

«HACIA UNA DECLARACION SOBRE LA IGLESIA»
RELACION DE LA COMISION MIXTA
INTERNACIONAL DE LA IGLESIA CATOLICA
Y DEL CONSEJO METODISTA MUNDIAL. 1982-1986.
(«Relación de Nairobi»)

PREFACIO

Durante estos últimos 20 años, Comisiones mixtas de la Iglesia Católica y del Consejo Metodista Mundial han venido ofreciendo a sus iglesias una relación cada cinco años, por mediación del Secretariado para la Unidad y del Consejo Metodista Mundial. Desde el comienzo de estas discusiones bilaterales en 1967, Católicos y Metodistas han examinado numerosos temas en reuniones anuales.

La primera relación publicada por la Comisión mixta, la Relación de Denver* (llamada así por la ciudad en que se reunió el Consejo Metodista Mundial en 1971) cubría el período 1967-1970 y estudiaba los siguientes temas: cristianismo y mundo contemporáneo, espiritualidad, hogar y familia cristiana, Eucaristía, ministerio y autoridad.

* Original inglés: *One in Christ* 22 (1986) 241-269. Traducción española por la Dra. Rosa Mª Herrera García y revisión y control teológico por el Prof. A. González-Montes.

** Cf. versión española: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) nn. 912-1.006 (pp. 393-433). En adelante: GM.

Se comprenderá que algunos temas fueran examinados con bastante rapidez y que por lo tanto fueran abordados de nuevo en la Relación de Dublín* (1972-1975). Partiendo del documento de Denver, la Comisión estudió con mayor profundidad los dominios de la espiritualidad y algunos puntos de moral; intentó igualmente profundizar en las doctrinas de la Eucaristía y el ministerio ordenado.

La Relación de Honolulu** (1977-1981) que cubre los cinco años siguientes es un documento de acuerdo sobre el Espíritu Santo; está escrito en un estilo más popular. Durante estos cinco años se introdujo un cambio: las diferentes partes de la relación fueron publicadas a medida que se iban redactando, permitiendo así su estudio y comentarios. Se estudiaron más ampliamente las secciones relativas a la experiencia cristiana y las decisiones en materia de moral cristiana y se dejaron para más adelante las discusiones comenzadas sobre la autoridad pues requerían un desarrollo más completo.

El texto de la Relación de Nairobi que sigue representa el trabajo de la Comisión actual (1982-85), que se ha reunido en cuatro ocasiones. En el curso de la primera sesión en Reuti-Hasliber, en Suiza, en 1982, se decidió el tema de los cinco años siguientes: *la naturaleza de la Iglesia*. Tras delimitar el trabajo, se examinaron las investigaciones preparatorias con vistas a la redacción de documentos relativos a las diferentes aproximaciones al tema. Los encuentros siguientes, en Milán***, en Lake Junaluska y en Venecia, examinaron la naturaleza de la Iglesia, los sacramentos, el episcopado y los «diferentes caminos de ser una única Iglesia»; Pedro en el Nuevo Testamento y el ministerio de Pedro; la autoridad en la Iglesia con los aspectos de jurisdicción y la función de enseñanza. A la luz del trabajo realizado en el encuentro final de Venecia, se sugirió, como conclusión del texto, que la próxima Comisión siga estudiando el tema general de la Tradición apostólica.

* GM. nn. 1.007-1.087 (pp. 434-467).

** GM nn. 1.088-1.136 (pp. 467-491).

*** Cf. el documento de Milán: 'Un documento de trabajo de la Comisión Internacional Católico-Metodista (Milán 1983)', *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 285-294.

En Venecia se rindió homenaje al malogrado Mons. Richard Stewart por su servicio fiel y eficaz como cosecretario católico de la Comisión durante los siete últimos años. Mons. Stewart murió repentinamente a los 58 años, cuando estaba de vacaciones en Inglaterra. Durante siete años fue miembro del Secretariado del Vaticano. La Comisión mixta, reconociendo su penetración teológica, su atención a cada detalle del trabajo, su energía sin límites y su compromiso profundo con la causa de la unidad cristiana, desea dedicarle esta relación.

La *Relación de Nairobi* trata de algunas de las cuestiones más difíciles a las que tanto Católicos como Metodistas tienen que encarar juntos. A pesar de ciertas similitudes en la estructura eclesial y de la organización de las dos Iglesias, Metodistas y Católicos difieren actualmente en su doctrina sobre el ministerio y la función magisterial. La Comisión ha comenzado a examinar estas divergencias, explorando sus orígenes históricos y buscando perspectivas para un acuerdo. Ha reafirmado lo que es ya común en relación con la responsabilidad en la Iglesia y la búsqueda de la unidad cristiana.

Publicamos ahora esta relación con la esperanza de que estimule un estudio más amplio, discusiones y reacciones entre Católicos y Metodistas. Discusiones y reacciones que en esta etapa de nuestro diálogo serán inestimables para continuar nuestro camino hacia la plenitud de la comunidad y de la comunión que es nuestra meta y nuestro objetivo.

Copresidentes

Obispo Willian R. CANNON, Consejo Metodista Mundial

Obispo J. Francis STAFFORD, Iglesia Católica

PARTICIPANTES

Metodistas

Obispo Willian R. CANNON, Atlanta, GA. EE.UU. de América, presidente del Consejo Metodista Mundial, Copresidente metodista.

Hermana Cyntia A. CLARE, Colegio Teológico Unido de las Indias Occidentales, Kingston, Jamaica.

Rev. Dr. Ira Gallaway, Primera Iglesia Metodista Unida, Peoria, IL., EE.UU. de América.

Rev. A. Raymond GEORGE, Bristol, Inglaterra.

Rev. Prof. Geoffrey WAINWRIGHT, Universidad de Duke, Durham, NC, EE.UU. de América

Dr. Thomas HOYT Jr., Seminario de Hartford, Hartford, CT, EE.UU. de América (1982).

Rev. Prof. Norman YOUNG, Queen's College, Melbourne, Australia.

Rev. Dr. Joe HALE, Secretario General del Consejo Metodista Mundial (secretario).

Católicos

Revdmo. J. Francis STAFFORD, Obispo de Menfis, EE.UU. de América, Copresidente católico.

Revdmo. Peter CULLINANE, Obispo de Palmerston North; Nueva Zelanda.

Revdmo. John ONAIYEKAN, Obispo de Horin, Nigeria.

Rev. Prof. Raymond E. BROWN, Union Theological Seminary, Nueva York, EE.UU. de América.

Rev. Basil MEEKING, Subsecretario, Secretariado para la Unidad (1985).

Rev. Dr. Cuthbert RAND, Ushaw, College, Durham, Inglaterra.

Rev. George TAVARD, A.A., Methodist Theological School, Delaware, Ohio, EE.UU. de América.

Rev. Mons. Richard STEWART, Secretariado para la Unidad, Secretario (1982-84).

