresión de la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios. Un buen número de diálogos ecuménicos representan la unidad visible de todos los cristianos mediante el término

94 *Relación final del diálogo internacional de los representantes de la Alianza Reformada Mundial y algunas iglesias y líderes pentecostales clásicos. Word and Spirit, Church and World* (2000), n. 59.

95 *Ibid.* n. 79.

bíblico que significa comunión –*koinonia*– que ellos entienden en analogía con la Trinidad, es decir, no como uniformidad sino como unidad en la diversidad. La 5ª Conferencia mundial de la Comisión Fe y Constitución ha dado de *koinonia* la siguiente rica descripción:

La *Koinonia* ha estado en el centro de nuestras discusiones. Este término, del Nuevo Testamento griego, ilustra la riqueza de nuestra vida común en Cristo: comunidad, comunión, compartir, fraternidad, participación, solidaridad. [...] Esta *koinonia* que nosotros compartimos es nada menos que la presencia reconciliadora del amor de Dios. Dios quiere la unidad de la Iglesia, de la humanidad y de la creación, porque Dios es una *koinonia* de amor, la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta *koinonia* nos viene como un don que no podemos más que aceptar con gratitud. Gratitud no es sin embargo pasividad. Nuestra *koinonia* es en el Espíritu quien nos incita a actuar. La *koinonia* que experimentamos nos impulsa a buscar esta unidad visible que puede dar forma adecuadamente a nuestra *koinonia* con Dios y unos con otros⁹⁶.

Como muestra este texto, existen profundos vínculos entre comunión y Reino de Dios. En cuanto “presencia reconciliadora del amor de Dios”, la comunión eclesial es la expresión de la soberanía de Dios. Es un don y una tarea. Buscando una mayor comunión visible, a pesar de los escollos que se encuentran en el camino los cristianos se esfuerzan por responder más integralmente a la voluntad de Dios para la completa realización del Reino. Diálogo, oración, y cooperación ecuménicas han ayudado a las comunidades a apreciar mejor la comunión real que ya comparten y a progresar hacia una comunión más perfecta. Al mismo tiempo, esta comunión incita a los cristianos a servir al Reino de Dios suscitando la conciencia de las necesidades de todos los seres humanos, de explorar las principales causas de las fracturas de la comunidad humana –que se manifiestan por la violencia, la injusticia y la degradación de la naturaleza– y a favorecer la reconciliación.

96 “Mensaje de la Conferencia mundial”, n. 4, T. BEST - G. GASSMANN, *On the Way to Fuller Koinonia*, Documento n° 166 de Fe y Constitución (Ginebra 1994) 225-226.

2. *Celebrar el reino en el culto*

165. Al compartir la palabra y los sacramentos en presencia del Dios Trinidad, la Iglesia descubre de nuevo su propia naturaleza como comunión y se convierte en lo que es: el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo (cf. Ef 2,21). Nuestra comprensión de la Iglesia se puede realzar viendo más de cerca cómo una comunidad celebra el Reino de Dios en su culto.

166. Decenios de diálogo ecuménico han llevado a una importante convergencia sobre varios elementos esenciales de la liturgia cristiana, algunos de los cuales muestran una fuerte orientación hacia el Reino de Dios. Por ejemplo, en muchas de nuestras comunidades, tras los himnos de alabanza de apertura, el culto comienza con un acto de arrepentimiento y una declaración de perdón. Nos reunimos como pecadores. Vivimos en un mundo en que los dones preciosos de Dios en la creación han sido echados a perder por los abusos, las malas relaciones, las graves injusticias en la distribución de la riqueza y la violencia gratuita. Compartir el perdón de Dios es el punto de partida de todas las demás formas de compartir comunitariamente en el culto y en la vida. En la proclamación de la Palabra y en la celebración de los sacramentos, es posible discernir las imágenes, los sonidos y los senderos del Reino. La predicación en estilo narrativo produce casi el mismo efecto que las parábolas de Jesús relativas al Reino, que integraban a los oyentes en la acción y los invitaban a encontrar su lugar en el relato. Una profesión de fe común, como el credo niceno, nos recuerda nuestra pertenencia a la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares, que está actualmente visible en nuestra comunidad. En nuestras intercesiones por toda la Iglesia y por el mundo, profundizamos en nuestra espera de las promesas del Reino de Dios. El culto cristiano, en su mejor forma, es una expresión de la realidad presente transformada por la gracia de Dios.

167. Cuando el pan y el vino han sido preparados, damos gracias al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, por las maravillas de la creación, de la redención y de la santificación. El culto en común es uno de los medios de expresar la convicción del catecismo de Westminster, de que la finalidad principal de la humanidad es glorificar a Dios y gozar para siempre

de su presencia⁹⁷. Igualmente en el corazón de las plegarias eucarísticas católicas se encuentran los agradecimientos a Dios “para su mayor gloria”. La celebración litúrgica nos permite entrar de nuevo en el acto salvífico de Dios en Jesucristo, cuyo fin supremo es el Reino (cf. 1Cor 15,28). Nuestro sacrificio litúrgico de alabanza (cf. Heb 13,15) celebra la gracia santificante del don de Dios y prevé el retorno de Cristo en la gloria. Celebramos lo que esperamos y que de hecho ya vivimos: el gozo de la salvación.

168. En nuestros intercambios ecuménicos relativos al culto, hemos aprendido a ver la importancia vital de la invocación del Espíritu Santo (*epiklesis*) sobre la comunidad y sobre los elementos del pan y del vino. La liturgia, como tal, es una *epiklesis*, una invocación del Espíritu Santo a través del cual Cristo crucificado y resucitado está realmente presente en la celebración eucarística de la comunidad reunida⁹⁸. Por el poder del Espíritu Santo, y por Cristo nuestro sumo sacerdote, los cristianos ofrecen su plegaria al Padre y, en esta ofrenda, se consagran ellos mismos a Dios en la comunión de los santos.

169. La oración por el retorno del Señor y por la manifestación definitiva de su Reino es igualmente un aspecto esencial del culto. La liturgia cristiana nos invita a un mundo nuevo, un mundo del que sólo podemos esperar la venida y que, sin embargo, podemos vivir ya. Es el mundo del reinado del amor perfecto de Dios en una comunidad de relaciones justas y logradas. “El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven! Que el que oiga diga: ¡Ven!” (Ap 22,17).

97 Cf. *Westminster Shorter Catechism*, Q. 1. La Asamblea de Westminster había sido convocada por el Parlamento inglés en 1643. La *Westminster Confession of Faith* se terminó en diciembre de 1646. El *Westminster Shorter Catechism*, destinado a la instrucción de los niños y el *Larger Westminster Catechism*, destinado a la presentación en la cátedra, se completaron respectivamente en 1647 y 1648. Estas “Normas de Westminster” cumplen hoy la función de normas de doctrina oficial en numerosas confesiones de la tradición reformada.

98 La cuestión de saber si la presencia del Señor resucitado en la eucaristía se sitúa en la comunidad en su acción litúrgica, en los elementos del pan y el vino o en cualquier combinación de unos y otros, no es aún objeto de un acuerdo completo entre nuestras comunidades y por lo tanto sigue siendo un problema para nuestro diálogo actual.

170. El testimonio bíblico nos invita a percibir el potencial transformador del culto cristiano, en el que la diversidad (p.e. en términos de raza, de clase social y de sexo) es respetada sin ser considerada como un motivo de discriminación. ¡Todos son uno en Jesucristo! En Cristo no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre (Gal 3,28). En la asamblea litúrgica, la libertad, la justicia y la gracia de Cristo pueden ser vividas y celebradas por la comunidad cristiana como novedad de vida en el Reino de Dios. Del mismo modo en que Jesús acogía a los publicanos y los pecadores en la comunidad de mesa durante su ministerio terrestre, así los cristianos están llamados, en sus oraciones y sus alabanzas, a ser solidarios con los excluidos y a convertirse en signos del amor de Cristo que ha vivido y se ha sacrificado por todos y que ofrece ahora la gracia de su presencia en el culto, especialmente en la eucaristía.

171. La santa comunión, en particular, es un anticipo del banquete celeste en el Reino futuro. Abre la visión de la soberanía divina prometida como renovación final de la creación. Signos de esta renovación están presentes en el mundo cada vez que la gracia de Dios es evidente y que los seres humanos trabajan por la justicia, la caridad y la paz. La eucaristía es el festín en el que la Iglesia da gracias a Dios por estos signos y celebra en el gozo anunciando la venida del Reino de Cristo. Así, más allá de las formas rituales de la liturgia y de su importancia para la piedad personal, es la novedad de vida misma que la comunidad cristiana conoce y celebra (Hech 2, 42-46; 1Cor 14), y que impulsa a cada cristiano a hacer de toda su vida, en obediencia al nuevo mandamiento del amor, una ofrenda permanente de adoración en espíritu y verdad (Jn 4, 23). El anticipo del tiempo futuro envía a los fieles al mundo en un espíritu de servicio de amor junto todos los hijos de Dios. Una expresión cuáquera afirma: “Nuestro culto ha terminado, nuestro servicio comienza”.

172. El hecho mismo de que la comunión plena no ha sido aún realizada no puede más que incitarnos a proseguir nuestros esfuerzos para superar esta división fundamental. Cuando los cristianos estén finalmente unidos en torno a la misma mesa para comer el mismo pan y beber de la misma copa, su testimonio misionero será reforzado tanto a nivel individual como comunitario.

3. *Dar testimonio del Reino mediante la palabra y la acción*

173. El Señor resucitado se aparece a los apóstoles, les habla del Reino de Dios y promete que serán bautizados por el Espíritu Santo: “recibiréis un poder, el del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros; seréis entonces mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y hasta los confines de la tierra” (cf. Hech 1, 5, 8). Este mandato del Señor resucitado es decisivo para la vida y el testimonio de la Iglesia que, desde su comienzo y a lo largo de los siglos, no pueden ser comprendidos sin referencia al testimonio del Reino. Recibir el Evangelio, es ser llamado a dar testimonio (*martyria*) continuamente, no ocasionalmente, de la voluntad de Dios para la salvación y la transformación del mundo. Aquí, están en juego la integridad y la autenticidad de la Iglesia.

174. El hecho de ver en la Iglesia una comunión de testimonio común del Reino de Dios, arroja una luz nueva sobre varias cuestiones eclesiológicas. Todos los fieles están llamados a dar testimonio y los ministros ordenados tienen responsabilidades específicas que corresponden a su papel en la comunidad, de modo que los cristianos, individual y comunitariamente, participan en la actividad de Dios en este mundo. En el curso de la historia, el pecado ha desfigurado el testimonio de la Iglesia yendo así al encuentro de su verdadera naturaleza y vocación. La Iglesia sólo puede contar con la fidelidad de Dios que ofrece sin cesar su perdón y llama al arrepentimiento, a la renovación y a la reforma⁹⁹.

175. El testimonio de la Iglesia en el servicio del Reino es una realidad de múltiples facetas. (1) Se expresa principalmente cuando la Iglesia se reúne para proclamar la Palabra y para celebrar los sacramentos. La liturgia es un acto que profesa que el Reino ha sido inaugurado por las palabras, las acciones y la persona de Jesús de Nazaret, y que está igualmente presente, con una densidad especial, en la comunidad cristiana cuya vida es renovada sin cesar por la liturgia. (2) Otra forma de testimonio consiste en el establecimiento de

99 CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino de una declaración común* (Ginebra 2005) n. 54.

comunidades cristianas en todo el mundo, comunidades llamadas a mostrar que el Reino está presente y actúa en ese mismo momento. Al concretar la justicia, la paz, la libertad y el respeto de los derechos humanos en su propia vida, estas comunidades ofrecen una palabra de orden a la sociedad en general. (3) Un tercer aspecto del testimonio se encuentra en la voz profética de la Iglesia, que se eleva para criticar la sociedad, y estimularla a transformarse según los criterios del Reino. La Palabra de Dios modelará el modo en que la Iglesia tratará las esperanzas y los temores de la humanidad. Al confesar a Jesucristo como Señor y Servidor, la Iglesia llama sin cesar a la renovación de vida en la cultura y la sociedad, dando testimonio de las promesas y los mandamientos de Dios ante los pueblos, principados y potencias terrestres (cf. Col 1,6 y 2,15). El progreso de la justicia, de la paz y de los derechos humanos es parte constitutiva de la evangelización, del anuncio de la buena nueva del Reino. (4) Finalmente, la intercesión cotidiana, muchas veces repetida por los cristianos en la frase del Padrenuestro –“venga tu reino”– es un testimonio de la soberanía de Dios que opera la transformación del mundo. La propia enseñanza de Jesús sobre el poder de la oración, inspira la confianza de que esta petición será acogida en el tiempo querido, según el diseño de Dios.

