

COMISION DOCTRINAL MIXTA
ANGLICANA/ORTODOXA
ACUERDO DE DUBLIN 1984

Diálogo Ecuménico viene publicando los documentos diálogo teológico entre Anglicanos y Ortodoxos, emanados de la Comisión Internacional de estas Comuniones. El lector podrá apreciar en qué medida este diálogo viene determinado tanto por la tradición dogmática de la Iglesia bizantina como por la tradición protestante surgida de la Reforma, en la forma en que esta última fue filtrada y apropiada por la Iglesia Anglicana. Como los documentos anglicano-ortodoxos anteriores a esta Relación son citados con frecuencia, se recuerda aquí el lugar de su publicación en esta revista: **Relación de Moscú (1976): DiEc 12 (1977) 447-454; Relación de Atenas (1978): DiEc 14 (1979) 124-129; Declaración de Llandaff (1980): DiEc 20 (1985) 257-261. Entre los textos de comisiones locales Diálogo Ecuménico ha publicado la relación anglicano-ortodoxa de los EE.UU. de América Declaración de acuerdo sobre la Eucaristía (1988): DiEc 26 (1991) 205-209.**

PREFACIO

Fue el Arzobispo Basilio de Bruselas, uno de los miembros ortodoxos más venerables de la Comisión Doctrinal Mixta Anglicano-Ortodoxa, quien señaló que el objetivo de nuestro diálogo es que podamos con el tiempo encontrarnos visiblemente unidos en una sola Iglesia. Ofrecemos esta Relación con la convicción de que, aunque esta meta pueda actualmente parecer lejos de ser

Texto original inglés: *Anglican-Orthodox Dialogue. The Dublin Agreed Statement 1984* (Crestwood, Nueva York: St. Vladimir's Seminary Press 1985), pp. V-VI; 1-49 y 64-66. Versión española de la Dra. Rosa M.^a Herrera García. Revisión, control teológico y edición del Prof. A. González-Montes.

realizada, es, sin embargo, la única hacia la que Dios Espíritu Santo nos llama con insistencia. Quienes han servido a la Comisión en cada sesión desde su inicio en 1966, y desde nuestra propia copresidencia iniciada en 1980, conocen que éste es el caso, aunque algunas veces podamos haber sentido la tentación de pensar de otro modo. No sólo existe una larga amistad entre la Comunión Anglicana y las Iglesias ortodoxas, sino que no nos permitimos olvidar que la continuación de tal amistad es costosa y exigente.

Como quienes lean este documento verán, hemos estudiado durante ocho años algunos de los aspectos fundamentales de nuestra santa fe. Como obispos, clérigos y teólogos laicos representantes de nuestras Iglesias en muchas partes del mundo no hemos dudado en proclamar nuestras diferencias, así como nuestros acuerdos. Tenemos todavía mucho que afrontar. No obstante, como debatimos juntos y sobre todo como celebramos la sagrada Liturgia y otros servicios diariamente durante los encuentros semanales según los ritos de nuestras Iglesias, estamos convencidos de que vamos siendo lenta pero seguramente moldeados por el Espíritu según los moldes del amor y comprensión que, cuando Dios piense que estamos preparados para ello, nos guiarán finalmente hacia la unidad visible.

Estas experiencias no lograrán su verdadero fin si no son compartidas con los obispos, el clero y los creyentes de nuestras respectivas iglesias. Esperamos que esta nueva declaración de acuerdo realizada en Dublín proporcione una nueva oportunidad para que muchos anglicanos y ortodoxos estudien juntos nuestra fe. Mientras avanzamos en el trabajo de nuestra Comisión, esperamos con ansiedad hacer todo lo que podamos para fomentar las visitas entre los obispos de nuestras Iglesias y así la participación en las reuniones parroquiales, diocesanas y sinodales, allí donde nuestras Iglesias viven codo con codo, suscitando tareas de redescubrimiento recíproco en Cristo, de participación en la riqueza de cada una de las tradiciones; y como reconocemos la pobreza causada por nuestra larga separación, esperamos servir juntos a los otros en el Nombre del Único que oró a su Padre:

«No ruego sólo por éstos,
sino también por aquellos
que, por medio de su palabra, creerán en Mí.

Que todos sean uno.
Como Tu, Padre en Mí y Yo en Ti,
que ellos también sean uno en nosotros,
para que el mundo crea que Tú me has enviado»
(Jn 17,20-21).

COPRESIDENTES

† HENRY HILL

†METHODIOS de Tyatira
y Gran Bretaña

Dublín, a 19 de agosto de 1984

INTRODUCCION AL DIALOGO ANGLICANO-ORTODOXO 1976-1984

1. BASE

Como resultado de las conversaciones en 1962 entre el Arzobispo de Cantorbery, Dr. Michael Ramsey y el Patriarca Atenágoras I de Constantinopla, se reunieron los primados de la Comunión Anglicana y acordaron unánimes crear una Comisión teológica anglicana para conferenciar con teólogos de las Iglesias ortodoxas. En 1964 la Tercera Conferencia Panortodoxa de Rodas decidió por unanimidad reanudar el diálogo con la Comunión Anglicana, lo que fue ratificado por todas las Iglesias ortodoxas. Tras una fase preparatoria (1966-72) en la que las comisiones anglicana y ortodoxa se reunieron por separado, tuvo lugar la primera serie de conversaciones mixtas (1973-76), que dieron como resultado la Declaración de acuerdo de Moscú sobre reconocimiento de Dios, la inspiración y autoridad de la Sagrada Escritura, [la relación entre] Escritura y tradición, la autoridad de los concilios, la cláusula del *Filioque*, la Iglesia como comunión eucarística y la invocación al Espíritu Santo en la Eucaristía¹.