Rev. Kevin McDONALD, Secretariado para la Unidad, Secretario (1985).

«HACIA UNA DECLARACION SOBRE LA IGLESIA»

1. Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo y al Espíritu Santo para conducirnos a la comunión con él. Esta participación en la vida de Dios que resulta de la misión del Hijo y del Espíritu

Santo encuentra su expresión en una «*koinonía*»¹ visible de los discípulos de Cristo, la Iglesia.

I. LA NATURALEZA DE LA IGLESIA

2. El cristianismo ha nacido de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Aunque es posible hablar de un «pueblo de Dios» desde los tiempos de Abrahán, la expresión «Iglesia cristiana» designa la asamblea de los fieles cristianos. El ministerio de Jesús se dirigía *a un pueblo*, de forma que los primeros que escucharon y acogieron la proclamación del Reino estaban ya orientados unos a los otros en razón de su relación dentro de Israel. Como muestra el agrupamiento de aquéllos que iban con él y compartían con él una vida común, especialmente los Doce, el ministerio de Jesús dio origen a una comunidad. Después de la resurrección esta comunidad compartió la nueva vida conferida por el Espíritu, y muy pronto fue llamada Iglesia. Bautizados en la fe y proclamando al Señor crucificado y resucitado, los miembros estaban unidos por el Espíritu en una vida marcada por la enseñanza apostólica, la oración común, la fracción del pan y, muchas veces, por una cierta comunidad de bienes; y aquellos que se convertían y eran atraídos hacia ellos se convertían en parte integrante de esta *koinonía*.

3. Como asamblea del pueblo de Dios, reunida en Cristo por el Espíritu Santo, la Iglesia no es una comunidad nacida de su propia iniciativa. Tuvo su nacimiento en el acto redentor de Dios en Cristo y vive en unión con la muerte y resurrección de Cristo, reconfortada y guiada y poderosamente ayudada por el Espíritu Santo (cf. *Relación de Honolulu* [1981] nn. 19-21: *El Espíritu y la comunidad cristiana*).

4. La Iglesia es una realidad compleja. Para hablar de ella, el Nuevo Testamento proporciona una gran variedad de imágenes (cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, esposa de Cristo, templo, rebaño, sacerdocio real, etc., de los cuales un buen número de ellos reflejan las del Antiguo Testamento) y los teólogos han ofrecido otros

¹ Para poder captar los matices de este término del Nuevo Testamento véase el n. 23 de esta relación.

ejemplos y otras imágenes. Pero ninguna puede expresar de manera exhaustiva ni siquiera suficientemente exacta lo que es la Iglesia, la totalidad de su misterio. No obstante, cada una tiene su objeto, puesto que imágenes diferentes ilustran aspectos diferentes de la Iglesia. Así, por ejemplo, como muestra el II Concilio Vaticano, es más fácil pensar en reforma, cambio y arrepentimiento si se habla de la Iglesia como pueblo de Dios (cf. II Concilio Vaticano, *Lumen Gentium*, cap. III), porque éste evoca, entre otras cosas, un pueblo peregrino, todavía lleno de imperfecciones y sujeto de pecado. A pesar de nuestra condición pecadora, Cristo resucitado nos une a él como su cuerpo; y algunas de las otras imágenes que hemos enumerado ilustran la santidad de la Iglesia en cuanto que es el pueblo que Cristo ha hecho suyo.

5. En el período descrito por el Nuevo Testamento, la diversidad de tiempos, de lugares y de circunstancias produjo una diversidad entre los grupos de creyentes: diversidad de estructuras de las comunidades, diversidad de las formulaciones de la fe, diversidad de las tradiciones modeladas por historias y problemas diferentes, diversidad de lugares de encuentro en la misma ciudad, diversidad de centros cristianos. No obstante, pasajes del Nuevo Testamento como la narración del Concilio de Jerusalén (Hech 15) dan testimonio de la *koinonía* entre estas diversidades y de un sentimiento de la Iglesia a la que todos los cristianos pertenecen. Hay también pasajes como 1 Jn 2, 19 que evocan la ruptura de la *koinonía* porque algunas de estas diferencias eran juzgadas como deformaciones intolerables de lo que existía desde el comienzo.

6. De la misma manera que al Antiguo Testamento representa la tradición del pueblo de Israel, las Escrituras del Nuevo Testamento, que han llegado a ser normativas para todas las tradiciones cristianas de todos los siglos y permiten eventualmente rectificarlas, resultan de la vida y tradición apostólica y primitiva de la Iglesia. Deben ser leídas en una actitud de respeto y de oración. Sin embargo, todas las iglesias cristianas deben hacer un estudio crítico de la Biblia con el fin de comprender el verdadero sentido de las Escrituras y de ayudar a la Iglesia a discernir la palabra de Dios para su vida hoy (cf. también *Relación de Honolulu*, n. 34).

7. En la palabra de Dios, por el Espíritu, es la que juzga, transforma, inviste a la Iglesia de poder para su misión. El poder de reforma de la palabra es evidente, por ejemplo, en las reformas medievales (monasterios, papado, órdenes medicantes), la Reforma y la Renovación católica de los siglos XVI y XVII, el «despertar» evangélico del siglo XVIII, el Movimiento ecuménico del siglo XX y muchos otros movimientos de renovación.

8. La Iglesia vive entre el tiempo de la vida, la muerte, la resurrección y la exaltación de Jesucristo, por una parte, y el de su regreso en la gloria, por otra. El Espíritu llena la Iglesia, confiriéndole el poder de proclamar la palabra, celebrar la Eucaristía, hacer la experiencia de la comunidad y la oración, y de cumplir su misión para con el mundo; así la Iglesia se hace capaz de servir como signo, sacramento y de ser precursora del Reino de Dios en este tiempo entre el «ya» y el «todavía no».

9. Cristo actúa por su Iglesia y por esto el Vaticano II habla de la Iglesia como un sacramento que manifiesta la gracia de Dios entre nosotros y, al mismo tiempo, significa de alguna manera gracia y llamada a la salvación dirigida por Dios a toda la humanidad (cf. Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 1). Es una perspectiva en la que están también de acuerdo muchos metodistas.

10. El misterio de la Palabra hecha carne y el misterio sacramental de la Eucaristía orientan hacia una visión de la Iglesia fundada sobre la idea sacramental, es decir, que la Iglesia obtiene su forma de la Encarnación, de la cual procede, y de la acción eucarística por la cual su vida se renueva sin cesar.

II. LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS

11. Ser cristiano tiene necesariamente un aspecto personal y un aspecto comunitario. Es una relación vital con Dios en y por Jesucristo, en la que la fe, la conversión de vida y la pertenencia a la Iglesia son esenciales. Los creyentes individuales se unen en una familia de discípulos de manera que pertenecer a Cristo significa también pertenecer a la Iglesia que es su cuerpo.