176. El testimonio del Reino de Dios al estar inspirado por el Evangelio mismo, y cuya meta es lo que determina realmente la vida de los seres humanos teniendo en cuenta los momentos y contextos particulares, debe ser concreto y contextual. Pero porque el mundo creado por Dios es uno y el Reino de Dios no está dividido contra sí mismo, el testimonio tiene al mismo tiempo dimensiones universales.

177. La Iglesia está llamada a traer lo que está en el centro del Evangelio –es decir la reconciliación de la humanidad con Dios y entre todos los hombres– a las necesidades específicas de los seres humanos y de la creación misma. Un testimonio tal exige un serio compromiso personal, aunque trasciende también las responsabilidades individuales. Porque esto lleva consigo importantes implicaciones eclesiales para cada comunidad cristiana, es un desafío a la autonomía de las Iglesias separadas. Un testimonio tan precioso exige una responsabilidad mutua. Por eso una aproximación ecuménica a este mandamiento es una condición previa de un

testimonio más eficaz. El testimonio común es una cuestión de obediencia. Para vivir según las promesas de Dios y para obedecer a sus mandamientos, las Iglesias se necesitan unas a otras, tanto en contextos locales particulares como a nivel global.

178. La distinción entre Iglesia y Reino tiene consecuencias para el modo en que es vista la misión de la Iglesia. Esta misión incluye la lucha por la justicia, la paz y la liberación de los oprimidos en este mundo, y está orientada hacia este Reino escatológico que vendrá en su plenitud al final de los tiempos. Esta lucha está intrínsecamente vinculada al Reino ya presente y puede a veces tener lugar igualmente en el interior de la Iglesia. Además, el Reino proporciona a los cristianos una base para comprometerse en el diálogo y la cooperación con miembros de otras religiones. Si el Reino es para Dios la meta suprema de toda la humanidad, entonces debemos preguntarnos no sólo qué relaciones pueden tener las otras religiones con la Iglesia, sino también qué relaciones pueden tener con el Reino. Así, la distinción entre Iglesia y Reino puede ayudarnos a comprometernos de modo fecundo con el mundo y su destino, y a emprender un diálogo más abierto y más creativo con otras tradiciones religiosas o ideologías seculares.

179. Como el Hijo del hombre, que vino no para ser servido sino para servir, la Iglesia existe para la alabanza de Dios y el servicio del Reino futuro. Proclamar el Evangelio y establecer Iglesias en todas partes, es sólo una parte de esta vocación permanente a la misión. Al buscar el diálogo y la cooperación con todas las personas de buena voluntad (que pueden pertenecer a otras religiones y familias espirituales), la Iglesia está llamada a manifestar y promover el reinado de Dios, del que se pueden discernir signos igualmente en diversas culturas y religiones. Así, la Iglesia actúa en cuanto pueblo de Dios entre la familia humana de Dios.

4. *El reino de Dios como principio de acción*

180. El Reino apunta a la transformación de toda la creación en la gloria eterna, y la Iglesia debe ser vista en el contexto de esta divina intencionalidad. La ciudadanía en el Reino implica una exhortación constante a la solidaridad

con las personas, en particular con los excluidos y los oprimidos. El Reino sólo significa algo para las multitudes que sufren cuando es vivido como un poder transformador. Como escribe Pablo en 1Cor 4,20: “no está en la palabrería el Reino de Dios, sino en el poder”.

181. En la Iglesia católica, la relación entre Iglesia y Reino ha sido reevaluada en el Concilio Vaticano II. Como principio de acción tanto individual como comunitaria, el tema del Reino ha sido enérgicamente retomado tras el Concilio, sobre todo por las comunidades cristianas y los teólogos que viven en América Latina, en Asia y en África. Su experiencia de la opresión y de una pobreza abyecta, les ha permitido percibir el Reino ante todo como un catalizador de liberación y transformación mundiales históricas. Se constataba cada vez más claramente que el Reino de Dios pertenece igualmente a este mundo y no sólo al mundo futuro, que no es sólo un don sino también una tarea que pide nuestra cooperación humana y que se distingue de la Iglesia, sin estar no obstante completamente separado de ella. Estos aspectos del Reino sugerían un programa de acción y creaban una nueva comprensión de la identidad y de la misión particulares de la Iglesia –ideas que se basaban en la enseñanza del propio Concilio:

El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. En efecto, el Señor Jesús comenzó su Iglesia con el anuncio de la Buena Noticia, es decir, de la llegada del Reino de Dios... La Iglesia enriquecida con los dones de su Fundador [...] recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios. Ella constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra (*Lumen gentium* 5).

182. La tradición reformada, ve, también ella, a la Iglesia a la luz del Reino. La percepción del Reino de Dios como catalizador de liberación histórica –una liberación considerada principalmente en la parte meridional de la comunidad cristiana mundial- está ampliamente reconocida en la familia reformada en general. Existe una profunda conciencia de que el Reino de Dios es una realidad viva, que trasciende nuestras estructuras eclesiales y nuestras interpretaciones teológicas. El modo en que las Iglesias asumen sus responsabilidades en el mundo hoy, por ejemplo, en su doctrina social o en sus actividades diaconales, tiene importancia para la transformación del mundo y para la unidad de los cristianos. Están

llamadas a permanecer fieles al Evangelio en situaciones que cambian, dando cuenta de la esperanza que proclaman. Por consiguiente, deben abordar cuestiones y necesidades particulares con actos tanto de testimonio como de servicio. Pero estos actos deberían en principio permanecer abiertos a una reconsideración y a una adaptación ulterior. En esta perspectiva ecuménica y escatológica, las estructuras de servicio de la Iglesia al Reino de Dios pueden sacar provecho de un debate teológico y ecuménico crítico.

183. Las Iglesias de la tradición reformada se han comprometido siempre a favor de la unidad y la catolicidad de la Iglesia cristiana. Del hecho de que los cristianos reformados no conceden autoridad suprema a su propia historia y a sus propios documentos confesionales, la mayoría de entre ellos consideran que su existencia confesional está históricamente condicionada y por tanto capaz de cambiar. La creación de lo que se conoce hoy como la Alianza Reformada (1875 y 1891) muestra cómo los creyentes reformados estaban –y se puede pensar que seguirán estándolo– comprometidos a favor de la unidad visible y estructural de la Iglesia, incluida una unidad de fe, de estructura, de vida y de acción. Las Iglesias de la familia reformada, probablemente más que cualquier otra comunión cristiana mundial, se han mostrado dispuestas a emprender uniones orgánicas tanto con Iglesias de la misma familia como con otras. Esto no significa sin embargo que estas uniones orgánicas deban ser consideradas como “la” respuesta reformada a la cuestión de la unidad que nosotros buscamos. La configuración, la naturaleza o la forma que esta unidad debería tener en el futuro emergerán de un diálogo ecuménico continuo.

184. No deberíamos subestimar el grado en el que nuestras diferentes tradiciones encuentran un terreno común en nuestra comprensión del Reino. Las dos aprecian el Reino de Dios como catalizador para una liberación histórica, y somos conscientes de una y otra parte de que su misterio transciende los conceptos y la historia. Queremos subrayar juntos que Jesús no ha considerado el Reino como perteneciente entera y exclusivamente al tiempo futuro. Sin embargo, el Reino futuro no puede deducirse de las circunstancias de la historia actual; será cualitativamente nuevo y se sitúa más allá de los proyectos y las capacidades de los seres humanos,

como algo que sólo podemos aceptar como un don. Aunque el tema del Reino toma en serio al mundo y los esfuerzos humanos en la historia, no renuncia a la apertura a un futuro trascendente en la plenitud de Dios. A fin de cuentas, sólo Dios puede realizar las aspiraciones más profundas de la humanidad.

185. Todavía queda la cuestión: ¿qué puede decir el Reino de Dios con relación a la situación de opresión y de explotación insostenibles de tantas personas hoy? El mundo en el que vivimos y de donde viene el Reino de Dios no es un terreno neutro. Fuerzas hostiles se oponen al Reino. Este *anti-reino* no es simplemente la ausencia ni el *todavía no* del Reino, sino su contradicción directa. Por lo tanto, el Reino está en una relación de combate con el anti-reino. No se excluyen simplemente uno a otro, se combaten. Nuestro compromiso en la promoción del Reino implica necesariamente luchar activamente contra el anti-reino. Aunque sabemos que a fin de cuentas el anti-reino será vencido por el poder de Dios, estamos llamados a resistir a las fuerzas del mal que pretenden esclavizar a la humanidad.

186. El Reino de Dios está presente entre nosotros. Si vemos a la Iglesia a la luz del Reino, es siendo conscientes de que como ciudadanos de este mundo –cualquiera que sea nuestra responsabilidad en nuestras Iglesias– compartimos los sufrimientos de la humanidad y de la creación. Pero aunque nos consideremos a nosotros mismos ante todo como víctimas, esto no nos exime de nuestras responsabilidades. Si debemos admitir que compartimos la culpabilidad de aprovecharnos de las relaciones injustas globales, esto debería incitarnos más a comprometernos a favor de un mundo que corresponda mejor a las características del Reino de Dios. Esto exige apertura y sensibilidad frente a los demás, paciencia y resolución.

187. Este tema de la responsabilidad toca igualmente a nuestras estructuras eclesiales. La Iglesia, como parte de la sociedad en general, ejerce un poder –y tiene por tanto una responsabilidad– en el seno de la comunidad humana. Que la Iglesia actúe como artífice de paz (promoviendo la reconciliación de los pueblos) o como fuerza destructora (añadiendo aún otras divisiones) depende del modo en que vive fielmente según el Evangelio, del grado en que sus sacramentos y su

liturgia se relacionan como la vida cotidiana de sus miembros, y el que pone en práctica las palabras que proclama. La división entre comunidades cristianas puede añadir otro elemento de división en la sociedad.

188. Este diálogo entiende que contribuye a la renovación de la vida de nuestras dos comunidades, al señalar el Reino de Dios como su “principio de acción”. Es precisamente estando al servicio de la acción transformadora de Dios en el mundo como la comunidad cristiana será un símbolo y un testimonio auténticos del Reino de Dios.

5. *Profundizar en nuestra común comprensión de la Iglesia*

189. Nuestra relación anterior, *Hacia una comprensión común de la Iglesia* observaba que “se puede considerar que las dos concepciones de “creación del Verbo” y de “sacramento de gracia”, expresan de hecho la misma realidad instrumental bajo diferentes aspectos, son complementarias una de la otra, o representan las dos caras de una misma moneda. Pueden también convertirse en los polos de una tensión creadora entre nuestras Iglesias”¹⁰⁰. ¿El tema del Reino puede conducir a una ulterior convergencia sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia como *creatura verbi* y *sacramentum gratiae*? ¿La relación entre la Iglesia y el Reino de Dios puede proporcionar perspectivas para examinar las cuestiones que la fase precedente de nuestro diálogo señalaba como merecedora de “un estudio ulterior” y que presenta “nuevos desafíos”?¹⁰¹. Concluimos este capítulo intentando responder a estas cuestiones.

5.1. La Iglesia como creación de la Palabra y sacramento de gracia a la luz del Reino

190. Consideradas en el contexto del tema de la fase actual de nuestro diálogo, parece claro que cada una de estas dos expresiones sugiere algo relativo al modo en que la Iglesia debería servir al establecimiento del Reino de Dios en el

100 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, § 113.

101 *Ibid.*, § 138.

mundo. La Iglesia está íntimamente vinculada a la Palabra en un doble sentido. En primer lugar, la comunidad es creada por la Palabra de Dios cuando la escucha y le responde. Jesús, la Palabra hecha carne, proclamaba que el Reino de Dios está cerca y que la comunidad de los discípulos es el grupo de seres humanos que, bajo la influencia de la gracia, ha respondido en la fe. En segundo lugar, esta respuesta de fe salvífica les impulsa, por su parte, a proclamar la Palabra de salvación y les da el mandamiento de dar testimonio de los valores del Reino que Jesús enseñó. En su misión de servidora del Reino, la Iglesia muestra que ella es *creatura verbi* en los dos sentidos.

191. Al mismo tiempo, el Reino es visto en la Escritura como el efecto de la poderosa actividad de Dios por Cristo en el Espíritu, en la historia y más allá de la historia. No es el resultado de esfuerzos humanos sino de la gracia a la que los seres humanos tienen el privilegio de responder. En la medida en que la Iglesia es un instrumento querido por Dios para servir a la realización del Reino, debe ser pues un instrumento de la gracia, que es lo que se entiende por la expresión *sacramentum gratiae*. La transformación del mundo se hace en parte a través de los esfuerzos que pretenden crear una sociedad más justa y más pacífica. Pero los cristianos creen también que esta transformación es realizada ahora, anticipadamente, en la comunión entre Dios y los seres humanos que tiene lugar en la Iglesia, sobre todo a través de la proclamación de la Palabra, la celebración de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía y otros sacramentos o ritos. Como sacramento del Reino, la Iglesia es y debe ser a la vez creación de la Palabra y sacramento de gracia.

