

DECLARACION DE LA COMISION DOCTRINAL ANGLICANO-ORTODOXA

Reunión de Moscú (26 de julio al 2 de agosto de 1976) *

I.—EL CONOCIMIENTO DE DIOS

1 Dios es a la vez immanente y transcendente. En virtud de la divina auto-revelación, el hombre experimenta una comunión personal con Dios. Por la fe y a través de la obediencia participa verdaderamente en la vida divina y está unido con Dios, la Santísima Trinidad. Por gracia disfruta del testimonio y de los primeros frutos de la gloria eterna. Pero por muy íntima que pueda ser esta unión, siempre permanece una importante distinción entre Dios y el hombre, Creador y criatura, infinito y finito.

2. Para salvaguardar la transcendencia de Dios y la posibilidad de la verdadera unión del hombre con EL, la Iglesia Ortodoxa establece una distinción entre la esencia divina, que permanece para siempre más allá de la comprensión y del conocimiento del hombre y las energías divinas, por cuya participación el hombre participa de Dios. Las energías divinas son Dios mismo en su auto-manifestación. Esta distinción no la utilizan normalmente los anglicanos, pero de varias maneras ellos también tratan de expresar la creencia de que Dios es al mismo tiempo incomprensible, a la vez que verdaderamente concebible por el hombre.

3 Para describir la plenitud de la santificación humana y la manera en la que participa en la vida de Dios, la Iglesia Ortodoxa utiliza el término patristico *theosis kata charin* (divinización por gracia). Una vez más un tal lenguaje no es normalmente utilizado por los Angli-

(*) El texto inglés en R. Ware - C. Davey, *Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement agreed by the Anglican-Orthodox joint doctrinal Commission 1976* (Londres, SPCK, 1977).

canos, algunos de los cuales lo contemplan como engañoso y peligroso. Al mismo tiempo, los Anglicanos reconocen que cuando los Ortodoxos hablan de esta manera solamente lo hacen con las más cuidadosas salvaguardias. Los Anglicanos no rechazan la subyacente doctrina que este lenguaje trata de expresar; además tales enseñanzas se encuentran en sus propias liturgias e hymnologías.

II.—LA INSPIRACION Y AUTORIDAD DE LA SANTA ESCRITURA

4 Las Escrituras constituyen un conjunto coherente. Están a la vez divinamente inspiradas y expresadas humanamente. Ofrecen un testimonio autoritativo de la revelación de Dios en la creación, en la encarnación de la Palabra y en toda la historia de la salvación y como tal son expresión de la Palabra de Dios en lenguaje humano.

5 Sabemos recibir e interpretar la Escritura a través de la Iglesia y en la Iglesia. Nuestro acercamiento a la Biblia es de obediencia para que podamos oír la revelación, que Dios da de sí mismo a través de ella.

6 Los libros de Escrituras contenidos en el Canon son autoritativos, porque ellos aportan verdaderamente la revelación de Dios, que la Iglesia reconoce en ellos. Su autoridad no está determinada por ninguna teoría particular concerniente a la autoridad de estos libros a las circunstancias históricas en las que fueron escritos. La Iglesia presta atención a los resultados de las investigaciones concernientes a la Biblia de cualquier parte que vengan, pero las examina a la luz de su experiencia y de su comprensión de la fe en cuanto un todo.

7 La Iglesia cree en el origen apostólico del Nuevo Testamento, en cuanto que contiene el testimonio de los que han visto al Señor.

8 Ambas Iglesias, la Ortodoxa y la Anglicana, hacen una distinción entre los libros canónicos del Antiguo Testamento y los libros deuterocanónicos (llamados 'Anaginoskomena') a pesar de que las Iglesias Ortodoxas no se han pronunciado oficialmente sobre la naturaleza de la distinción como está hecho en los artículos Anglicanos. Ambas comuniones están de acuerdo en considerar los libros deuterocanónicos como edificantes, y ambas, en particular la Iglesia Ortodoxa, hacen una utilización litúrgica de ellos.

III.—ESCRITURAS Y TRADICION

9 Debe ser rechazada cualquier separación entre la Escritura y la Tradición, que las tratase como dos «fuentes de revelación» separadas. Las dos son correlativas. Afirmamos (i) que la Escritura es el máximo criterio por el cual se puede determinar si las pruebas tra-

dicionales de la Iglesia son una parte verídica de la Santa Tradición o no; (ii) que la Santa Tradición completa la Santa Escritura en el sentido que salvaguarda la integridad del mensaje bíblico.