12. Tanto los aspectos personales como los aspectos comunitarios de la vida cristiana están presentes en los dos sacramentos que Metodistas y Católicos consideran como fundamentales. El bautismo introduce al individuo en la *koinonía* de la Iglesia; por la Eucaristía Cristo está realmente presente en el creyente (cf. *Relación de Dublín* [1976] n. 454) que está vinculado así en la *koinonía* a la vez al Señor y a todos los que comparten la comida sacramental².

13. La Iglesia ha recibido por institución divina el bautismo y la Eucaristía, signos externos de la gracia interior que suponen gestos y palabras por medio de los cuales Dios se encuentra con su pueblo; estos signos son reconocidos como sacramentos por las dos Iglesias. La Iglesia tiene autoridad para instituir otros ritos y otras ceremonias que son consideradas como gestos sagrados y signos del amor redentor de Dios en Cristo (cf. *Relación de Honolulu*, n. 49, relativo al matrimonio), la Iglesia Católica reconoce algunos de éstos como sacramentos puesto que los considera como procedentes en última instancia de la voluntad de Cristo. Los Metodistas, al emplear el término «sacramento» sólo para los dos ritos cuya institución por Cristo narra explícitamente el Evangelio, no rechazan, sin embargo, el carácter sacramental de los otros ritos.

14. Es necesario considerar los sacramentos en el contexto más amplio de la acción de Dios en la historia de la salvación, en la Iglesia y en las vidas humanas individuales. La gracia que viene por los sacramentos es la gracia de Cristo, imagen visible del Dios invisible, en quien la naturaleza divina y la historia humana se unen en una sola persona. La Iglesia proclama la acción de este mismo Cristo en nosotros; y los sacramentos comunican la realidad de su acción en cada una de nuestras vidas.

2 Nuestras discusiones revelaron que debemos examinar y resolver aún las diferencias persistentes en el tema de la eficacia del bautismo, en particular del bautismo de los niños. Ninguno de nosotros cree que una persona no bautizada está, de hecho, excluida de la salvación, ni que el bautismo asegure automáticamente la perseverancia para la salvación. En este párrafo y en el siguiente, las referencias a la Eucaristía subrayan solamente ciertos aspectos comunitarios y personales que se refieren a esta discusión de la Iglesia. En la *Relación de Dublín* (nn. 47-74), la Comisión dio una exposición mucho más completa de los actuales puntos de acuerdo y de desacuerdo que permanecen aún con relación a este sacramento.

15. Los sacramentos son signos eficaces por los que Dios da la gracia por la fe. No hay que considerar de ninguna manera su eficacia como simplemente automática. Dios actúa por su Espíritu de una manera misteriosa, más allá de la comprensión humana, pero invita a dar una respuesta humana plenamente libre.

16. La salvación concierne finalmente a nuestra reconciliación y nuestra comunión con Dios participación en la vida de Dios que se realiza por la unión real con Cristo. Estos gestos de la Iglesia que llamamos sacramentos son signos eficaces de la gracia, porque no son actos simplemente humanos. Por el poder del Espíritu Santo aportan a nuestras vidas la acción vivificante de Cristo e incluso el don de su persona. Es la acción de Cristo la que se encarna y manifiesta en las acciones de la Iglesia que, acogidas en la fe, culminan en un verdadero encuentro con el Señor resucitado. De la misma manera que es Cristo el que dice: «Esto es mi Cuerpo... esta es mi Sangre», y quien en verdad se da a nosotros. El fruto de estos encuentros es nuestra santificación y la construcción del cuerpo de Cristo.

III. LLAMADOS A LA UNIDAD

17. Ya en el Nuevo Testamento el Término «ekklesía» es empleado para la comunidad de los que aceptan la proclamación del Reino por Jesús, transmitida por los Apóstoles y los discípulos. En esta Iglesia, su respuesta de fe es sellada en el bautismo al mismo tiempo que confiesan sus pecados y son perdonados, reciben el Espíritu Santo y se unen en Cristo.

18. De una manera más precisa, «ekklesía» o iglesia se aplica en el Nuevo Testamento a los cristianos que se reúnen en una casa o viven en la misma ciudad. Encontramos también el término «iglesia» empleado de una manera más universal para designar el cuerpo de Cristo que es la plenitud de Aquél que llena todo en todos: la comunión de los santos sobre la tierra y en los cielos.

19. Todos estos usos de la palabra «iglesia» han persistido a través de la tradición cristiana. Además, en razón de nuevos factores geográficos e históricos, el término ha llegado a ser empleado en otros casos. Algunos de estos usos vienen de la diversidad de lengua o de rito, como la Iglesia siríaca, Iglesia copta o Iglesia latina. Otros

proceden de diferencias fundamentales de doctrina, de fe, o de organización eclesial como Iglesia Luterana, Iglesia Metodista o Iglesia Católica.

20. Como, Metodistas y Católicos reconocemos que las divisiones que están en el fondo de este último uso son contrarias a la unidad que Cristo quiere para su Iglesia. En obediencia a Cristo que realizará la unidad, estamos comprometidos en un camino que apunta a la comunión plena en la fe, la misión y la vida sacramental.

21. Esta comunión que es don del Espíritu debe expresarse visiblemente. Esta unidad visible no debe implicar necesariamente uniformidad ni supresión de los dones que Dios ha concebido a cada una de nuestras comunidades.

IV. CAMINOS HACIA UNA ÚNICA IGLESIA

22. Reflexionando sobre lo que puede ser una iglesia reunida, está claro que no encontraremos actualmente una eclesiología enteramente satisfactoria, puesto que está elaborada en un tiempo de división. Hemos comenzado a buscar una eclesiología más apropiada, y estos estudios nos ayudan a aceptar un verdadero reconocimiento mutuo del carácter eclesial de nuestras comunidades. Nos ayudarán también a superar nuestra situación actual de división.

23. Hemos encontrado que *koinonía*, como concepto y como experiencia a la vez, es más importante que ningún otro modelo particular de unión de Iglesias que podríamos proponer. *Koinonía* es un término tan rico que es preferible conservar su forma griega original que intentar traducirlo. Para los creyentes, implica a la vez la comunión y la comunidad. Comprende la participación en la vida de Dios, por Cristo en el Espíritu, por la cual los creyentes se convierten en hijos adoptivos del mismo Padre y miembros del único cuerpo de Cristo, participando en el mismo Espíritu. Y esto conlleva una profunda unión entre los participantes, a la vez visible e invisible, que encuentra su expresión en la fe y en la estructura eclesial, en la oración y los sacramentos, en la misión y el servicio. Incluso en nuestro estado de separación, se han desarrollado en

nuestras tradiciones muchos dones diversos. Aunque compartimos ya algunas de nuestras riquezas, aspiramos a compartir aun más a medida que nos acerquemos más a la unidad plena (Cf. II Concilio Vaticano, *Unitatis Redintegratio*, n. 4).