192. Nuestra exploración de la literatura patrística ha subrayado igualmente este hecho. Aunque no hemos descubierto escritos patrísticos que utilizan exactamente las expresiones *creatura verbi* y *sacramentum gratiae*, los autores patrísticos subrayan claramente la relación de la Iglesia con la Palabra y con la gracia de Dios. El discernimiento del canon de la Escritura, la presencia masiva de comentarios sobre cada libro de la Biblia y el recurso a la Escritura en los tratados doctrinales y las decisiones magisteriales (las cuales, al rechazar ciertas herejías, ilustraban la exigencia para la Iglesia de discernir la adecuación de las interpretaciones de

la Escritura) son todos puntos importantes para la visión de la Iglesia como *creatura verbi*. En este sentido, los primeros autores cristianos habrían considerado ciertamente la Iglesia como una “creación de la Palabra de Dios”, aunque no hayan empleado nunca esta expresión. De un modo análoga, los textos del período patrístico sobre el bautismo, la eucaristía y otros ritos eclesiales –tanto los textos de diferentes autores y, quizá de manera aún más pertinente, los que se han conservado en los libros litúrgicos –son ciertamente significativos para la comprensión de la Iglesia como *sacramentum gratiae*. A este propósito, ningún escrito patrístico puede ser tan impresionante como los de las “catequesis mistagógicas”, con los que los obispos instruían a los cristianos recién bautizados durante la semana posterior a la Pascua. En este sentido los primeros autores cristianos han considerado probablemente a la Iglesia como “sacramento de gracia”, porque la gracia del Espíritu Santo es siempre operativa y constitutiva en la proclamación de la Palabra y en la celebración de estos ritos. Una Iglesia sin una profunda celebración sacramental del don de la gracia, no podría ser Iglesia de Cristo tal como ellos la conocían.

193. Según *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, son “dos concepciones diferentes para comprender la Iglesia y el modo en que cumple su papel ministerial e instrumental, la primera es más “reformada”, la segunda más “católica” (n. 94). El parágrafo 108 sigue declarando que la Iglesia es un instrumento “por la predicación de la Palabra, la administración de los sacramentos y la guía de las comunidades”. Podemos afirmar actualmente, a la luz de nuestro examen del Reino y de la literatura patrística, no sólo que estas visiones son mutuamente instructivas y complementarias, sino también que ninguna es completamente adecuada sin la otra. Una Iglesia “sacramento” que no de a la Palabra de Dios el lugar que le corresponde, sería en lo esencial incompleta; una Iglesia que es realmente una creación de la Palabra, celebra esta Palabra en la liturgia y en los sacramentos. Si nuestras Iglesias difieren según estas dos visiones, es quizá menos por el hecho de que una y la otra están convencidas de que la Iglesia es sólo *creatura verbi* o *sacramentum gratiae*, y más porque cada tradición ha acentuado uno de los aspectos hasta el punto de debilitar o descuidar el otro. En este caso, llegar a la comunión plena representará un proceso en el que cada

comunidad encontrará de nuevo toda la medida de lo que Dios ha previsto para la vida de la Iglesia. Otra cuestión que se plantea en este estadio, y que deberá ser ulteriormente examinado en un diálogo futuro, es la de la relación del ministerio ordenado con la proclamación de la palabra y la celebración de los sacramentos.

5.2. *La Iglesia en relación con el Espíritu Santo y la escatología*

194. Al reflexionar en lo que nuestras comunidades podrían decir juntas sobre el modo en que la Iglesia “cumple su papel ministerial e instrumental”, este informe de diálogo indicaba que era posible describir la Iglesia como “sacramento del Reino de Dios”¹⁰². Los cristianos reformados pueden afirmar el concepto de la Iglesia como sacramento, siguiendo la enseñanza de Calvino sobre el papel instrumental de la Iglesia en tanto que nuestra “madre en la fe”¹⁰³. En la enseñanza católica, calificar la Iglesia como un “sacramento” se basa en dos analogías: la de la Iglesia y Cristo y la de la Iglesia y los ritos del bautismo y de la eucaristía. Nuestras dos comunidades afirman que la acción de Cristo es el fundamento de la salvación humana; los sacramentos y los otros ritos son vehículos de la única gracia de Dios de la que sólo Cristo es en definitiva el mediador. De la misma manera que la vida y el ministerio, la muerte y la resurrección de Cristo juegan un papel determinante en la realización del plan salvífico de Dios, igualmente, la Iglesia es de modo análogo “el signo e instrumento visible de esta única mediación [de Cristo] a través del tiempo y el espacio... un instrumento entre las manos de Cristo... enteramente dependiente del Señor, exactamente como una herramienta entre las manos de un obrero”¹⁰⁴. Cuando los cristianos reformados examinaban tradicionalmente uno de los papeles de la Iglesia en la

102 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, nn. 94 y 111.

103 “No hay otro medio de entrar en la vida si esta madre no nos concibe en sus entrañas, no nos alimenta a su seno y, finalmente, si no nos guarda bajo su protección y su guía hasta que, dejando la carne mortal, nos hagamos semejantes a los ángeles”, *Instituto de la religión cristiana* (IV.1.4).

104 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 108.

mediación de salvación por Cristo, se han esforzado siempre por salvaguardar la completa suficiencia de su don de sí, realizado “una vez para siempre” (cf. Hb 7,27), y de la libertad del Espíritu de derramar gratuitamente los beneficios de Cristo sobre los seres humanos. Una dependencia tan radical es también un aspecto principal de la reflexión católica sobre la naturaleza de los sacramentos y sobre la análoga aplicación del término “sacramento” a la Iglesia. La completa dependencia de Cristo a través del Espíritu es también reconocida por nuestro diálogo actual. Señalamos que un marco exclusivamente cristológico no permitiría descubrir ni expresar todo lo que podemos afirmar juntos sobre este tema. Nuestro presente informe, centrado como está en el testimonio común del Reino, nos ha conducido inevitablemente a considerar a la Iglesia en relación al Espíritu Santo y la escatología¹⁰⁵. Estas relaciones ofrecen a los dos la posibilidad de ampliar lo que podríamos decir juntos sobre la Iglesia como “sacramento del Reino de Dios”.

195. El Espíritu Santo realiza la obra de redención de Cristo en el corazón de los individuos provocando su conversión y su regeneración. Con este fin, el Espíritu es el principal agente del establecimiento del Reino y el que guía la Iglesia para que ella sea un servidor de la obra de Dios en este proceso (Capítulo I). Es el Espíritu el que juega el papel decisivo guiando a los creyentes a discernir lo que deben hacer para contribuir a la realización plena del Reino en situaciones particulares (Capítulo III). Remitir al Espíritu Santo lo que, en la Iglesia, es la instrumentalización del Reino, nos permite reconocer juntos una visión más histórica y dinámica de la Iglesia como “sacramento del Reino de Dios”. El Espíritu es la base, tanto de la eficacia de la Palabra y de los sacramentos como de la presencia emergente del reinado de Dios. Nuestro informe anterior se refería verdaderamente al Espíritu Santo evocando tanto el acento “más reformado” puesto en la libertad del Espíritu, como la apreciación “más católica” de la presencia del Espíritu Santo en la existencia histórica de la comunidad cristiana. Cuando consideramos el papel del Espíritu con relación al Reino, aparece claramente que estas

105 Véase el Capítulo I, sección 1.5, el Capítulo III sobre el Espíritu Santo, y el Capítulo I, sección 1.3. sobre la escatología.

dos perspectivas confesionales necesitan una de la otra y son complementarias y mutuamente instructivas. El Espíritu que sopla libremente [...] (cf. Jn 3, 8) guía y equipa también a la comunidad de fe (cf. Jn 16, 13, 14; 1Cor 12, 4-13). Al instaurar el Reino, el Espíritu actúa de modo que incluye a las personas, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia, con todas las capacidades y los límites que poseen.

196. Nuestra discusión sobre el Reino durante esta fase del diálogo reformado-católico naturalmente ha centrado su atención igualmente sobre el tema de la escatología (Capítulo I). La relación precedente observaba: “No pensamos de la misma manera la relación entre Iglesia y Reino de Dios. Los reformados insisten más en la promesa de un ‘todavía no’; los católicos subrayan más la realidad de un don ‘ya aquí’”¹⁰⁶. El diálogo actual ha mostrado que la Escritura y la tradición mantienen unidas estas dos perspectivas, de modo que nuestro contraste precedente debe ser visto como una diferencia de acento más que como una oposición que divide a la Iglesia. Estamos plenamente de acuerdo en que la Iglesia vive en una perspectiva escatológica y que es imposible captar su identidad a no ser en el marco de una común apertura a la acción del Espíritu Santo en la historia, incluso en nuestros días. Esto exige una atención a los “signos de los tiempos” y a nuevas ocasiones de testimonio común. La distinción entre Iglesia y Reino permite una mayor visión común de la historia. Lo que seremos no se ha manifestado aún (1Jn 3,2; cf. 1Cor 13,12). Esto significa que el período actual está aún en camino hacia la realización perfecta del plan salvífico de Dios, que tendrá lugar con la venida completa del Reino. La historia de la Iglesia es compleja y, como señaló nuestra anterior relación en su reflexión sobre la “reconciliación de las memorias”, puede ser interpretada de varias maneras. A veces, da prueba de una edificante continuidad con el Evangelio, pero contiene igualmente el enigma de la división y la discontinuidad. Osmos creer que incluso en los momentos más lamentables de esta historia, el Espíritu de Dios actuaba para el bien (cf. Rm 8,28). Esto no quiere decir nunca que el error humano es transformado en virtud divina. Proporciona sin embargo una base apropiada para comprender la naturaleza de las divi-

106 *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 122.

siones y las enemistades culpables en la Iglesia. Estamos así llamados a la conversión y a la renovación, a ser receptivos a la acción incesante del Espíritu Santo en la historia, cuyo “poder unificador... debe revelarse más fuerte que todas las separaciones que han tenido lugar por el hecho de nuestra condición humana de pecadores”¹⁰⁷.

197. A través del estudio del tema del testimonio común del Reino, reformados y católicos han podido descubrir así otro acuerdo fundamental relativo a la Iglesia. Podemos afirmar que la Iglesia es una suerte de sacramento del Reino de Dios, con un papel auténtico de mediador, pero sólo en la medida en que es absolutamente dependiente de Dios. Nuestro acuerdo sobre su dependencia de Dios en Cristo por el poder del Espíritu Santo nos hace esperar que hemos hecho igualmente algún progreso al abrir el camino a una mayor convergencia. Hablando de la Iglesia como “sacramento del Reino de Dios”, las tensiones del pasado relativas a las convicciones diferentes sobre la continuidad, el ministerio y la estructura de la Iglesia a lo largo de los siglos, pueden revelarse como complementarias, incluso creativas, en una reconstrucción común. Esperamos que nuestra visión del papel ministerial y determinante de la Iglesia, totalmente dependiente del Espíritu de Cristo y orientada hacia el Reino de Dios, pueda aportar una contribución a la unidad de los cristianos, que va más allá de nuestras propias comunidades. El movimiento ecuménico en su conjunto puede ser comprendido como participación en el movimiento del Espíritu Santo que nos llama y nos inspira a buscar juntos el Reino de Dios, y a comprometernos unos con otros. Si las Iglesias encuentran nuevas maneras de dar una forma a este sostén y a esta responsabilidad mutuos, oremos entonces para que de ellos resulte una mayor visibilidad de la Iglesia como signo e instrumento del Reino de Dios.

V. DIÁLOGO Y TESTIMONIO COMÚN

198. Habiendo reflexionado sobre los medios por los que esta fase de diálogo ha profundizado en nuestra comprensión

107 *Ibid.*, n. 146.

común de la Iglesia más allá de los resultados de *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (Capítulo IV), querríamos añadir ahora algunas reflexiones sobre la noción de testimonio común en su relación con el diálogo ecuménico. El contenido particular de esta fase de diálogo y lo que se ha dicho hasta ahora, han mostrado cómo el diálogo mismo puede ser una experiencia reconciliadora. Aunque la causa del Reino de Dios y la llamada a dar testimonio un testimonio común de él animan nuestros encuentros, nuestras dos tradiciones están aún colocadas cada una ante un mismo desafío, pues las dimensiones presentes y futuras del Reino nos abren a Dios de un modo que ninguno de nosotros puede pensar controlar. En el diálogo podemos afrontar estas cuestiones juntos. Nuestras tradiciones están las dos enteramente disponibles ante el designio de Dios para nuestro futuro. Así, el contenido de este diálogo y nuestro testimonio común activo deberían contribuir a la renovación de nuestras dos comuniones.