10 (i) Por el término Santa Tradición entendemos toda la vida de la Iglesia en el Espíritu Santo. Esta tradición se expresa ella misma en la enseñanza dogmática, en el culto litúrgico, en la disciplina canónica y en la vida espiritual. Estos elementos juntos manifiestan la única e indivisible vida de la Iglesia.

(ii) De suprema importancia es la tradición dogmática, que en sustancia es inmutable. Tratando de comunicar la verdad salvadora al género humano, la Iglesia en cada generación hace uso de un lenguaje contemporáneo y de unos modelos de pensamiento asimismo contemporáneos. Pero este uso debe de corresponder siempre al modelo de la Escritura y de las definiciones dogmáticas de los Concilios Ecuménicos. La mente (*phronema*) de los Padres, su método teológico, su terminología y modos de expresión tienen una importancia duradera en ambas Iglesias, la Ortodoxa y la Anglicana.

(iii) Las expresiones litúrgicas y canónicas de la Tradición pueden diferir, en cuanto que están afectadas por las diversas situaciones del pueblo de Dios en sus diferentes períodos históricos y en la diferencia de lugares. Las tradiciones litúrgicas y canónicas permanecen incambiables en tanto en cuanto encarnan la inmutable verdad de la revelación divina y responden a las inmutables necesidades de la humanidad.

11 La Iglesia no puede definir dogmas que no estén enraizados a la vez en la Santa Escritura y en la Santa Tradición, pero tiene el poder, especialmente en los Concilios Ecuménicos, de formular las verdades de la fe más exacta y precisamente, cuando las necesidades de la Iglesia lo requieran.

12 La comprensión de la Escritura y de la Tradición incluida en los párrafos 4 al 11 ofrece a nuestras Iglesias una sólida base para un acercamiento más íntimo.

IV.—LA AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS

13 Estamos de acuerdo en que las realidades Iglesia y Escritura son inseparables. Las Escrituras contienen el testimonio de los profetas y de los apóstoles a la revelación de sí mismo, que Dios Padre hizo al hombre a través de su Hijo en su Espíritu Santo. Los Concilios mantienen este testimonio y proveen una interpretación autoritativa de ella. Reconocemos el trabajo del Espíritu Santo en la Iglesia, no sólo en las Escrituras, sino también en los Concilios, y en todo el proceso por el cual las Escrituras y los Concilios han sido recibidos como autoritarios. Al mismo tiempo, confesamos que la Tradi-

ción de la Iglesia es una realidad viviente en la que el Espíritu continúa su trabajo de mantener el testimonio de verdad a la revelación de Dios, la fe entregada una vez a los santos.

14 Señalamos que los miembros Anglicanos, aceptando los decretos dogmáticos de los Concilios V, VI y VII, han estado durante mucho tiempo acostumbrados a dar más importancia a los cuatro primeros y a creer que el concepto de «un orden o 'jerarquía' de verdades» puede ser aplicado utilmente a las decisiones de los Concilios. Los miembros ortodoxos encuentran que este concepto está en conflicto con la unidad de la fe como conjunto, a pesar de que reconocen grados de importancia en asuntos de costumbres.

15 Los Ortodoxos consideran el séptimo Concilio de igual importancia que los otros Concilios Ecuménicos. Ellos entienden sus positivos mandatos, sobre la veneración de los icones como una expresión de la fe en la Encarnación.

La tradición Anglicana da un valor positivo similar al orden creado, y al lugar del cuerpo y cosas materiales en el culto. Igual que los Ortodoxos, los Anglicanos ven esto como un corolario necesario de la doctrina de la Encarnación. Acogen las decisiones del séptimo Concilio en tanto que constituyen una defensa de la doctrina de la Encarnación. Están de acuerdo en que la veneración de los iconos tal y como es practicada en el Este, no se debe de rechazar, pero no creen que pueda ser requerida o reivindicada por todos los Cristianos.

Es claro que es necesaria una más amplia discusión del Séptimo Concilio y de los iconos, en el diálogo entre los Ortodoxos y los Anglicanos, así como también las imágenes tri-dimensionales de Occidente y los cuadros religiosos que no han sido todavía adecuadamente discutidos.

16 Estamos de acuerdo en que de acuerdo con las Escrituras y los Padres se ha dado a la Iglesia la totalidad de la verdad salvadora. Ella es el Templo de Dios, en el que habita el Espíritu de Dios, el pilar y el terreno de la verdad. Cristo ha prometido que estará con Ella hasta el fin de los tiempos y que el Espíritu Santo la guiará a toda la verdad, (1 Cor. 3, 16., 1 Tim. 3, 15., Matt. 28, 20, Juan 16, 13).