24. En nuestra discusión hemos encontrado que los elementos siguientes ofrecían, cada uno a su manera, una contribución para un modelo de unidad orgánica en la *koinonía* del único cuerpo de Cristo:

a) Hemos encontrado un valor considerable en la noción de lo que se ha dado en llamar *typoi*. Esto implica que, la única Iglesia en la que hay un acuerdo fundamental en la fe, la doctrina y la estructura esencial para la misión, hay lugar para diversas «tradiciones eclesiales», caracterizada cada una por un estilo particular de teología, de culto, de espiritualidad y de disciplina.

b) En una cierta perspectiva, la historia de Juan Wesley ha sugerido una analogía entre su movimiento y las órdenes religiosas en la única Iglesia. Figuras como Benito de Nursia y Francisco de Asís, cuya llamada por Dios fue comparable a una reforma espiritual, dieron origen a órdenes religiosas caracterizadas por formas especiales de vida y de oración, de trabajo, de evangelización y de organización interna. En la Iglesia Católica las diferentes órdenes religiosas, en plena comunión con el Papa y los obispos, sin embargo, están vinculadas de manera diferente a la autoridad del Papa y los obispos, y esta autoridad relativa tiene un lugar reconocido en la unidad de la Iglesia.

c) Una tercera serie de ideas es sugerida por la expresión «iglesias hermanas». En su primer uso la expresión comportaba un fuerte elemento geográfico (p. ej.: Iglesia de Roma, Iglesia de Constantinopla). Pero un uso más reciente —cuando Pablo VI aspiraba a ver a la Iglesia Católica abrazar a la Iglesia Anglicana como una «hermana muy amada»— deja entender que sería posible considerar la reunión entre tradiciones separadas como una reconciliación de familia (cf. Pablo VI, Carta al Patriarca Atenágoras [Breve *Anno ineunte*, de 25 de julio de 1967]: *Tomos Agapis* (1958-72) [Roma-Estambul 1971]).

* Versión española: *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973) n. 176 (pp. 155-157).

d) Las relaciones entre las iglesias de rito romano (latino) y las de los diversos ritos orientales, también en comunión con el Obispo de Roma, ofrecen un modelo posible para el mantenimiento de diferentes estilos de espiritualidad y de vida de Iglesia en una sola comunión.

25. Intentando proseguir estas ideas, hemos comenzado a explorar lo que es posible en cuanto a la diversidad y la uniformidad en la Iglesia.

26. Los cristianos que comparten la misma fe están en relación con Dios de muchas maneras, ayudados muchas veces por tradiciones espirituales que se han desarrollado gracias a la divina Providencia, en el curso de la historia. Algunas de estas tradiciones son vividas y se desarrollan en sociedades religiosas, movimientos de renovación, asociaciones piadosas o institutos.

La Iglesia debe proteger esta diversidad legítima asegurando a la vez un espacio para su libre desarrollo y ayudando a promover formas nuevas.

27. Abordamos la cuestión de saber si se puede proveer a necesidades tan diversas en el marco de una comunidad local y hasta dónde una tradición o una forma de oración y de culto particulares pueden requerir disposiciones especiales (parroquias, ministerios, otros organismos). ¿Hasta dónde el cuidado pastoral de tales grupos exigiría jurisdicciones que, eventualmente, en parte se superponen o se podría responder con una sola forma local de *episkopé* (supervisión o vigilancia)?

28. Debe haber límites para la diversidad; algunos proceden de la necesidad de cohesión y de cooperación, pero las estructuras fundamentales de la Iglesia ponen también límites que excluyen todo lo que rompería la comunión en la fe, la estructura eclesial y la vida sacramental.

V. ESTRUCTURAS DEL MINISTERIO

29. Hemos reflexionado sobre la estructura del ministerio en la Iglesia. Un examen del testimonio del Nuevo Testamento y de la historia posterior muestra que la Iglesia ha tenido siempre necesi-

dad de un ministerio dado por Dios. Contando sólo con los datos escritos, no se puede determinar con certeza si el triple ministerio del obispo, presbítero y diácono, que se ha desarrollado a partir del Nuevo Testamento (cf. *Relación de Dublín*, n. 83), fue instaurado en el siglo I. Se reconoce que fue generalmente establecido en los siglos II y III, y que se universalizó sin ninguna duda en el mismo período en que fue establecido el canon de las Escrituras así como los símbolos clásicos. Los Católicos y ciertos Metodistas verían un parecido entre estos tres desarrollos bajo la acción del Espíritu Santo. Pero no estamos de acuerdo sobre esto: ¿hasta dónde se ha de mantener ahora invariable ese desarrollo del ministerio, y hasta dónde exige la fidelidad al Espíritu Santo por nuestra parte el reconocimiento de otras formas de vigilancia y de responsabilidad, que se han desarrollado muchas veces en tiempos de crisis o de nueva situación en el curso de la historia cristiana? Prácticamente, sin embargo, la mayoría de los Metodistas aceptan ya la función del obispo y algunas Iglesias metodistas, que no la aceptan, han aceptado no obstante considerarla en interés de la unidad.

30. Un modelo estable de ministerio ordenado (p. ej., el triple ministerio) no ha impedido nunca que esta tarea pastoral se ejerza de diferentes maneras y no hay ninguna razón para suponer que esta flexibilidad cesará cuando Metodistas y Católicos estén unidos en la fe, la misión y la vida sacramental.

31. La unidad en la fe, la misión y la vida sacramental sólo pueden realizarse sobre una base apostólica como ha mostrado ya la relación de Dublín: «Estamos de acuerdo en que la apostolicidad de la Iglesia implica la fidelidad permanente en la doctrina, ministerio, administración de los sacramentos y la vida a las enseñanzas del Nuevo Testamento» (*Relación de Dublín*, n. 84). Actualmente, no obstante, nuestra comprensión de la sucesión apostólica difiere. Para los Católicos, el triple ministerio jerarquizado arranca de la enseñanza del Nuevo Testamento, a través de la tradición viva de la Iglesia. La sucesión en el ministerio está garantizada por la imposición episcopal de las manos en la sucesión histórica y la auténtica transmisión de la fe íntegra en el interior del colegio apostólico y la comunión de toda la Iglesia (cf. *ibid.*, n. 85). «Los Metodistas mantienen en la práctica una forma de sucesión ministerial válida, como *símbolo* de continuidad [en la ordenación desde los primeros

tiempos] de la Iglesia con la Iglesia del Nuevo Testamento, aunque no lo utilizarían como un criterio» (*ibíd.*, n. 87).

32. Según la enseñanza católica (cf. Vaticano II, *Lumen Gentium*, nn. 18-29) hay dos modelos esenciales de gobierno de la Iglesia, los obispos están ordenados en la plenitud del sacramento del Orden para un ministerio pastoral y sacerdotal, que es responsable de la enseñanza auténtica de las verdades de la salvación y del gobierno de las iglesias confiadas a los obispos. Por consiguiente, como sucesores de los Apóstoles, predicán el Evangelio y presiden la celebración de los sacramentos, favoreciendo la unidad del pueblo de Dios en un lugar dado, a fin de que crezca la Iglesia para gloria de Dios. En la comunicación colegial con los otros obispos y el Obispo de Roma, consolidan y expresan el vínculo de la comunidad universal.