1. *El diálogo ecuménico como testimonio común*

199. En la promoción de la unidad de los cristianos, se identifican generalmente tres dimensiones vinculadas entre ellas: la oración, la cooperación práctica y el diálogo teológico. Mientras que la oración y la cooperación práctica proporcionan ocasiones netas de testimonio común, el diálogo contribuye a clarificar la base teológica de esta oración y de esta acción común. Además, el diálogo ecuménico puede ser él mismo una forma de testimonio común.

200. En un diálogo auténtico las palabras son utilizadas no para dominar o controlar al otro, sino al contrario para tender puentes de comprensión. Aquí comienza a emerger el potencial de testimonio del diálogo: “Lejos de fomentar el relativismo, un diálogo sincero comienza por la inmersión en su propia tradición y el deseo de compartir su riqueza con otros para la salvación del mundo”¹⁰⁸.

108 “Sharing the Ministry of Reconciliation: Statement on the Orthodox-Catholic Dialogue and the Ecumenical Movement. The North American Orthodox-Catholic Theological Consult 2000”, L. VEIKO y J. GROS, FSC (EDS.), *Growing Consensus II. Church Dialogues in the United States 1992-2004*, (Washington, D.C. 2005) 370.

201. Los cristianos están llamados a “asumir el espíritu de Cristo”. La epístola de Pablo a los Filipenses (2, 5-11) describe la encarnación de Cristo como un “despojamiento de sí” para el bien de la humanidad. Este texto evoca un proceso profundamente espiritual que puede aplicarse a todas las formas de diálogo. No puede haber diálogo si una u otra identidad es subestimada. Los que se comprometen en el diálogo deben estar dispuestos a abandonar toda noción mal concebida y a emprender un proceso de don de sí, una suerte de imitación del Cristo crucificado. A la luz del misterio pascual, el diálogo purifica a sus participantes, de suerte que cada uno puede acercarse al otro con la libertad que viene de haber adoptado el espíritu de Cristo. Este recorrido conduce a una espiritualidad de servicio que es esencial para el diálogo, la oración y la cooperación práctica en curso en la búsqueda de la unidad de los cristianos.

202. Diálogo implica mutualidad y deseo de reconciliación. El espíritu de reconciliación reconoce y confirma la unicidad de la identidad de cada uno de los interlocutores del diálogo. Sin embargo, esto no implica un pluralismo ilimitado ni la indiferencia hacia las divergencias doctrinales. Al contrario, al reconocer la identidad del otro, los interlocutores del diálogo se sitúan ante el desafío de afirmar la misma verdad expresada en formas diferentes o complementarias y de respetar las diferencias sinceras cuando se presentan.

203. Una actitud humilde, una disposición a admitir las ignorancias y los fracasos, un deseo de conocimiento más profundo y un espíritu abierto a la verdad allí donde se encuentre, tienen una importancia fundamental para todo diálogo. Al reconocer que la plenitud de la verdad ha sido revelada en Jesucristo, los cristianos, individualmente, “no tienen ninguna garantía de que hayan captado plenamente la verdad”, si bien es necesario estar abierto a un conocimiento cada vez más profundo de esta verdad. Estamos de acuerdo con lo que dice el papa Pablo VI: En un último análisis, la verdad no es algo que podemos poseer sino una persona a la que debemos abandonarnos totalmente. Este proceso no termina nunca (cf. *Ecclesiam summa*, nn. 81-82).

2. *El diálogo como experiencia reconciliadora*

204. Nuestro trabajo y nuestra vida en común han tenido como resultado una comprensión más profunda de nuestras respectivas tradiciones, incluida la forma en que cada tradición trata la aparición de ideas y de perspectivas nuevas. Se han presentado divergencias sobre diferentes aproximaciones metodológicas entre nuestras dos delegaciones e igualmente en el interior de cada una de ellas. En un determinado momento, a medio camino de nuestras deliberaciones, cuando el discernimiento se hacía difícil y crítico, hemos elegido incluir una aproximación contextual y conceder una atención particular al tema de nuestro testimonio común del Reino. Esta decisión ha reforzado nuestra convicción de que el testimonio común del Reino nos conduciría a una mayor solidaridad con los pobres.

205. Esta aproximación contextual nos ha llevado a tener las siguientes reuniones en Sudáfrica, en Irlanda del Norte y en Canadá. En la situación de estos países, para los reformados y los católicos, el desafío planteado al testimonio común es impresionante, al menos de dos maneras. En primer lugar, en cada contexto hay una historia de desconfianza mutua e incluso, en uno de ellos, una historia de violencia de unos contra otros. En segundo lugar, el testimonio del Reino tuvo lugar frente a males sociales muy antiguos y resistiendo a valores anti-reino. En tales contextos, el testimonio común se paga caro. Uno de los frutos de esta aproximación más contextual ha sido el encuentro con los responsables eclesiales y los pastores que vivían y testimoniaban de modo valiente. Nuestra decisión, tras intensos y a veces muy dolorosos debates, nos ha ayudado, en cuanto miembros de la comisión mixta, a progresar en la comunión.

3. *Diálogo, pacificación de las memorias y reconciliación de las comunidades*

206. Hoy, una apertura al reinado de Dios caracteriza adecuadamente el testimonio común de las Iglesias reformadas y la Iglesia católica. Sin embargo, el pasado sigue haciéndose sentir en el presente. Al comienzo del año 2000, la Alianza Reformada Mundial retiró su representante del Comité ecuménico del Jubileo católico del Año 2000, como

reacción a los supuestos teológicos de la Bula de indicción de las “Condiciones para la obtención de indulgencias del Jubileo”. Los responsables católicos se quedaron sorprendidos de que su invitación ecuménica, hecha con las mejores intenciones, fuera rechazada por la Alianza Reformada Mundial. De la misma manera cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó *Dominus Iesus*, numerosos responsables reformados quedaron sorprendidos e interpretaron la ausencia de explicación, en las palabras utilizadas, de la diferencia entre “Iglesia en sentido propio” y “comunidad eclesial”, como una falta de reconocimiento de los importantes progresos ecuménicos realizados después del Vaticano II. Dado que la reunión de diálogo se celebraba fuera de Roma, apenas tres semanas después de la publicación de *Dominus Iesus*, era inevitable que tuviéramos algunos intercambios francos sobre este tema. Uno de nuestros miembros observó que ningún grupo tiene el monopolio de la pena. Un momento significativo para los miembros del diálogo fue, después de estos intercambios, nuestro encuentro con el papa Juan Pablo II y haberle oído confirmar de nuevo “el irreversible compromiso de la Iglesia católica con el ecumenismo”. Está claro que junto al mandamiento de apertura al futuro de Dios, el diálogo contemporáneo debe prever debatirse con un doloroso pasado y con continuas divergencias entre las Iglesias.

207. Como ha observado *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (155, 156), una búsqueda e interpretaciones nuevas pueden aportar cambios de perspectivas e indicar de modo más completo algo de la compleja historia que nos es común. Incluso en los países evangélicos después de la Reforma, no se puede simplemente ignorar las querellas y los desarrollos del siglo XVI. Debemos al menos explicar por qué han tenido lugar las divisiones entre los cristianos de occidente y por qué duran aún y qué relación pueden tener estas divisiones con nuevas divisiones entre Iglesias más jóvenes en razón de condiciones locales particulares. Parece que en casi cualquier contexto, tendremos ocasión de proporcionar una explicación para la ausencia de unidad visible entre las Iglesias cristianas.

208. Nuestro doloroso pasado se prolonga en el presente cada vez que dejamos de hablar con respecto de la fe de nuestros hermanos y hermanas. Así, nuestro diálogo requiere

una revisión del lenguaje que hemos empleado para caracterizarnos unos a otros en el curso de los siglos y aún hoy. Una actitud polémica y a menudo poco caritativa daba el tono a la mayoría de nuestros comentarios unos sobre otros antes del comienzo del movimiento ecuménico moderno. Uno de los objetivos principales debería ser pasar nuestro lenguaje por la criba para discernir las afirmaciones que eran debidas a una falta de verdad y de caridad, con el fin de pedirnos recíprocamente perdón a este respecto. Igualmente importante es la búsqueda de elementos de verdad contenidos en nuestros antiguos discursos y que debemos repetir unos a otros en el amor (cf. Ef 4,15) todavía hoy, esperando llegar a una mayor comunión. Del hecho de que el Espíritu Santo siga guiándonos en una espera común y activa del Reino, podríamos muy bien descubrir nuevos modos de sentirnos responsables los unos de los otros y de progresar en la caridad reconciliadora y en la fe común.

209. El diálogo puede obtener provecho de una reconciliación de las memorias y puede fomentarla. Para numerosos reformados, la llamada del papa Juan Pablo II a una purificación de las memorias, durante el Jubileo del año 2000, y sus valientes plegarias de arrepentimiento en nombre de los católicos resultaban alentadoras. La reciente interpretación teológica de estas acciones en “Memoria y reconciliación: La Iglesia y las faltas del pasado”, por la Comisión Teológica Internacional del Vaticano, contribuye de manera significativa al debate sobre la cuestión del pecado en la Iglesia. Se han reconocido verdades complejas y terribles y se citan oraciones tomadas de Daniel y Jeremías que confiesan “hemos pecado”. El informe de la Comisión es particularmente alentador en su concienzudo y franco examen de los paradigmas bíblicos para la confesión de los pecados por todo el pueblo de Dios. La mayor parte de los cristianos reformados estarán de acuerdo con los que reaccionan a “Memoria y reconciliación” diciendo que este documento reforzará la credibilidad de la Iglesia católica. Generalmente se piensa que la credibilidad de cualquier Iglesia se reforzará haciendo algo similar. Los que piensan que una franca admisión de las faltas sería perjudicial para el ministerio de la Iglesia, sobre todo ante los jóvenes, nos parece que piden a la Iglesia que coloque el servicio de su propia vida por encima del servicio a la verdad. Como *Hacia una comprensión común de la Iglesia* declara en

el número 109, la fidelidad de Dios que conserva a la Iglesia, hará lo mismo por “la transfiguración de la falta humana”.

210. Comunidades reconciliadas presuponen ministerios reconciliados. Esta cuestión es un desafío específico para nuestro diálogo. Como *Hacia una comprensión común de la Iglesia* señala, desde un punto de vista católico, rompiendo con las estructuras transmitidas por la tradición, los reformados “han herido profundamente la apostolicidad de sus Iglesias”. Más adelante para *Hacia una comprensión común de la iglesia* (n.132), palabra, sacramento y vigilancia son la triple función del ministerio. Los reformados tienen esta triple función ejerciendo el ministerio de vigilancia de modo conciliar. El reconocimiento común de este hecho sería un paso importante hacia una convergencia en nuestra búsqueda de una comprensión y un reconocimiento comunes del ministerio.

4. *La experiencia de la unidad en el testimonio común de hoy*

211. Nuestros tres relatos reflejan diversos grados de colaboración en el testimonio común. En Canadá, la relación entre las Iglesias canadienses miembros de la Alianza Reformada Mundial y la Conferencia canadiense de obispos católicos ha sido bastante sólida y constructiva. El deseo de dar un testimonio común del Reino ha hecho nacer una red intereclesial de coaliciones a favor de la justicia social. Sin embargo, los problemas causados por la necesidad de hacer frente a procesos por abusos sexuales y físicos en pensionados indios gestionados por Iglesias, y por haber llevado la fe cristiana a la espiritualidad aborigen tradicional, han puesto a prueba la capacidad de las Iglesias misioneras históricas de actuar sobre una base común.

212. En el estudio sobre Sudáfrica, aparecía que las Iglesias respondían primero al desafío del apartheid de modos paralelos pero individualmente. Cada comunión tenía sus propias disputas y estrategias internas con respecto al testimonio público. Por ejemplo, no había siempre acuerdo en la comunidad católica en lo que concierne a la política racial. Para los reformados parecía dominar las luchas teológicas internas con relación a la elección y la significación providencial de las diferentes razas. No obstante, a pesar de estas

diferencias, existía una amplia cooperación entre las diferentes confesiones en la resistencia encarnada a la ideología del apartheid. Como es muchas veces el caso, el testimonio individual de responsables pastorales y laicos superaba las deliberaciones y las acciones oficiales.

213. En Irlanda del Norte, la colaboración oficial entre la Iglesia parecía más evidente. Los responsables eclesiales se conocían personalmente y se ayudaban sin duda entre ellos llevando unos la carga de los otros. Por otra parte, nos han dicho que una de las cosas que habían aprendido en su liderazgo común era la importancia del discernimiento –es decir, cómo discernir exactamente cuándo y dónde intervenir mediante expresiones públicas de unidad, sin comprometer su credibilidad–. Hemos oído una vez más relatos profundamente emotivos de compromiso valiente en el establecimiento de relaciones reconciliadas por parte de responsables pastorales y laicos locales.