17 Tanto Anglicanos como Ortodoxos están de acuerdo en que la infalibilidad no es propiedad de ninguna institución particular o persona en la Iglesia, sino que las promesas de Cristo están hechas a toda la Iglesia. La ecumenicidad de los Concilios se manifiesta a través de su aceptación por la Iglesia. Para los Ortodoxos, el Concilio Ecuménico no es una institución, sino un acontecimiento carismático en la vida de la Iglesia y la más alta expresión de la infalibilidad de la Iglesia.

18 Está claro que se necesita una más amplia exploración y discusión de esto y de cuestiones afines. Entre los puntos que hay que tener en cuenta están:

- (a) El uso de los términos «infalible» e «indefectible» en la discusión de la eclesiología es de origen medieval y del Occidente moderno.
- (b) Para los Anglicanos, el concepto de infalibilidad ha adquirido asociaciones desafortunadas en razón de la definición del primer Concilio Vaticano, y de la manera en la que la autoridad papal ha sido ejercida. Para los Ortodoxos, el concepto de indefectibilidad tiene unas asociaciones ambiguas en razón de la manera cómo ha sido utilizado en la teología moderna.
- (c) Se requiere una evaluación teológica de los procesos por los cuales la enseñanza de los Concilios ha sido reconocida y recibida.

V.—CLAUSULA DEL FILIOQUE

19 La cuestión del Filioque es en primera instancia una cuestión del contenido del Credo, o sea del sumario de los artículos de la fe que tienen que ser confesados por todos. En el Credo Niceano-Constantinopolitano (comúnmente llamado el Credo de Nicea) del 381, las palabras «que procede del Padre» son una aserción del origen divino y de la naturaleza del Hijo contenida en las palabras «egendrado, no hecho; consustancial con el Padre». La palabra ἐκπορευόμενον (procede) tal y como es usada en el Credo, denota la incomprensible manera de los orígenes del Espíritu del Padre, empleando el lenguaje de la Escritura (Juan 15, 26). Afirma que el Espíritu viene del Padre de una manera que no es de generación.

20 La cuestión del origen del Espíritu Santo hay que distinguirla de la de su misión en el mundo. Es con arreglo a la misión del Espíritu como entendemos los textos bíblicos que hablan tanto del Padre (Juan 14, 26) como del Hijo (Juan 15, 26) como enviando (πέμψειν) al Espíritu Santo.

21 Los miembros Anglicanos, sin embargo, están de acuerdo en que:

- (a) porque la forma original del Credo se refiere al origen del Espíritu Santo del Padre.
- (b) porque la cláusula Filioque se introdujo en este Credo sin la autoridad de un Concilio Ecuménico y sin un debido miramiento hacia el consentimiento católico
- (c) y porque este Credo constituye la confesión pública de la fe por el Pueblo de Dios en la Eucaristía;

la cláusula Filioque no se debería introducir en este Credo.

VI.—LA IGLESIA COMO COMUNIDAD EUCARISTICA

22 La enseñanza eucarística y la práctica de las Iglesias confesada mutuamente, constituye un factor esencial para la comprensión que puede llevar a la reunión entre las Iglesias Anglicana y Ortodoxa. Esta comprensión conmina a ambas Iglesias a una relación más íntima que pueda dar la base para unos pasos posteriores en el camino de la unión y de la reconciliación. Ya en el pasado ha existido un considerable acuerdo entre los representantes de las dos Iglesias en cuanto a la doctrina de la Eucaristía. Anotamos particularmente los seis puntos de la Conferencia de Bucarest de 1935. Ahora señalamos los siguientes puntos de acuerdo:

23 La comprensión eucarística de la Iglesia afirma la presencia de Jesucristo en la Iglesia, que es su Cuerpo, y en la Eucaristía. Por medio de la acción del Espíritu Santo, todos los fieles comunicantes participan en el único Cuerpo de Cristo, y vienen a ser un cuerpo en El.

24 La Eucaristía actualiza la Iglesia. La comunidad cristiana tiene un carácter sacramental básico. La Iglesia puede ser descrita como una «synaxis» o como una «ecclesia», lo que es, en su esencia, una asamblea de culto y eucarística. La Iglesia no está construida sólo por la Eucaristía, sino que es también una condición para ella. Sin embargo, uno debe ser miembro creyente de la Iglesia en vistas a recibir la santa comunión.

La Iglesia al celebrar la Eucaristía viene a ser totalmente ella misma; esto es *koinonía*, hermandad-comunión. La Iglesia celebra la Eucaristía como el acto central de su existencia, en el cual la comunidad eclesial, como una realidad viviente que confiesa su fe, recibe su realización.