33. De manera general, en el Metodismo mundial hay dos modelos esenciales de gobierno de la Iglesia, uno que tiene su origen en América del Norte y el otro en Gran Bretaña. Desde sus comienzos el Metodismo americano tuvo una organización episcopal, pero sin invocar la sucesión apostólica en el sentido de la Iglesia Católica y acentuando la enseñanza, la predicación, la pastoral, la vida sacramental y el gobierno como aspectos de la función episcopal. El Metodismo británico tiene un solo orden de ministerio ordenado y, en las iglesias que han seguido el modelo inglés, la *episkopé* (vigilancia pastoral) es ejercida por la Conferencia y por la autoridad de la Conferencia, es compartida entre los presidentes de los distritos y los ministros vigilantes. La Iglesia Metodista británica en su origen no rechazó el episcopado, pero se ha desarrollado sin él debido a las circunstancias históricas.

Ultimamente ha aceptado para ella el principio del episcopado, pues lo ha hecho en ciertos proyectos de reunión fuera de Inglaterra y estaba dispuesta a hacerlo en Inglaterra en algunos proyectos que, después, no se han concretado.

34. Católicos y Metodistas creen que la *episkopé* de las iglesias es una función que viene de Dios. La Iglesia Católica y muchas Iglesias metodistas sostienen que la *episkopé* se expresa en los obispos. La Iglesia Católica y estas Iglesias metodistas creen que, para el

ejercicio de su ministerio, los obispos reciben dones particulares del Espíritu Santo por la oración y la imposición de manos.

35. Las Iglesias metodistas que tienen un ministerio ordenado pero no obispos, aun creyendo que no son esenciales en la Iglesia, han estimado que adoptarlos enriquecería su propia vida y ayudaría a promover la unidad de los cristianos; estos obispos serían una instancia de unidad y un signo de la continuidad histórica de la Iglesia.

36. Es enseñanza de la Iglesia Católica que, «para asegurar la unidad indivisible del episcopado (Jesucristo) puso a san Pedro a la cabeza de los apóstoles» (Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 18) como principio y fundamento de unidad de fe y de comunión» (*ibid.*). Este es el fundamento de la creencia católica en la primacía del Obispo de Roma. Esta primacía se ejerce en una relación colegial con los otros obispos de la Iglesia y halla una expresión privilegiada en los concilios de la Iglesia.

37. Para los Metodistas, el concepto de primacía no es familiar, aunque históricamente Juan Wesley ejerciera una especie de primacía en los orígenes de la Iglesia Metodista. En su tiempo, era prácticamente la Conferencia de predicadores la que ejercía este papel, la Conferencia de hoy sigue encarnando algunos elementos de esta función.

38. Puesto que Católicos y Metodistas están comprometidos en la búsqueda de la unidad plena en la fe, la misión y la vida sacramental, debemos estudiar ahora la función de Pedro y la primacía del obispo de Roma.

VI. LA FUNCION DE PEDRO

39. Comenzamos por el Nuevo Testamento donde vemos que los Doce así como Pablo y los demás apóstoles realizaron funciones importantes. Pero a la luz de las cuestiones que se plantearon más tarde, fijaremos nuestra atención naturalmente sobre Pedro, aunque no deseemos aislarlo de los otros apóstoles, intentando hacer un cuadro objetivo de los hechos que le atañen.

40. Teniendo esto presente, consideraremos el desarrollo de la historia partiendo de la naturaleza de la autoridad y de la primacía en la Iglesia. El discernimiento de diversos factores en la Escritura y en la historia podría contribuir a un acuerdo para percibir las funciones que la Sede de Roma podría con razón ejercer en un ministerio de unidad universal. Con qué autoridad y en qué condiciones.

a) Pedro en el Nuevo Testamento

41. Simón-Pedro tenía un lugar particular entre los Doce: es nombrado el primero en las listas y fue llamado «primero» (Mt 10, 2); fue contado entre los primeros llamados; está entre los tres o cuatro asociados a Jesús en ocasiones particulares; a veces es visto como el portavoz de los demás, bien porque responde a las preguntas [de Jesús] o porque es él el que las plantea; es nombrado como el primero de los testigos apostólicos de Jesús resucitado; se recuerda que confesó su fe en Jesús durante su ministerio (aunque los evangelios difieren en su presentación de esta confesión); Jesús le impone un nuevo nombre. Sin embargo, también se relatan su incompreensión de Jesús, su rechazo a tener en cuenta las advertencias y sus negaciones.

42. Algunas palabras particulares en los evangelios ponen en evidencia un papel propio y ya orientado hacia la Iglesia para Pedro (Mt 16, 18-19; Lc 22, 31-32; Jn 21, 15-17). En los Hechos, después de la resurrección, Pedro ejerce una cierta autoridad en los asuntos de la Iglesia primitiva (1, 15). En la escena de Hechos 10 se le revela que la Iglesia debe estar abierta a los gentiles, posición que debió defender en Jerusalén (Hch 11, 2ss). La carta de Pablo a los Gálatas muestra a Pedro como una personalidad importante en Jerusalén, ejerciendo el apostolado con los circuncisos y de acuerdo con Pablo en que los paganos convertidos no necesitan someterse a la circuncisión de los judíos. No obstante, los Hechos muestran a Pedro cediendo a los «hombres venidos de parte de Santiago» a propósito de las comidas con los gentiles, concesión que Pablo describe como desleal a la verdad del Evangelio (2, 14).

43. Hechos 15 muestra que Pedro, Bernabé, Pablo y Santiago discuten sobre la admisión de los paganos convertidos sin circuncisión, pero este pasaje subraya que Santiago insiste en la observancia

de las leyes particulares relativas a la pureza. Gálatas 2 y Hechos 15 han llevado a algunos a sospechar que la posición de Pedro con relación al judaísmo era intermedia entre la de Santiago y la de Pablo. Para algunos, el hecho de que Pedro no sea mencionado en la segunda mitad del libro de los Hechos es un signo de que su autoridad había declinado; para otros, el hecho de que Lucas se concentre primero en Pedro, después en Pablo, refleja el designio del autor de mostrar cómo el cristianismo se desplazó progresivamente de Jerusalén y de la misión para con los judíos hacia Roma y la misión para con los gentiles.

44. La primera carta a los Corintios muestra un partido fiel a Pedro (*Kephas*) en una ciudad griega en los años 50 (1 Cor 1, 12; 3, 22); suscita también la posibilidad de que las actividades de Pedro le hayan llevado a Corintio (9, 5). Después de mencionar las apariciones de Jesús resucitado a Pedro y a los demás (1 Cor 15, 5-8), Pablo dice: «pues tanto yo como ellos esto predicamos y esto es lo que habéis creído». Se considera esto como una indicación de los elementos fundamentales comunes a la predicación de Pedro y la de Pablo a pesar del desacuerdo descrito en Gálatas 2, 14.