214. En situaciones en las que el testimonio se paga caro, como en Sudáfrica y en Irlanda del Norte, los responsables pastorales y laicos que dan este testimonio experimentan ellos mismos con frecuencia la experiencia de formas excepcionales de unidad. Cuando *martyria* (testimonio) implica la posibilidad del martirio (sufrir por Cristo y por el Reino), las diferencias confesionales e intraconfesionales se relativizan y pasan a un segundo plano. En Sudáfrica, el testimonio “a nivel de la base” de cristianos reformados y católicos, negros, mestizos y blancos contra el apartheid era alimentado y sostenido por la oración en común. Este compartir subrayaba, para los que estaban implicados en ella, la presencia escatológica del Reino.

215. En Irlanda del Norte hemos hablado de varios ejemplos de testimonio valiente. En el contexto de nuestro diálogo reformado-católico, hemos examinado en particular el trabajo del *Centro Corrymeela para la Reconciliación* fundado por un ministro presbiteriano, el reverendo Ray Davey. Su meta principal es permitir a adultos y niños reformados y católicos de los barrios en los que la segregación está en vigor, encontrarse e informarse, orar y jugar juntos. A continuación, Davey recibió el título de doctor honoris causa de la Universidad Pontificia de Maynooth, primer caso en la historia de ésta en la que un ministro protestante recibe una dis-

tinción semejante. El discurso de entrega de este doctorado honoris causa fue pronunciado por el obispo Anthony Farquhar, copresidente de nuestro diálogo y obispo auxiliar de la diócesis de Down y Connor, la diócesis donde se encuentra el Centro Corrymeela. En su alocución, el obispo Farquhar citó muy a propósito al poeta irlandés Seamus Heaney:

La historia dice: no esperes nada
de este lado de la tumba.
Pero entonces, una vez en la vida
el maremoto de justicia
tan esperado, podrá levantarse
y esperanza rimar con historia.

216. En el tiempo de las persecuciones de los primeros siglos de la era cristiana, a veces sucedía que un nuevo convertido daba su vida como *martyria* antes de ser bautizado. La muerte de esta persona era considerada como “un bautismo en la sangre”. Si existe un bautismo en la sangre, ¿no hay también comunión plena cuando se derrama la sangre por la fe? De hecho, en la encíclica *Ut unum sint* (n. 84), el llorado papa Juan Pablo II ha escrito:

Ya he constatado, y con alegría, cómo la comunión, imperfecta pero real, se mantiene y crece en muchos niveles de la vida eclesial. Considero ahora que es ya perfecta en lo que todos consideramos el vértice de la vida de gracia, el *martyria* hasta la muerte, la comunión más auténtica que existe con Cristo, que derrama su sangre y, en este sacrificio, acerca a quienes un tiempo estaban lejanos (cf. Ef 2, 13).

217. La unidad en el testimonio común que la mayoría de entre nosotros conocen está lejos de la que consiste en sacrificar su vida. No obstante, podemos consagrar todas nuestras energías y nuestra esperanza en el servicio ecuménico del Reino. Ya sea defendiendo juntos la causa de los sin techo o prestando servicio en una sopa popular, ya sea mediante acuerdos parroquiales intereclesiales o por el diálogo en colaboración interreligiosa, existe hoy ocasiones privilegiadas para todos los cristianos reformados y católicos de comprometerse en el testimonio común y conocer juntos tanto los progresos decisivos en la comprensión del Reino, como el gozo de servirlo.

5. *Buscar un mayor testimonio común hoy*

218. El Reino de Dios es el símbolo de una comunidad universal estructurada según la voluntad de Dios con el fin de que una plenitud de vida y de relaciones correctas abunden para todos. En la teología cristiana, la Iglesia es un sacramento del Reino en lo que representa la inauguración de esta plenitud y estas relaciones correctas en la comunidad de los creyentes reunidos en la fe, la esperanza y la caridad. Aunque la Alianza Reformada Mundial y la Iglesia católica son organismos con carácter global, el hecho de que estas comuniones cristianas mundiales múltiples existan separadamente puede ser un desafío a la catolicidad que es una marca de la Iglesia. Las Iglesias separadas o divididas contradicen el símbolo del Reino de Dios como una comunidad universal de plenitud de vida y de relaciones correctas. Esto significa igualmente que la capacidad de la Iglesia de funcionar efectivamente como sacramento del Reino es limitada. Hasta que las divisiones confesionales no se resuelvan, el testimonio del carácter universal del Reino estará comprometido. Igualmente, nuestro compromiso que aspira no sólo a resolver las diferencias doctrinales mediante el diálogo, sino también a lograr un grado superior de testimonio *común* es una contribución vital al ecumenismo.

219. El poder simbólico y transformador del Reino está comprometido cuando las divisiones existen en el seno de una Iglesia particular. Las comunidades de fe dan un contra-testimonio cuando sostienen un statu quo caracterizado por una interpretación teológica de las culturas, las relaciones raciales y una diferencia de credo que está en oposición al Evangelio. La convicción de la necesidad de actuar con justicia y ser misericordioso (Mi 6,8) en tales situaciones puede variar de modo significativo, tanto en la comunidad civil como entre los miembros de la Iglesia católica y de las Iglesias reformadas. En Irlanda del Norte, era difícil para los cristianos resistir a la permanente apelación a un sentimiento de enemistad religiosa arraigada en los conflictos de los siglos XVI y XVII. En Canadá, miembros de Iglesias han tenido la tentación de minimizar el mandamiento de justicia a favor de las Primeras Naciones, porque comporta el pago de reparaciones por los abusos del pasado por parte del gobierno y de las Iglesias, el reglamento de reivindicaciones que concierne

a la restitución de terrenos presentadas hace mucho tiempo y hasta ahora no resueltas, y el respeto a los derechos inscritos en los tratados. En Sudáfrica, la lucha teológica con respecto a la ideología de la separación de razas es muy conocida. Estos ejemplos suscitan la cuestión, en cada comunión, de saber dónde se encuentra el testimonio auténtico del Reino. Nuestros tres relatos muestran que cada comunión debe hacer frente al desafío permanente de llegar a un testimonio común más fuerte en su propio medio.

220. Una de las constataciones evidentes de este diálogo católico-reformado es que nuestro testimonio común debe concentrarse en compartir los signos del Reino con los pobres. Las imágenes bíblicas del Reino evocan una visión de celebración en la que los excluidos de la sociedad y del bienestar terminan por sentarse a la mesa del banquete. Aquellos que dan un testimonio común del Reino de Dios, aprenderán a “lavar los pies a los pobres” asumiendo su defensa, poniéndose a su servicio y encontrándose con ellos personalmente. Al hacer esto, cada uno de nosotros podrá tener una apreciación del mundo querido por Dios y ver así nuestra esperanza renovada. Nuestras dos comuniones comparten ya el compromiso de escuchar juntos la voz de los pobres como una fuente privilegiada de discernimiento de las exigencias del Reino de Dios. Estamos convencidos de que nuestras dos comuniones deben acentuar este compromiso.

221. El capítulo final, “El camino hacia adelante”, del documento *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, presenta una invitación interesante. En lugar de oponernos unos a otros o de vivir simplemente unos junto a los otros, nuestras dos comuniones “deberían vivir una para la otra con el fin de ser testigos de Cristo” (n. 149). *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, en su número 157 explica que “vivir unos para otros” significa “dar un testimonio común” y hacer todos los esfuerzos posibles para hablar juntos a los hombres y las mujeres de hoy del “mensaje salvífico de Cristo”. En esta invitación a vivir unos para otros, percibimos una exhortación del Reino a orar unos por otros y a considerar como nuestra la preocupación por el bienestar y la fidelidad de los otros. En esta atención mutua, nuestro testimonio común puede ser un signo persuasivo para otras comuniones cristianas. Los no creyentes a nuestro alrededor estaría quizá obligados

a exclamar de nuevo: “¡Ved cómo se aman estos cristianos unos a otros!” ¿Osamos realmente pensar en “vivir unos para otros”?

6. *Unidad en la fe y la acción*

222. Creemos que en el diálogo y en el testimonio común, debemos aspirar a una unidad que englobe tanto la ortopraxis como la ortodoxia, una unidad que está formada y atestiguada por la fuerza simbólica y transformadora del Reino de Dios.

223. La ortodoxia, comprendida como preocupación por la verdad del Evangelio, es importante porque ella representa un compromiso decisivo para con la fe apostólica. En el diálogo ecuménico, implica el discernimiento de la medida en la que compartimos la misma comprensión de la fe. Ciertamente es verdad que en nuestra época, las cuestiones de una práctica correcta (ortopraxis) que implica la moral personal y social, pueden ser otros tantos motivos de división y objeto de contestación como lo eran las cuestiones doctrinales y litúrgicas en el tiempo de la Reforma. Sin embargo, pensar que podríamos dejar cuestiones de ortodoxia –las divergencias de liturgia y de doctrina– en la sombra del siglo XVI, sería una forma de negación. Estas cuestiones deben ser afrontadas con la apertura de espíritu de quienes están ya unidos entre ellos por el bautismo en Cristo. Aunque no podemos ponernos de acuerdo sobre lo que es esencial y sobre lo que no lo es para la fe (p.e. la sucesión episcopal, el ministerio petrino, el acceso a la ordenación para personas de los dos sexos), respetar las opiniones del otro representaría mejor el “vivir unos para otros” que trazar líneas de demarcación entre nosotros. Si podemos, cada uno por nuestra parte, afirmar que la Iglesia es una especie de sacramento del Reino de Dios (véase el Capítulo IV, § 197), que esta afirmación sea entonces la base de nuestras relaciones mutuas.

224. Uno de los tests de la ortodoxia es la ortopraxis, comprendida como la práctica correcta de los valores del Evangelio. Esta debe ser nuestra manera de actuar unos con relación a los otros: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 20). No bastarán simples declaraciones de intención de vivir los unos para los otros; debemos escuchar en nuestras enseñanzas oficiales y nuestras comunicaciones públicas respectivas

un tono coherente de respeto caritativo, incluso cuando se expresan observaciones críticas o reprimendas”. Nuestra oración: “venga a nosotros tu reino” es la esperanza de la venida de condiciones concretas que permitan a los seres humanos establecer entre ellos relaciones correctas bajo la soberanía del Dios del amor.

Conclusión

225. El período en el que esta tercera fase de diálogo ha tenido lugar es sin ninguna duda excepcional por el hecho de que hemos pasado de un siglo a otro y de un milenio a otro. Durante este período, han tenido lugar importantes acontecimientos en el curso de los cuales las nuevas relaciones entre reformados y católicos, que comenzaron en la época del Concilio Vaticano II, han avanzado considerablemente. Al mismo tiempo, hemos observado y sentido signos de las divisiones que nos han mantenido separados desde el siglo XVI.

226. Las nuevas relaciones eran visibles en las continuas invitaciones de la Alianza Reformada Mundial al Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, por el envío de un representante a las reuniones de su Comité ejecutivo y de su Consejo general, así como a diversas consultas que ésta organizaba. Recíprocamente, la Santa Sede ha enviado invitaciones a la Alianza Reformada Mundial. La Alianza ha aceptado algunas de estas invitaciones, como las de participar en la Comisión ecuménica del Comité central del Jubileo del año 2000, a unirse al papa Juan Pablo II y a otros líderes cristianos para la Celebración ecuménica en la clausura del Año santo en Roma en 2001, y en la Jornada de oración por la paz en Asís, el 24 de enero de 2002. El hecho de invitarse unos a otros con ocasión de estas manifestaciones especiales acrecienta el desarrollo de nuestras relaciones. Es una demostración sin ninguna ambigüedad de nuestro compromiso a reconocernos mutuamente como hermanos y hermanas en Cristo, aunque aún queden sin resolver serias divergencias entre nuestras comprensiones de la fe.

227. Signos dolorosos de nuestra persistente división han aparecido igualmente durante estos años de diálogo. Durante el Jubileo del año 2000, la Alianza Reformada Mundial optó por no asistir a las invitaciones de la Santa Sede a diversas

ceremonias ecuménicas organizadas para el año del Jubileo, en razón de su asociación con la tradición de las indulgencias que había sido un motivo de grandes controversias en el siglo XVI. Sin embargo, poco después, por invitación del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, reformados y católicos, con representantes de la Federación Luterana Mundial, han abordado la cuestión de las indulgencias por primera vez en el curso de un simposio. Está claro que las diferencias que permanecen necesitan un diálogo permanente.