25 A través de la oración consecratoria, dirigida al Padre, el pan y el vino vienen a ser el cuerpo y sangre de Cristo glorificado por la acción del Espíritu Santo de una manera tal que el pueblo creyente de Dios, recibiendo a Cristo, se puede alimentar con él en el Sacramento (1 Cor. 10, 16). Así la Iglesia se renueva constantemente en sus miembros. La Iglesia depende de la acción del Espíritu Santo y es la comunidad visible en la cual se conoce el Espíritu.

26 La acción eucarística de la Iglesia es la Pascua, paso de lo viejo a lo nuevo. Se anticipa y participa realmente en la regla eterna y en la gloria de Dios. Siguiendo la enseñanza apostólica y patrística, afirmamos que los elementos eucarísticos vienen a ser, por la gracia del Espíritu Santo, el cuerpo y sangre de Cristo, el pan de inmortalidad, para darnos el perdón de los pecados, la nueva creación, y la vida eterna. La celebración de la Iglesia en la liturgia trae consigo el sentido de la realidad eterna que le precede, que habita en ella, y que está por venir todavía.

27 En la Eucaristía el sacerdocio eterno de Cristo se manifiesta constantemente en el tiempo. El celebrante, en su acción litúrgica tiene un doble ministerio: como un icono de Cristo, actuando en nombre de Cristo hacia la comunidad, y también como un representante de la comunidad, expresando el sacerdocio de los creyentes. En cada celebración eucarística local la unidad visible y la catolicidad de la Iglesia se manifiestan totalmente. La cuestión de la relación entre el celebrante y su obispo y entre los mismos obispos requiere un estudio ulterior.

28 La Eucaristía impele a los creyentes a una acción específica en la misión y el servicio al mundo. En la celebración eucarística la Iglesia es una comunidad confesional que testimonia a la transfiguración cósmica. Así Dios entra en una situación histórica personal como el Señor de la creación y de la historia. En la Eucaristía el fin irrumpe en nuestro medio trayendo el juicio y la esperanza de la nueva era. La despedida o bendición final en la liturgia no es un final del culto sino una llamada a la oración y al testimonio para que en el poder del Espíritu Santo los creyentes puedan anunciar y vencer al mundo de lo que han visto y recibido en la Eucaristía.

VII.—LA INVOCACION DEL ESPIRITU SANTO EN LA EUCARISTIA

29 La Eucaristía es la acción de la Santísima Trinidad. El Padre da el Cuerpo y la sangre de Cristo por el descendimiento del Espíritu Santo a la Iglesia en respuesta a la oración de la Iglesia. La liturgia es ésta oración para que sean concedidos los dones de la Eucaristía. Es en este contexto en el que se debería entender la invocación del Espíritu Santo. La operación del Espíritu Santo es esencial a la Eucaristía aunque se exprese explícitamente o no. Cuando está articulada, la *epiclesis* formula el trabajo del Espíritu con el Padre en la consagración de los elementos como el cuerpo y la sangre de Cristo.

30 La consagración del pan y del vino es el resultado de toda la liturgia sacramental. El acto de la consagración incluye ciertos momentos propios y apropiados —acción de gracias, anámnesis, *epiclesis*. La comprensión más profunda de la santidad de los elementos rechaza cualquier teoría de consagración por una fórmula —ya sea por las palabras de la institución o por la *epiclesis*. Para los Ortodoxos el momento culminante y decisivo en la consagración es la *epiclesis*.

31 La unidad de los miembros de la Iglesia se renueva por el Espíritu en el acto eucarístico. El Espíritu viene no solamente a través de los elementos, sino a través de la comunidad. La *epiclesis* es una invocación doble: por la invocación del Espíritu, los miembros

de Cristo se alimentan con su Cuerpo y Sangre para que puedan crecer en santidad y para que puedan ser fuertes para manifestar a Cristo al mundo y hacer su trabajo en el poder del Espíritu. «Tenemos este tesoro en vasos terrenales». La recepción de los dones divinos llama a la obediencia y al arrepentimiento. Cristo juzga a los miembros pecadores de la Iglesia. El tiempo está siempre a mano cuando el juicio debe empezar en la casa de Dios (2 Cor. 4, 7; 1 Pedr. 4, 17).

32 A pesar de que la *epiclesis* tiene un significado especial en la Eucaristía, no debemos restringir el concepto tan sólo a la Eucaristía. En todo sacramento por medio de oraciones y bendiciones la Iglesia invoca al Espíritu Santo y en todas estas maneras diferentes le llama a santificar la totalidad de la creación. La Iglesia es la comunidad que vive invocando continuamente al Espíritu Santo.

[Trad. del inglés de Miguel M.º GARIJO-GUEMBE]