45. La primera carta de Pedro lo describe como un apóstol que escribe desde Babilonia (así se designaba a Roma) y que instruye a los cristianos de Asia Menor, y como un presbítero que exhorta a sus colegas presbíteros a ser buenos pastores (5, 13). La segunda carta de Pedro le muestra explicando a los fieles cómo comprender las cartas de «nuestro hermano Pablo» (2 Pe 3, 15-16).

46. Muchos exégetas piensan que las cartas atribuidas a Pedro no fueron escritas estando él vivo; algunos o todos los pasajes del Evangelio relativos a Pedro, a los que nos hemos referido en el n. 42, pueden también haber sido consignados por escrito después de su muerte. Por consiguiente, la evaluación del testimonio del Nuevo Testamento sobre Pedro debe ser tomada en cuenta no sólo para sus relaciones con Jesús antes de la resurrección y para el puesto de Pedro en la Iglesia primitiva, sino también para ver cómo Pedro fue considerado después de su muerte.

47. El Nuevo Testamento pinta a Pedro con una pluralidad de imágenes y de papeles: pescador misionero (Lc 5, Jn 21); pastor (1 Cor 15, 5; cf. Jn 21, 15-17; 1 Pe 5, 1); destinatario de una revela-

ción especial (Mt 16, 18; Jn 1, 42; Mc 1, 42); destinatario de las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 18); confesor y predicador de la verdadera fe (Mt 16, 16; Hech 2); guardián contra la falsa enseñanza (2 Pe 1, 20-21; 3, 15-16; Hech 8, 20-23); ser humano débil y pecador arrepentido, reconvenido por Jesús y a quien Pablo resiste (Mc 8, 33; Mt 16, 23; Mc 14, 31, 66-72; Jn 21, 15-17; Gál 2, 5). La mayor parte de estas imágenes persisten a través de dos o tres estratos de la tradición del Nuevo Testamento y varias reaparecen en la historia posterior de la Iglesia.

b) Primacía y ministerio de Pedro

48. Considerando la primacía universal, se puede comenzar por lo que se desea para la unidad centrada en torno a la autoridad.

49. Todas las iglesias locales necesitan un ministerio de autoridad. En el desarrollo de la Iglesia primitiva, esta autoridad fue ejercida por el obispo, que era una instancia de unidad. Más tarde, las iglesias se agruparon en provincias, en regiones y en patriarcados, en los que los arzobispos, primados y patriarcas ejercieron un papel semejante al servicio de la unidad de la *koinonía*.

50. De una manera análoga se ha suscitado la cuestión de saber si la Iglesia toda necesita un responsable para ejercer un papel al servicio de la unidad de la *koinonía* universal.

51. En este contexto hay que considerar la reivindicación de la Sede Romana de ejercer ya este ministerio de unidad universal. Como esta reivindicación romana fue realizada esencialmente hacia el siglo V, puede ser útil examinar su desarrollo. La posición particular y el papel de la Sede Romana en la Iglesia primitiva reposaron sobre la convergencia de varios factores. Algunos de estos factores dependían de la ciudad en concreto donde estaba la Iglesia, otras obedecían al desarrollo del episcopado (cf. *supra* parág. n. 29); y otras, finalmente, a la relación del Obispo de Roma con Pedro y Pablo. Para los Católicos el factor decisivo para el lugar especial y el papel de la Sede Romana es la relación del Obispo de Roma con Pedro.

52. Como capital del Imperio la importancia estratégica de Roma para la misión universal del cristianismo estaba ya reconocida en la época del Nuevo Testamento (cf. Hechos). Pablo buscaba

el sostén de la Iglesia de Roma en su predicación del Evangelio; y Pedro, como ya hemos visto, es presentado escribiendo desde Roma a los cristianos de Asia Menor. En el siglo II Roma era ya reconocida como una iglesia apostólica. La primera carta de Clemente escrita desde Roma, así como Ignacio que escribe a Roma, mencionan a Pedro y Pablo. Ireneo de Lyón reconocía la fuerza eminente del testimonio de Roma para la tradición apostólica a causa de su doble fundación (*fundata et constituta*) sobre Pedro y Pablo (cf. *Adv. haereses* III, 3). El hecho de que los dos hayan sufrido el martirio da a Roma, sin ninguna duda, una ventaja sobre Antioquía y Corinto, iglesias que se honraban de la misma doble relación con los Apóstoles. Desde la segunda mitad del siglo II las listas de obispos de Roma mencionan en primer lugar a Pedro, aunque, tras la primera carta de Clemente y el Pastor de Hermas, no se pueda decir claramente, de manera precisa, cuándo se haya reconocido un obispo como un personaje distinto de los otros presbíteros.

53. Desde la mitad del siglo III (cf. Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, n. 4) los textos evangélicos sobre Pedro han comenzado a ser aplicados *mutatis mutandis* al Obispo de Roma. El hecho de que el ministerio de Pedro en la vida de la Iglesia esté puesto de relieve, incluso en los pasajes del Nuevo Testamento escritos después de su muerte, muestra que las imágenes de Pedro siguen teniendo importancia para la Iglesia. Se podría considerar que la aplicación de los textos de Pedro en el siglo II reflejan la permanencia de esta importancia. En Lucas 22, Jesús previendo su propia muerte encarga a Pedro que fortifique a sus hermanos. En Juan 21, el Señor resucitado ordena a Pedro que guarde y apaciente a su rebaño. En Mateo 16, Pedro, que ha confesado su fe en Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo», es llamado la roca sobre la cual Cristo edificará su Iglesia y se le concede el poder de atar y desatar y las llaves mismas del Reino. En los Hechos, Pedro toma en Pentecostés igualmente la iniciativa proclamando el señorío de Jesús crucificado y resucitado. La posición de mediador de Pedro en las controversias entre Pablo y Santiago en el Nuevo Testamento (cf. *supra* parág. n. 43) hace de él una personalidad que favorece la unidad en el tema de lo esencial de la fe. El papel de Pedro en el enunciado de la fe, a veces en momentos de conflicto, fue ilustrado en el concilio de Calcedonia, cuando los obispos aprobaron la doctrina de León I

de Roma: «Es la fe de los Padres, es la fe de los Apóstoles, es la fe de todos nosotros; Pedro ha hablado por boca de León»³.