228. En el curso de esta tercera fase de diálogo, católicos y reformados han realizado gestos notables vinculados a una reconciliación de las memorias, aunque de modos muy diferentes. Durante el año del Jubileo, el papa Juan Pablo II, en la liturgia del primer domingo de cuaresma del año 2000, jornada conocida hoy como “la Jornada del perdón”, ha pedido a la Iglesia católica que se vuelva hacia el milenio apenas concluido y pida perdón a Dios por los pecados cometidos contra la unidad. Sin mencionar ningún episodio histórico particular, estaba claro que incluía toda forma de desconfianza con respecto a los reformados, tanto en el pasado lejano como en los tiempos más recientes. En la familia de la Alianza Reformada Mundial, dos Iglesias miembros decidieron examinar algunas declaraciones anticatólicas contenidas en sus confesiones de fe de los siglos XVI y XVII y precisaron de manera oficial que estas duras declaraciones históricas no representaban su opinión sobre la Iglesia católica de hoy, aunque permanecen aún serios desacuerdos entre nosotros sobre cuestiones doctrinales conexas.

229. Afortunadamente, el diálogo teológico es el instrumento que nosotros utilizamos hoy para resolver estas diferencias. Hemos recorrido un largo camino juntos. En esta tercera fase de diálogo a penas concluida, hemos explorado la noción bíblica de Reino de Dios y hemos podido decir muchas cosas juntos a este respecto. En primer lugar, la noción de Reino de Dios ha sido tratada en un gran número de diálogos ecuménicos (cf. Anexo), y hemos hecho uso de este material. Al mismo tiempo, el estudio sistemático del Reino de Dios presentado aquí aporta una contribución ecuménica ulterior trazando el recorrido de esta noción a partir de sus raíces bíblicas y a través de diversos estadios de la historia de la Iglesia, con el fin de ayudar a los interlocutores a progresar

hacia una comprensión común de la Iglesia. Así nuestro estudio del concepto bíblico del Reino de Dios va seguido de un análisis de las visiones distintivas del Reino de Dios y de sus relaciones con la Iglesia que se encuentra en la literatura patristica. Las perspectivas bíblicas y patristicas, a su vez, son la base de una discusión sobre los acentos específicos puestos en esta noción del siglo XVI y después en nuestras tradiciones reformada y católica respectivas. En este proceso hemos descubierto perspectivas teológicas convergentes, en particular en lo que concierne a la relación del Reino de Dios con la Iglesia.

230. En segundo lugar, al explorar la noción del Reino de Dios, teníamos en el espíritu dos desafíos presentados en *Hacia una comprensión común de la Iglesia*: el de contar con los desarrollos eclesiológicos ya cumplidos y el de acrecentar nuestros esfuerzos de testimonio común. En lo que concierne al primero, nos ha sido posible profundizar en importantes convergencias sobre la naturaleza de la Iglesia señalados en *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, precisamente porque podemos actualmente situar estas visiones en la evolución continua, más vasta y más dinámica, requerida por nuestro estudio del Reino de Dios –p. e. las perspectivas bíblicas y patristicas y las más recientes de la teología incluidos los resultados de los diálogos ecuménicos–. Así, las convergencias indicadas en *Hacia una comprensión común de la Iglesia* entre las nociones de Iglesia como creación de la Palabra (*creatura verbi*, subrayada por los reformados), y como sacramento de la gracia (*sacramentum gratiae*, subrayada por los católicos), aunque tienen sus raíces en el pensamiento bíblico, eran presentadas en un análisis teológico moderno. El presente informe examina esta convergencia más a fondo de dos modos. Muestra en primer lugar que los dos conceptos forman parte integrante de la noción del Reino de Dios y deberían contribuir al establecimiento del Reino de Dios en este mundo. En segundo lugar, nuestro examen del material patristico ilustraba el hecho de que los temas de la Palabra de Dios y de la gracia de Dios tenían una gran significación en la reflexión eclesiológica de los primeros autores cristianos, aunque no emplearan la terminología específica adoptada más tarde en *Hacia una comprensión común de la Iglesia*. Estos autores habrían considerado ciertamente a la Iglesia a la vez como creación de la Palabra de Dios y como

sacramento de la gracia. Estos dos factores nos permiten afirmar que ninguna de estas dos visiones de la Iglesia puede excluir totalmente a la otra, sino que son dependientes una de otra. Las dos son esenciales para una comprensión de la naturaleza de la Iglesia.

231. El mismo cuadro dinámico de nuestra reflexión sobre el Reino de Dios propone también medios de ir más lejos en el examen de otra sugerencia de *Hacia una comprensión común de la Iglesia*: a saber, que nosotros podríamos juntos, calificar a la Iglesia de “sacramento del Reino de Dios” (n. 111), y, así, decir más cosas juntos, sobre el papel de la Iglesia en la mediación de la salvación de Cristo. Esto porque la noción de Reino de Dios requiere un reconocimiento más explícito de su relación con el Espíritu Santo y con su dimensión escatológica. En *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, la comprensión católica de la Iglesia como sacramento está basada en dos analogías: una entre Cristo y la Iglesia, otra entre la Iglesia y los ritos sacramentales. Es una comprensión fuertemente cristológica, aunque no falte referencia al Espíritu Santo. Pero dado que la actividad del Espíritu es el fundamento tanto de la eficacia de los sacramentos como de la difusión del reinado de Dios, la perspectiva del Reino, y su referencia particular al Espíritu, permiten tanto a los reformados como a los católicos reconocer aún mejor la dependencia radical de los seres humanos con relación a Dios. Esta dependencia está implícita en la descripción de la Iglesia como sacramento del Reino. Además la distinción que hacemos entre el Reino de Dios y la Iglesia tiene sus raíces en una comprensión escatológica de la Iglesia, que se remite a y da testimonio de su realización en el Reino, hacia la que se dirige. Esto refleja tanto la insistencia reformada en la promesa de un “todavía no”, como la insistencia católica en un don “ya ahí” (*Hacia una comprensión común de la Iglesia*, n. 122). Una vez más, nuestra reflexión favorece la descripción de la Iglesia como “sacramento del Reino de Dios”.

232. Con respecto al testimonio común, hemos tomado en serio la dinámica y los desafíos de algunos contextos particulares en los que los cristianos han buscado vivir los valores del Reino de Dios. La experiencia vivida por cristianos en situaciones locales, como hemos descrito en los tres relatos del Capítulo II, ha subrayado algunas lecciones importan-

tes. Estos relatos han ilustrado, por ejemplo, la creciente significación de las relaciones ecuménicas entre reformados y católicos. Como muestra cada uno de estos relatos, aunque reformados y católicos han comenzado por separado a introducir los valores del Reino en los arduos problemas que debían afrontar en sus respectivos contextos, han terminado por orientarse hacia un testimonio común. Por una y otra parte, se ilustraba además cómo la expresión universal de la Iglesia tenía un impacto sobre la Iglesia local, y viceversa, y la importancia de la relación entre estos dos aspectos de la Iglesia. Además, a la luz de estos relatos, hemos examinado juntos, por primera vez en un diálogo internacional reformado-católico, factores implicados en la interpretación de la experiencia cristiana, es decir las dimensiones teológicas del discernimiento de la voluntad de Dios para las decisiones a tomar al servicio del Reino de Dios. Comprenden el papel del Espíritu Santo, las fuentes comunes de discernimiento, las diferencias entre reformados y católicos en el uso de estas fuentes, los diferentes modelos de discernimiento y el funcionamiento de estos modelos en la colaboración ecuménica, y las posibilidades de discernimiento y testimonio comunes. Dado que las cuestiones éticas y morales representan desafíos al comportamiento humano en nuestro mundo moderno y se hacen más importantes y urgentes en las relaciones ecuménicas, las perspectivas sobre el discernimiento recogidas aquí son propuestas como una contribución al diálogo sobre estas cuestiones vitales que conciernen a todos los cristianos. Pueden ayudar a reformados y católicos en sus esfuerzos de testimonio común.

233. Finalmente, el proceso de introducción de estos relatos en nuestro diálogo, nos ha ayudado a comprender mejor los diversos métodos de diálogo utilizados en el movimiento ecuménico. El hecho de relacionar nuestras discusiones con experiencias de algunos cristianos en contextos locales, nos ha ayudado a “oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (cf. Ap 2 y 3). Como hemos visto en los relatos (cf. Capítulo II), el testimonio común del Reino por los fieles católicos y reformados tiene lugar en todo el mundo. Este testimonio común, el hecho de reunirse en torno a acontecimientos y problemas, ideales de paz y de justicia en la vida concreta de diversas comunidades humanas, se hacen a pesar de las controversias históricas que siguen dividiéndonos. Hacemos notar que este

testimonio común es un modo por el que el respeto, la confianza y la afección mutuas crecen entre nuestras comunidades, enriqueciendo espiritualmente la vida que compartimos y alimentando nuestro sentimiento de pertenencia mutua. Nos alegramos de este testimonio de fe común esta en la base, del sentimiento de nuevas posibilidades que alimenta en nuestras comuniones y de la contribución que aporta a la plenitud de unidad que buscamos.

234. Diálogo, pacificación de las memorias, esfuerzos del testimonio común –todas estas cosas– representan para nosotros una solicitud permanente a profundizar las relaciones que se desarrollan entre nosotros, relaciones fundadas en nuestro único bautismo en Cristo. Esto forma parte de la conciencia humana que tenemos de estar comprometidos en el único movimiento ecuménico, bajo la guía del Espíritu Santo. Un nuevo siglo y un nuevo milenio son razones de más para alejarnos aún más de los conflictos del pasado y afrontar el futuro por un empeño libre de todo compromiso en una reconciliación continua. Finalmente, esto podría y debería ayudar a los hermanos cristianos de nuestras dos comunidades a vivir de acuerdo con las normas del Reino de Dios.

235. Por el privilegio de haber participado en este diálogo, por los esfuerzos cumplidos y por algún grado de éxito que pudiéramos declarar, damos gracias al Señor Jesucristo que ha orado por sus discípulos “para que sean uno” (Jn 17, 21) y les ha enseñado a orar: “¡Venga a nosotros tu reino!”.

Introducción

A primera vista, el concepto de “Reino de Dios” no ha sido objeto de un interés particular en los diálogos bilaterales. Sólo el diálogo anglicano-reformado de 1984 ha abordado explícitamente el tema en *El Reinado de Dios y nuestra unidad*. Sin embargo, referencias significativas al “Reino de Dios” se encuentran en varios de estos diálogos y las relaciones de tres de entre ellos indican importantes debates sobre este tema¹⁰⁹. En el diálogo multilateral sobre todo en el curso de diversas conferencias del Consejo Ecuménico de las Iglesias, el concepto de “Reino de Dios” ha sido con frecuencia utilizado para criticar la situación actual en la Iglesia y en la sociedad. Para la Comisión Fe y Constitución del CEI, el concepto de “Reino de Dios” ha permitido integrar la búsqueda teológica de la unidad de la Iglesia en las preocupaciones de justicia social con vistas a la renovación de la comunidad humana. Su documento de estudio, *Iglesia y mundo: La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana*, ha sido publicado en 1990. Además de declaraciones fundamentales sobre el Reino o reinado de Dios, estos diálogos examinan las relaciones entre Reino e Iglesia, Reino y mundo/creación, y las implicaciones del Reino de Dios para las relaciones entre Iglesia y mundo/creación.

I. Afirmaciones fundamentales

Los miembros de diversos diálogos afirman su fe en el reinado de Dios como una esperanza escatológica, la consumación final del designio de Dios para el mundo creado¹¹⁰.

109 REFORMADOS-CATÓLICOS, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) nn. 43-66; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 11-31; PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y espíritu, Iglesia y mundo* (2000) nn. 74-95.

110 PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y espíritu, Iglesia y mundo* (2000) nn. 77,78; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *La salvación y la Iglesia* (1986) n. 30; *La Iglesia como comunión* (1990) n. 45; BAPTISTAS-CATÓLICOS, *Llamados a dar testimonio de Cristo en el mundo de hoy* (1988) n. 19; DISCÍPULOS DE CRISTO-

La misión histórica de Jesús es anunciar la buena nueva del Reino de Dios, encarnarlo en la palabra y la acción e inaugurararlo por su cruz y resurrección¹¹¹.

El don del Espíritu es la prenda y las primeras arras del reino futuro. Es el Espíritu Santo el que da el poder de realizar el Reino de Dios cuyas primicias representa Cristo¹¹². Los cristianos están llamados a proclamar el Reino de Dios y a participar en él. Considerar la escatología como un contexto para comprender la misión, significa ver que las exigencias fundamentales del reinado perfecto de Dios siguen enfrentando a los cristianos y a las Iglesias al desafío de la obediencia¹¹³.

CATÓLICOS, *La Iglesia como comunión en Cristo* (1992) n. 21; EVANGÉLICOS-CATÓLICOS, *Diálogo sobre la misión* (1984) n. 2.1; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 11,24,25,75,243,302-308; METODISTAS-CATÓLICOS, *La tradición apostólica* (1991) n. 32; ANGLICANOS-LUTERANOS, *Episcopé* (1987) nn. 24,31,70; *El diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) nn. 16,18; ANGLICANOS-METODISTAS, *Participar en la comunidad apostólica* (1996) n. 15; ADVENTISTAS-LUTERANOS, *Informe de la comisión bilateral* (1998) n. III.23; VETEROCATÓLICOS-ORTODOXOS ORIENTALES, *Soteriología* (1983) 7; *Escatología* (1987) n. 1.2.

111 EVANGÉLICOS-CATÓLICOS, *Diálogo sobre la misión* (1984) nn. 5.3; ANGLICANO-CATÓLICOS, *La salvación y la Iglesia* (1986) n. 26; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 11,27; METODISTAS-CATÓLICOS, *Palabra de vida: una declaración sobre la palabra y la fe* (1996) n. 17; ANGLICANOS-LUTERANOS, *El diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) n. 10,13.

112 LUTERANOS-REFORMADOS, *Hacia una comunidad de la Iglesia* (1989) n. 18; PENTECOSTALES-REFORMADOS, *La Palabra y el Espíritu, la Iglesia y el mundo* (2000) nn. 78,79; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *Declaración de Windsor* (1971) n. 11; *La vida en Cristo: moral, comunión e Iglesia* (1993) n. 19; METODISTAS-CATÓLICOS, *Informe de Honolulu* (1981) n. 22, *La tradición apostólica* (1991) n. 32; ORTODOXOS ORIENTALES-CATÓLICOS, *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia* (1988) n. 10; VETEROCATÓLICOS-ORTODOXOS ORIENTALES, *Escatología* (1987) nn. 1.2.

113 PENTECOSTALES-REFORMADOS, *La Palabra y el Espíritu, la Iglesia y la Palabra* (2000) n. 80; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *La vida en Cristo: moral, comunión e Iglesia* (1993), n. 24; DISCÍPULOS DE CRISTO-CATÓLICOS, *Relación* ("Apostolicidad y catolicidad en la unidad visible de la Iglesia") 1981, VII.b; METODISTAS-CATÓLICOS, *La palabra de vida: declaración sobre la revelación y la fe* (1996) n. 17.

II. Reino e Iglesia

Reino e Iglesia están integralmente vinculados. En Cristo, la Iglesia está llamada a ser un signo, un instrumento y un anticipo del Reino de Dios. Lo que Cristo realizó por su cruz y su resurrección es transmitido por el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia¹¹⁴. Específicamente, la Iglesia, como comunión del Espíritu Santo, está llamada a proclamar y prefigurar el Reino de Dios anunciando el Evangelio al mundo y estando constituida como el cuerpo de Cristo. La Iglesia está al servicio del Reino, no está ni a su propio servicio ni es un fin en sí misma. Cumpliendo su vocación, la Iglesia está llamada a seguir el camino de Jesucristo, servidor en el sufrimiento. De la misma manera que el reinado de Dios salva a los extraviados, llama a los que están salvados a abrazar la causa de los extraviados y a estar preparados para soportar las persecuciones, las humillaciones y los sufrimientos, por amor a la justicia. Es un signo que Dios ha elegido la prueba de la cruz para salvar el mundo¹¹⁵.

La Iglesia no debe su origen a un acto único y aislado, sino a la totalidad del acontecimiento de Cristo que comienza con la elección del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. La bendición dada por Dios a Abrahán culmina en la promesa de bendecir a todas las familias de la tierra. El ministerio de Jesús se dirigía a un *pueblo*, de modo que los primeros que los escucharon y acogieron la proclamación del Reino estaban ya orientados unos a otros en razón de su relación en el interior de Israel. Los discípulos de Jesús se convirtieron en los testigos personales de la proximidad del reinado de Dios. Deben abandonar todo y seguirlo¹¹⁶.

114 ANGLICANOS-REFORMADOS, *El Reinado de Dios y nuestra unidad* (1984) n. 15; BAPTISTAS-REFORMADOS, *Relación* (1987) n. 30; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *Relación final* (1981) n. 7; *La salvación y la Iglesia* (1986) n. 30; *La vida en Cristo: moral, comunión e Iglesia* (1993) n. 97; ANGLICANOS-LUTERANOS, *Pullac Repport* (1972) n. 60; *Episcopé* (1987) n. 25; *El Diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) n. 16.

115 BAPTISTAS-REFORMADOS, *Relación* (1997) n. 30; PENTECOSTALES-REFORMADOS, *La palabra y el Espíritu, la Iglesia y el mundo* (2000) n. 79; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *La Salvación y la Iglesia* (1986) n. 26; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) n. 22.

116 LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 11-24; METODISTAS-CATÓLICOS, *Hacia una Declaración sobre la Iglesia* (1986) n. I.2

La Iglesia es el acontecimiento y el instrumento del Reino de Dios. Por una parte, está la realidad de fuerzas del Reino de Dios, particularmente en la predicación de la Palabra, la celebración de los sacramentos, pero también en la experiencia de la comunidad reconciliada de hermanos y hermanas. Por otra parte, está un carácter provisional de todas las palabras y signos por los que la salvación es comunicada, pero también el carácter provisional de todas las palabras y signos que se encuentra en la predicación, la liturgia y la ayuda mutua¹¹⁷. Hasta que el Reino se cumpla en su plenitud, la Iglesia estará marcada por los límites y las imperfecciones humanas, siendo siempre consciente de su naturaleza “provisional”¹¹⁸. No obstante, a pesar de todas las insuficiencias de las Iglesias, que efectivamente existen, debe subrayarse la realidad de su carácter como signos del reinado escatológico de Dios. Toda la Iglesia de Dios, en todo tiempo y lugar, es un sacramento del Reino¹¹⁹.

Los sacramentos que son celebrados en la Iglesia proclaman y prefiguran el Reino de Dios. El bautismo es el comienzo de una nueva vida y de la participación en la comunidad del Espíritu Santo. La celebración de la eucaristía prefigura el banquete mesiánico de la que es anticipo. Ofrece la visión del reinado de Dios que ha sido prometido como la renovación final de la creación y es un anticipo de éste. Signos de esta renovación están presentes en el mundo cada vez que la gracia de Dios se manifiesta y los seres humanos trabajan por la justicia, la caridad y la paz¹²⁰.

117 LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) n. 307.

118 ANGLICANOS-REFORMADOS, *El Reinado de Dios y nuestra unidad* (1984) nn. 18,30,35; BAPTISTAS-REFORMADOS, *Relación* (1977) n. 30; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 73,307; ANGLICANOS-METODISTAS, *Participar en la comunidad apostólica* (1196) n. 25.

119 LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 303,305; METODISTAS-CATÓLICOS, *Hacia una Declaración sobre la Iglesia* (1986) n. I.8; ORTODOXOS ORIENTALES-CATÓLICOS, *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia* (1988) n. 22; REFORMADOS-CATÓLICOS, *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990) n. 111.

120 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Documento de Lima* (1982) “Bautismo” n. 2,3,7. “Eucaristía”, n. 1,22, “Ministerio”, n. 4; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *Declaración de Windsor* (1971) n. 4; *La Iglesia como comunión* (1990) n. 11; DISCÍPULOS DE CRISTO-REFORMADOS, *Sin obstáculos doctrinales* (1987) n. 12;

La Iglesia como cuerpo de Cristo y pueblo escatológico de Dios, es constituida por el Espíritu Santo a través de una diversidad de dones y ministerios. Entre estos dones, un ministerio de *episkopé* es necesario para expresar y salvaguardar la unidad del cuerpo. Cada Iglesia necesita este ministerio bajo una u otra forma para ser la Iglesia de Dios¹²¹.

En Cristo, ha comenzado la victoria del reinado de Dios sobre los poderes del pecado y de la muerte. Así, el ministerio de gobierno de Cristo no se parece al gobierno en el mundo del pecado y de la muerte, sino que tiene un carácter y una cualidad determinados por el modo de ser de Cristo en y para el mundo¹²². Viviendo según la ley del Espíritu, los miembros de la Iglesia comparten la responsabilidad de discernir la acción del Espíritu en el mundo contemporáneo, de elaborar una respuesta realmente humana y de resolver las imprecisiones morales que de ella derivan en un espíritu de lealtad y de fidelidad al Evangelio¹²³.

III. Reino y mundo/creación

En el reinado de Dios, la creación y la comunidad humana son renovadas por el Espíritu Santo a través de su transformación en Cristo. El cosmos es objeto del compromiso de Dios y el Reino cumplido no es simplemente el conjunto de todos los creyentes, sino que representa *shalom* para la totalidad de la creación. Un deseo ardiente del Reino de Dios implica el deseo de salvación de los hijos perdidos y de la redención de toda la creación¹²⁴. Como intendentes de los dones de Dios, los cristianos están llamados a actuar con

LUTERANOS-CATÓLICOS, *La Eucaristía* (1978) n. 43, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 66-71; ANGLICANOS-LUTERANOS, *Diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) n. 18.

121 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Documento de Lima* (1982) "Ministerio", n. 23.

122 ANGLICANOS-LUTERANOS, *Diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) n. 10; COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Documento de Lima* (1982) "Ministerio", n. 15-16.

123 ANGLICANOS-CATÓLICOS, *La vida en cristo: moral, comunión y la Iglesia* (1993) n. 97.

124 ANGLICANOS-REFORMADOS, *El Reinado de Dios y nuestra unidad* (1984) nn. 23,30; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *El Don de la autoridad* (1998) n. 50;

una fe responsable con respecto a toda la creación. Tienen el deber de proclamar, mediante la palabra y la acción, la voluntad de Dios en lo que concierne a las injusticias personales y sociales, la explotación económica y social y la destrucción del medio ambiente. Porque el Reino de Dios no ha venido todavía en su plenitud, los cristianos viven la tensión dinámica entre el “ahora” y el “todavía no” del cumplimiento del Reino de Dios en el mundo comprometiéndose en una acción paciente y en una paciencia activa. El Espíritu Santo incita a los fieles a trabajar tanto en la transformación personal como en la transformación estructural de la sociedad, participando así en el proceso continuo y en la realización de la oración para la venida del Reino¹²⁵.

La venida del Reino de Dios implica la transformación de la comunidad humana, actualmente manchada por el pecado, la opresión y la pobreza, en una comunidad de justicia, de amor y de paz. Aunque no tenemos razones para pensar que esta transformación se completará en este mundo, todos los cristianos deben esforzarse en llegar a ello con el fin de testimoniar la promesa de Dios de realizar esta transformación en el mundo futuro. Las personas que han conocido la fidelidad y la justicia de Dios comparten lo que han recibido dedicándose a las obras de misericordia y de justicia y buscan modelar la sociedad de su tiempo con el modelo del Reino de Dios. Sin tener nunca la pretensión de construir el Reino mediante sus propios esfuerzos, dan toda la gloria a Dios¹²⁶. La presencia de Cristo como Señor de la historia es percibida en estos movimientos del espíritu humano que, con o sin la asistencia de la Iglesia, realizan los fines del Reino de Dios¹²⁷.

LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) n. 22; PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y Espíritu, Iglesia y mundo* (2000) nn. 81,89,90.

125 PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y Espíritu, Iglesia y mundo* (2000) n. 81.

126 METODISTAS-CATÓLICOS, *Relación de Honolulu* (1981) n. 22; *La palabra de vida: declaración sobre la revelación y la fe* (1996) n. 79.

127 REFORMADOS-CATÓLICOS, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) n. 48.

IV. Implicaciones del Reino para las relaciones Iglesia/mundo

En su “definición de trabajo” del Reino de Dios, el diálogo pentecostal-reformado resume una buena parte de la discusión que tuvo lugar sobre esta cuestión en otras conversaciones ecuménicas. Identifica el Reino de Dios como “apocalíptico y profético, a la vez don presente y esperanza futura”. Reconoce el contenido teológico del término como expresión del “reinado soberano, gratuito y transformador de Dios, un reinado de justicia y de verdad frente a las fuerzas del mal y del pecado, pero también más allá de estas fuerzas”. Al afirmar que “el Reino no puede ser estrictamente identificado con un reinado terrestre, aunque Dios reine y actúe en la historia”, el diálogo afirma además que “el Reino no puede tampoco identificarse estrictamente con la Iglesia, aunque la Iglesia y toda la creación existen en la esperanza escatológica del cumplimiento del Reino”¹²⁸.