54. En los primeros siglos, muchos estaban dispuestos, más o menos espontáneamente, a conceder a la Iglesia de Roma un papel similar al expresado en las palabras de Ignacio de Antioquía: «preside en el amor» (*Ad Rom.*, Introd.). En el siglo II, la desautorización por Roma de Marción y Valentín ayudó a establecer la ortodoxia para toda la Iglesia. Por otra parte, no siempre fue apreciada la implicación de Roma en las controversias, ni se aceptó siempre la solución de Roma (p. ej., la respuesta de las Iglesias de Asia a Víctor con motivo de la fecha de Pascua). En los siglos IV y V, con el cristianismo establecido como religión del Imperio, los papas comenzaron a emplear más frecuentemente el lenguaje de la ley romana en sus intervenciones, sostenidos por los obispos geográficamente más próximos (es decir, en el patriarcado de Occidente). Este carácter más jurídico agudiza la cuestión de la autoridad. Por un lado, la autoridad de la Iglesia de Roma favoreció la actividad misionera, la vida monástica y la cohesión doctrinal y litúrgica, y después de la caída del Imperio de Occidente contribuyó a conservar y modelar la civilización europea. Por otra parte, la formulación y la aplicación, siempre crecientes, de las reivindicaciones de Roma y las resistencias más vigorosas que se les oponían contribuyeron también al origen y continuación de las divisiones en el cristianismo, primero en Oriente y más tarde en Occidente.

55. Tras esta breve exposición se verá que la supremacía del Obispo de Roma no se estableció según las Escrituras al margen de la tradición viva. Cuando una institución no puede ser establecida sólo según la Escritura, los Metodistas, igual que otras iglesias salidas de la Reforma, la valoran por sus propios méritos como lo hacen de hecho los Católicos; pero los Metodistas dan menos peso doctrinal que los Católicos a una tradición antigua y ampliamente extendida.

56. Los miembros de la Iglesia Católica están de acuerdo en decir que estar en comunión con la Sede de Roma ha servido de piedra de toque para la pertenencia plena a la Iglesia. Esta Comi-

3 Véase E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I/I, II, 81 (277); Cf. León, *Carta 98* (PL 54, 951).

sión está de acuerdo en manifestar que el hecho de no estar en comunión con la Iglesia de Roma no incapacita necesariamente a una iglesia cristiana para pertenecer a la Iglesia de Dios (cf. «la Iglesia Católica Romana sigue reconociendo a las Iglesias Ortodoxas como iglesias, a pesar de la discrepancia respecto a la primacía» (ARCIC-I, *La Autoridad* II, n. 12). Igualmente, los Metodistas conceden que la aceptación católica de la primacía de Roma no es un obstáculo para el carácter eclesial [de la Iglesia Católica].

57. Las posiciones enunciadas en el párrafo anterior no pueden, sin embargo, justificar que se consienta nuestra actual división. Para los Católicos la reconciliación con la Sede de Roma es un paso necesario hacia la restauración de la unidad cristiana. Otros ven la reivindicación del Obispo de Roma como un obstáculo para la unidad cristiana. Ahora es necesario examinar de nuevo estas reivindicaciones en la esperanza de trabajar por la unidad. Es un período en que los cristianos de todas las iglesias se encuentran y cooperan frecuentemente y critican vivamente las divisiones de la Iglesia, este examen reviste una nueva urgencia.

58. Los Metodistas aceptan que todo lo que se requiere justamente para la unidad de toda la Iglesia de Cristo debe ser, por esto mismo, la voluntad de Dios para su Iglesia. Una primacía universal podría muy bien ser instancia y ministerio de la unidad de toda la Iglesia.

59. Históricamente se puede mostrar que algunas de las funciones ordinarias realizadas por el obispo de Roma responden a su sede de obispo diocesano, o a su función de patriarca de la Iglesia latina, y no a la esencia de su ministerio universal. Reconocer esto con mayor claridad facilitaría a los Metodistas para examinar de nuevo si el Obispo de Roma podría ejercer este ministerio en favor de otros cristianos como para aquellos que ya lo aceptan.

60. Si se considera el ejercicio posible del ministerio del Obispo de Roma con cristianos que actualmente no lo aceptan, es necesario saber que las cuestiones relativas a la jurisdicción y a la infabilidad son para los Católicos aspectos de la primacía que el Obispo de Roma ejerce entre otros obispos en virtud de su relación especial con Pedro, y del lugar particular de la Iglesia de Roma en razón del testimonio de Pedro y de Pablo.

c) *Jurisdicción*

61. En una comprensión de la tarea episcopal tal como ha sido esbozada antes (nn. 31-38) es donde los Católicos ven el papel especial del Obispo de Roma. De la misma manera que cada obispo es una instancia de unidad en su propia diócesis, así el obispo de Roma representa esa instancia en la comunión de las diócesis de toda la Iglesia. Con relación a la diócesis de Roma el Papa tiene la autoridad o la jurisdicción que los obispos tienen en sus diócesis. Los Católicos creen que existe también una jurisdicción ordinaria sobre toda la Iglesia en el sentido en que éste actúa en virtud de su función y no por delegación. Es una jurisdicción episcopal inmediata en todas las diócesis, en cuyo ejercicio debe respetar a cada iglesia local y la autoridad de cada obispo. Los Católicos reconocen que el estudio teológico de la relación entre la autoridad del Papa y la del obispo local no ha terminado aún. En ningún caso, dicen, la autoridad del Papa debería ser descrita exclusivamente o principalmente en términos de jurisdicción. De la misma manera que se emplean numerosas imágenes para Pedro en el Nuevo Testamento (parág. n. 47 *supra*), se puede emplear también una gran variedad de imágenes para el Papa. Se puede decir que él está llamado a ser un símbolo eficaz de la unidad de la Iglesia en la fe y en la vida. Es él quien evoca a los Apóstoles dando testimonio de la resurrección: a Pablo predicando a los gentiles y a Pedro confesando su fe en Cristo, y enviado para apacentar el rebaño. De manera particular el Papa es un signo de Pedro. «Vicario de Cristo» es un título antiguo que muestra que Pedro, santo en los cielos, está presente en la Iglesia sobre la tierra y que es, como si dijéramos, visible en el Papa. Como decía el legado del Papa en el Concilio de Efeso (431 d. C.) «Pedro... vive, preside y juzga... en sus sucesores»⁵.

62. No sería inconcebible que en el futuro, restaurada la unidad, los obispos católicos y metodistas pudiesen estar unidos en un solo Colegio episcopal y que el Cuerpo entero [del episcopado] reconozca una cierta autoridad y una cierta primacía en el Obispo de Roma. En este caso los Metodistas podrían justificar esta acepta-

4 Para una explicación de este término véase la relación de la Comisión Internacional Anglicana/Católica Romana. [ARCIC-I], *La Autoridad en la Iglesia II* (Windsor 1981) n. 16 = GM n. 148 (pp. 64-65).

5 Véase *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I/I, III, 60.

ción por razones diferentes de las que dominan ahora en la Iglesia Católica. Además, como ya se ha dicho anteriormente, algunas funciones ordinarias realizadas por el Obispo de Roma proceden de su sede de obispo diocesano, o de su función de patriarca de la Iglesia latina, más que de su ministerio universal de unidad. Sería necesario proseguir un estudio común sobre la naturaleza precisa del episcopado y la extensión de la autoridad que pertenece propiamente al ministerio universal del Papa.

d) Enseñanza plena de autoridad

63. Porque Dios ha querido la salvación de todos los hombres, da a la Iglesia el poder, por el Espíritu Santo, de proclamar la verdad sobre la revelación divina en Jesucristo para que su pueblo pueda conocer el camino de la salvación.