La afirmación del diálogo pentecostal-reformado según la cual el debate sobre el Reino de Dios no debe limitarse sólo a una teología de las realidades últimas, sino que debe ser visto igualmente como “una perspectiva” general de la teología y de la vida cristiana¹²⁹ tiene ecos en un buen número de otros diálogos. El diálogo de 1987 entre los veterocatólicos y las Iglesias ortodoxas orientales declara: “la esperanza escatológica no es una esperanza vacía pues el fin de los tiempos ha comenzado ya en la vida de la Iglesia, que representa la realidad del Reino de Dios en permanente desarrollo en el tiempo histórico... Por lo tanto, el cristiano no debe apresurarse, como si quisiera rechazar la experiencia de este mundo, sino al contrario, debe dar testimonio del amor de Dios por su acción en el mundo”¹³⁰. El diálogo discípulos-católicos de 1992 sostiene: “En el corazón mismo de la memoria de la Iglesia, los actos salvíficos de Dios en el pasado son los signos precursores de una transformación, aunque el futuro se manifiesta ya en el presente. Visto en la perspectiva de las

128 PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y Espíritu, Iglesia y mundo* (2000) n. 77.

129 PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y Espíritu, Iglesia y mundo* (2000) n. 78.

130 VETEROCATÓLICOS-ORTODOXOS ORIENTALES, *Escatología* (1987) n. 1.2.

Escrituras, la salvación emerge del pasado e irrumpe en el futuro¹³¹.

El Reino de Dios es la realidad salvífica escatológica que afecta al mundo entero. Mientras que la misión de la Iglesia participa en la acción de Dios en el mundo, la acción de Dios supera la esfera de la Iglesia¹³². El reinado de Dios está servido en todos los lugares en los que las instituciones, las comunidades, los movimientos y los individuos contribuyen a la paz en la justicia, a la compasión por aquellos que sufren, a la salvaguardia y a la preocupación por la creación, a las advertencias y a la conversión de los pecadores. Llamada a dar testimonio del reinado de Dios, la Iglesia confiesa que Jesús es Cristo, incluso más allá de la Iglesia allí donde no es reconocido como tal. Un aspecto del testimonio de la Iglesia es un reconocimiento crítico de los lugares en los que el reinado de Dios es servido. En este contexto, la Iglesia está llamada a cooperar con las instituciones, comunidades, movimientos e individuos que contribuyen al reinado de Dios, a identificar las fuerzas de la muerte y del pecado poniendo en guardia contra ellas y oponiéndose al precio que sea. La Iglesia vive en la espera de la consumación del Reino de Dios¹³³.

Los cristianos buscan la unidad con el fin de que la Iglesia pueda ser un signo, un instrumento y un anticipo más creíbles del plan de Dios para unir todo en Cristo que es la cabeza (Cf. Col 1,19). Sólo una comunidad reconciliadora, fiel a su Señor, en la que las divisiones humanas se han eliminado, puede hablar con una entera integridad a un mundo alienado y dividido, y ser así un testigo creíble de la acción salvífica de Dios en Cristo y un anticipo del Reino de Dios. La preocupación de la unidad humana es el único contexto propio a la búsqueda de la unidad de la Iglesia. La unidad de la Iglesia no es simplemente un fin en sí, sino un signo, un instrumento y las primicias del plan de Dios de reconciliar

131 DISCÍPULOS DE CRISTO-CATÓLICOS, *La Iglesia como comunión en Cristo* (1992) n. 38.

132 LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) nn. 263, 285-289.

133 ANGLICANOS-LUTERANOS, *Diaconado como oportunidad ecuménica* (1995) n. 15.

todas las cosas en el cielo y sobre la tierra por Cristo¹³⁴. Sin embargo, la unidad de la Iglesia no es simplemente un medio de llegar a un fin, pues la Iglesia es ya un anticipo de este fin, y sólo es un signo e instrumento en la medida en que es un anticipo. La vida en Cristo es el fin para el que todas las cosas han sido hechas, y no un medio de llegar a un fin situado más allá¹³⁵.

La Iglesia profesa que Cristo es un portador del mensaje del reinado de Dios y de la liberación del género humano. Si la Iglesia va al mundo, si lleva el Evangelio a la humanidad y se esfuerza por lograr más justicia y paz, es sólo siguiendo a su Señor en campos que le pertenecen ya y donde ya está actuando de manera anónima. La Iglesia, fundada por Cristo para compartir la vida que viene del Padre, es enviada para conducir el mundo a Jesucristo, a su plena madurez para la gloria y la alabanza del Padre. Está llamada a ser el testigo y el signo visible del Reino de paz por venir. La Iglesia asume esta tarea mediante lo que hace y dice, pero también, simplemente, siendo lo que es, porque pertenece a su naturaleza proclamar la palabra de juicio y de gracia, y servir a Cristo en el pobre, el oprimido, el desesperado. De modo más particular, sin embargo, se reúne para adorar y orar, para recibir sin cesar instrucción y consuelo, y para celebrar la presencia de Cristo en la Palabra y el sacramento; en torno a este centro y con la multiplicidad de dones concedidos por el Espíritu, vive en una *koinonia* de los que se necesitan unos a otros y se ayudan mutuamente¹³⁶.

Hay una presencia especial de Cristo en la Iglesia que la pone en una situación muy particular frente al mundo. La Iglesia sólo puede pues, responder a su vocación si su estructura y su vida están impregnados de amor y de libertad. Por consiguiente, lo que quiere la Iglesia no es hacer adherirse a los seres humanos a un programa secular de salvación,

134 ANGLICANOS-REFORMADOS, *El Reinado de Dios y nuestra unidad* (1984) n. 17; LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) n. 303.

135 ANGLICANOS-REFORMADOS, *El Reinado de Dios y nuestra unidad* (1984); PENTECOSTALES-REFORMADOS, *Palabra y Espíritu, Iglesia y mundo* (2000) n. 82; ANGLICANOS-CATÓLICOS, *La Salvación y la Iglesia* (1986) n. 30.

136 REFORMADOS-CATÓLICOS, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) n. 54.

sino convertirlos a Cristo y, por esto, servirlos. En su proclamación del Evangelio, hay al mismo tiempo una fuerza poderosa de creación cultural. Como *koinonia* la Iglesia está en oposición con las estructuras de los diversos sectores de vida de la sociedad secular moderna, cuando se expone a la explotación, a la opresión, a la manipulación y a las presiones intelectuales y políticas de todo tipo. Viviendo como un nuevo pueblo seguro de ser aceptado por Dios en Cristo, la Iglesia es un signo convincente del amor de Dios por toda la creación y de su plan liberador para todos. El Evangelio de Cristo reúne, protege y mantiene la *koinonia* de sus discípulos como signo y comienzo de su Reino¹³⁷. Por lo tanto, la Iglesia está llamada a vivir como esta fuerza presente en la humanidad por la que se da el testimonio de la voluntad de Dios para la renovación, la justicia, la comunidad y la salvación de todos los seres humanos. Gratificada por los dones del Espíritu Santo, y reforzada sin cesar por la palabra y el sacramento de Cristo, la Iglesia es enviada por Dios para dar testimonio del Reino y proclamarlo en y para este mundo roto. En esta misión, la Iglesia es la nueva comunidad de los que están preparados para servir al Reino para la gloria de Dios y el bien de la humanidad¹³⁸.

V. Declaraciones de opiniones diferentes

El diálogo pentecostal-católico de 1982 constata la ausencia de unanimidad sobre la cuestión de saber si puede o no, un no cristiano recibir la vida del Espíritu Santo. La relación del diálogo reformado-pentecostal señala que los pentecostales difieren sobre el modo en que ellos ven el papel del Espíritu Santo en el sostén, la reforma o la transformación de la sociedad humana. El mismo diálogo indica diferentes aproximaciones de la crítica de las estructuras sociales, afirmando que las misiones pentecostales no han contestado siempre proféticamente a las situaciones sociales o estructurales. El diálogo reformado-católico de 1977 constata dife-

137 REFORMADOS-CATÓLICOS, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) nn. 54-56.

138 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia y el mundo: la unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana* (1990), Capítulo III, "Reino-Iglesia-Humanidad", n. 8.

rencias de aproximaciones al vínculo entre ética y política: “Todos estuvieron de acuerdo en que las consecuencias éticas que resultan del mensaje del Reino de Dios y su recepción en la fe se extienden también al terreno de la política. A este respecto se dibujaron en las dos confesiones tanto corrientes que acentúan más la necesidad de una cierta reserva, como otras que insisten en la necesidad y la posibilidad de leer en el mensaje neo-testamentario tomas de posición política concretas”¹³⁹. Diferencias eclesiológicas se han afirmado en la relación del diálogo reformado-católico de 1990, que declara: “Diferimos en nuestro modo de comprender la naturaleza del pecado en la Iglesia... No pensamos de la misma manera la relación entre Iglesia y Reino de Dios. Los reformados insisten más en la promesa de un “todavía no”; los católicos subrayan más la realidad de un don “ya ahí”¹⁴⁰. En 1990, el diálogo pentecostal-católico observaba: “Aunque los pentecostales no aceptan... la visión católica de la Iglesia como ‘de algún modo un sacramento’, afirman por su parte que la Iglesia es a la vez un signo y un instrumento de salvación”¹⁴¹.

Consideraciones finales

Aunque estos diálogos bilaterales internacionales muestran todos un interés común por el Reino de Dios y por la relación del Reino con la Iglesia y con el mundo/creación, es interesante notar las diferencias de acento de cada uno de ellos, que parecen reflejar a la vez las particularidades de las Iglesias participantes y las cuestiones examinadas que son causas de división. Por ejemplo, el diálogo luterano-católico *Iglesia y justificación*, de 1993, afirma: “Es el amor divino, el que justifica y salva, el que Jesús proclama como el poder del Reino de Dios”¹⁴². En los diálogos anglicano-luterano y anglicano-católico, el tema del Reino de Dios está con frecuencia vinculado al concepto de *koinonia*. Los diálogos en los que

139 REFORMADOS-CATÓLICOS, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) n. 23.

140 REFORMADOS-CATÓLICOS, *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990) n. 122.

141 PENTECOSTALES-CATÓLICOS, *Vista de conjunto sobre la koinonia* (1990) n. 94.

142 LUTERANOS-CATÓLICOS, *Iglesia y justificación* (1993) n. 22.

participan las Iglesias pentecostales y reformadas tienen un interés específico por las relaciones Reino/mundo. Los diálogos con las Iglesias metodistas acentúan con frecuencia el crecimiento en santidad y el crecimiento espiritual.

PARTICIPANTES MIEMBROS CATÓLICOS

- S. Exc. Mons. Anthony J. Farquhar, Co-presidente
Obispo auxiliar de Down and Connor
Irlanda del Norte
- Rvdo. P. Pr. William Henn, OFMcap
Universidad Gregoriana
Roma, Italia
- Rvdo. P. Dr. Henri O'Brien
Hamilton
Escocia
- Mons. John A. Radano, Co-secretario
Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos
Ciudad del Vaticano, Europa
- Rvdo. P. Pr. Benedict T. Viviano, OP
Instituto Bíblico
Universidad Misericorde
Fribourg, Suiza

CONSULTORES

- Donna Geernaert, SC
Mount Saint Vincent Mother House
Halifax, N.S. Canadá
- Rvdo. P. Pr. John Fuellenbach, SVD
Roma, Italia
- Dom Michel Van Parys, OSB
Monasterio de la Santa Cruz
Chevetogne, Bélgica
- Dom Emmanuel Lanne, OSB (1998)
Monasterio de la Santa Cruz
Chevetogne, Bélgica
- Rvdo. P. Stuart C. Bate, OMI (2001)
Saint Joseph's Theological Institute
Hilton, Sudáfrica
- Rvdo. P. Timothy Barlett (2002)
St. Mary's University College
Belfast, Irlanda del Norte

MIEMBROS REFORMADOS

- Rvdo. Dr. Milan Opocensky (1998)
Praga, República Checa
- Rvdo. Pr. Russel Botman, Co-presidente (1999-2001)
Universidad de Stellenbosch
Western Cape, Sudáfrica
- Rvdo. Pr. Alastair I.C. Heron
Universidad de Erlangen
Alemania
- Rvdo. Pr. Leo J. Koffeman
Universidad teológica de Kampen
Países Bajos
- Rvdo. Principal Huang-Po-Homme
Colegio y Seminario teológico de Tainan
Tainan, Taiwan
- Rvda. Maria Luiza Rûckert
Iglesia Presbiteriana Unida de Brasil
Vila Velha, Espirito Santo, Brasil
- Rvdo. Principal Peter Wyatt
Colegio Emmanuel
Toronto, Canadá
- Rvdo. Dr. Henry Wilson (1998)
Mangalore, India
- Rvdo. Dr. Odair P. Mateus (Co-secretario)
Alianza Reformada Mundial
Ginebra, Suiza

CONSULTORES

- Dr. Presidente Heide Hadsell
Seminario de Hartford
Hartford, CT. Estados Unidos
- Rvdo. Pr. Rathnakara Sadananda
Colegio teológico Karnataka
Mangalore, India
- Rvdo. Pr. Dirk Smit (2001)
Universidad de Stellenbosch
Western Cape, Sudáfrica
- Rvdo. Dr. David Stevens (2002)
Belfast, Irlanda del Norte