64. Las Escrituras representan un testimonio permanente de la revelación divina en Cristo, y son normativas para toda la tradición posterior.

65. En diferentes momentos de la historia a veces es necesario clarificar el contenido de la fe cristiana e incluso definir los límites de la ortodoxia. Por eso, la Iglesia cristiana se reúne en concilios, para poner a punto de manera más precisa los diferentes aspectos de la fe cristiana. Bien entendidas, las decisiones de los concilios ecuménicos que se reunieron en los primeros siglos, exigen el asentimiento de toda la Iglesia y no hay ninguna razón para pensar que al final de la era patrística, Dios dejó de dar a la Iglesia el poder de hablar así. Otras circunstancias han pedido y pueden pedir aún esta palabra revestida de autoridad.

66. Según la creencia católica, la autoridad de tales concilios proviene de los carismas de enseñanza y discernimiento que el Espíritu concede para la edificación del cuerpo. El colegio episcopal ejerce este ministerio de enseñanza realizando el discernimiento para la fe de los cristianos, presentes y pasados y siempre en referencia a la regla suprema de las Escrituras. En la medida en que la Iglesia, en cualquier época, enseña las verdades de la salvación que fueron, en su origen, consignadas en las Escrituras, esta enseñanza se impone. En las definiciones de un concilio, «el asentamiento de la Iglesia no puede fallar nunca a causa de la acción del Espíritu Santo que

conserva y hace progresar a todo el rebaño de Cristo en la unidad de la fe» (Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 25).

67. Se reconoce que un concilio general tendría un alcance nuevo y mayor si fuera convocado en una situación en la que todos los cristianos estuvieran unidos y representados. Se reconoce también que muchos concilios de la Iglesia primitiva no fueron recibidos como auténticos concilios, y que su enseñanza no tenía realmente la garantía de la verdad (p. ej., Bringandage de Éfeso, en el 449).

68. Los Católicos creen que los obispos gozan de una asistencia especial del Espíritu Santo cuando, por un acto colegial con el Obispo de Roma, en un concilio ecuménico, definen que una doctrina debe ser irrevocablemente sostenida.

69. La infalibilidad papal tal como ha sido comprendida por los Católicos es otra expresión de la infalibilidad de la que ha sido dotada la Iglesia. La promesa de la asistencia de Cristo y el don del Espíritu fueron concedidos a toda la Iglesia y esto la hace a ella capaz de formular la fe de una manera que no deje ninguna duda. En condiciones definidas y cuidadosamente delimitadas, el Papa ejerce esta responsabilidad en y para toda la Iglesia.

70. Los Católicos entienden que lo hace cuando, como doctor y pastor de todos los fieles, enseña que determinado punto particular de fe o de moral forma parte de la revelación divina y requiere el asentimiento de los creyentes. En este caso, no puede faltar la recepción de esta doctrina por el asentimiento de los fieles.

71. Cuando el Papa enseña infaliblemente, hablando con propiedad, esta infalibilidad no es atribuida al Papa ni a la enseñanza como tal, sino a este acto particular de enseñanza. Esto quiere decir que el Papa ha sido preservado por Dios de enseñar el error sobre temas que se refieren a la salvación. Esto no quiere decir que una enseñanza particular ha sido presentada de la mejor manera posible, ni que cada vez que el Papa enseña lo haga infaliblemente.

72. Para los Metodistas resulta problemática la comprensión católica de la infalibilidad, particularmente cuando parece implicar un discernimiento de la verdad que supera la capacidad de los seres humanos pecadores. Los Metodistas están acostumbrados a ver el auxilio del Espíritu Santo de manera más general: en la obra de los

reformadores, figuras proféticas, responsables de la Iglesia, y de las conferencias metodistas, por ejemplo, así como por medio de los concilios generales. Las conferencias metodistas, ejerciendo su función magisterial, formulan declaraciones doctrinales según la necesidad, pero sin atribuirles la garantía de estar libres de error. Sin embargo, los Metodistas aceptan siempre lo que puede ser claramente demostrado de acuerdo con las Escrituras. El juicio final de este acuerdo debe ser el asentimiento de todo el pueblo de Dios; y psor consiguiendo los Metodistas, considerando las reivindicaciones hechas en favor de los concilios y del Papa, se congratulan de la atención que los teólogos católicos dan a la importancia de la recepción de la doctrina.

73. Los Metodistas tienen otra dificultad: el Obispo de Roma podría actuar según este proceso para toda la Iglesia. No hemos discutido aún juntos el contenido de las doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María, pero desde el punto de vista metodista, sean verdaderas o no, estas doctrinas no son consideradas como esenciales para la fe. A los Metodistas les parece, pues, que falta a estos dogmas el asentimiento del conjunto del pueblo cristiano y su recepción. En todo caso, se puede esperar que un estudio más profundo sobre la recepción de la doctrina clarificará el tema de la infalibilidad.

74. Para obtener una convergencia sobre la infalibilidad se puede, quizá, considerar la doctrina metodista de la seguridad*. Forma parte de la enseñanza típicamente metodista el que los creyentes pueden recibir del Espíritu Santo la seguridad de su salvación por la muerte redentora de Cristo, y pueden ser guiados por el Espíritu, que les hace capaces de gritar «Abba, Padre» por el camino de la santidad hacia la gloria futura.

75. Apoyándose en esta afirmación de Wesley de que lo que Dios ha hecho y hace por nuestra salvación, como se ha descrito antes, es un evidencia que puede ser «llevada hasta el punto de excluir totalmente la duda», los Metodistas podrían preguntarse si la Iglesia —a semejanza de los individuos— no podría recibir como don de Dios en su vida, por la acción del Espíritu Santo, su enseñanza,

* Sobre esta doctrina metodista: *Relación de Dublín*, n. 12 (nota 5); y *Relación de Honolulu*, n. 25.

su predicación y su misión, una seguridad sobre el hecho de que ella capta los fundamentos doctrinales de la fe, de manera que excluya toda duda. Podrían igualmente preguntarse si el ministerio magisterial de la Iglesia no tiene un papel particular que representar, guiado por Dios. En todo caso, Católicos y Metodistas están de acuerdo sobre la necesidad de una forma de autoridad para poder tener una certeza más allá de toda duda sobre la acción de Dios, en la medida en que es decisivo para nuestra salvación.

Propuestas para el trabajo futuro

76. A la luz del trabajo realizado hasta ahora, hacemos las siguientes propuestas para los temas de los próximos cinco años. Agrupados bajo el título general de la *Tradición apostólica*, podrían comprender: la fe apostólica, su enseñanza, transmisión y recepción; el ministerio sacramental, la ordenación y sucesión apostólica; María y la Iglesia.