2. DE MOSCU A LAMBETH (1976-78)

El Patriarca ecuménico Atenágora I describió la visita a Constantinopla del Arzobispo Michael Ramsey en 1962 como «el comienzo de una nueva primavera espiritual que puede conducir a mayores acuerdos y a una más estrecha colaboración de todas las iglesias²». Durante su visita al Patriarca ecuménico Demetrio I en 1982, el Arzobispo de Cantorbery Robert Runcie se refirió a esta primera observación y habló de las primeras series de conservaciones anglicano-ortodoxas como de un «verano espiritual», viendo en la Declaración de acuerdo de Moscú sus «primeros frutos». Habló luego de una «estación fría» de dificultades experimentada en las relaciones anglicano-ortodoxas³. Cuando la Co-

¹ Publicado con material introductorio de apoyo en *The Anglican-Orthodox Dialogue: The Moscow Agreed Statement*, ed. por K. Ware y C. Davey (SPCK 1977).

² Colin Davey, 'Anglican-Orthodox Relations during the Patriarchate of His All-Holiness Athenagoras I (194-72)', *Athenagoras, the Epirote Ecumenical Patriarch* (Ioannina 1976): 417.

³ *Comunicado* del 1.º de agosto de 1982, parág. 4: *Epispepsis* 278 (1.9.1982) 2.

misión Doctrinal Mixta Anglicano-Ortodoxa se reunió en Cambridge en 1977, para estudiar los temas acordados en la conclusión de la Conferencia de Moscú (1. La Iglesia y las Iglesias; 2. La Comunión de los santos y los difuntos; 3. Ministerio y sacerdocio)⁴, se levantó una tempestad que presagiaba el comienzo del «invierno». Porque los miembros ortodoxos «comprendían con pena» que la ordenación de mujeres «no era simplemente una cuestión de discusión, sino un acontecimiento actual en la vida de algunas Iglesias anglicanas» y se preguntaban «cómo sería posible continuar el diálogo y qué significado tenía el diálogo en tales circunstancias»⁵. No obstante, se estuvo de acuerdo en que la reunión de 1978 tendría lugar «antes de la Conferencia de Lambeth⁶, con el fin de permitir a sus hermanos Anglicanos mediante la explicación de la posición ortodoxa, llegar a lo que, según su punto de vista, sería una apreciación más cercana del tema. Para los Ortodoxos el futuro del diálogo dependería de las resoluciones de la Conferencia de Lambeth». En febrero de 1978 el Obispo de San Albano decía al Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra que «el futuro así como el carácter de estas valiosas discusiones doctrinales dependía ahora de un hilo».

La mayor parte de la Conferencia de 1978 en Moni Pendeli, Atenas, se dedicó a delinear las posiciones ortodoxa y anglicana sobre la ordenación sacerdotal de mujeres. En su informe los miembros ortodoxos dijeron: «No vemos que la ordenación de mujeres para el sacerdocio forme parte de esta perpetuación creadora de la Tradición, sino como una violación de la fe apostólica y del orden eclesial (...). Esto será nefasto para el reconocimiento de las órdenes anglicanas (...). Ordenando a mujeres, los Anglicanos se separan de esta continuidad en la fe apostólica y la vida espiritual». Añadieron: «Es evidente que si el diálogo persiste, su carácter será completamente falseado». Las conclusiones mixtas de la relación rezaban: «Estamos deseosos de dialogar en común y nos sentimos estimulados por el hecho de que nuestras Iglesias y sus dirigentes, lo mismo que los miembros de nuestra Comisión, esperan que el diálogo podrá continuar en condiciones aceptables para todos»⁷.

Siguiendo la resolución 21 de la Conferencia de Lambeth de 1978 sobre la ordenación de mujeres⁸, el copresidente ortodoxo

⁴ *The Anglican-Orthodox Dialogue*, 78.

⁵ Comunicado de la Conferencia de Cambridge.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Relación de la reunión de Atenas*, parág. III, 4, 5, 6; Texto español según *Diálogo Ecueménico* 14 (1979) 126-129.

⁸ *The Report of the Lambeth Conferencia 1978*, pp. 45-47.

de las AOJDD*, Arzobispo Atenágora, expresó su punto de vista de que «el diálogo teológico continuara, si bien ahora simplemente como un ejercicio académico e informativo, y ya no como un esfuerzo eclesial dirigido a la unión de las dos Iglesias». Más tarde recomendó que deberían participar en el diálogo profesores ortodoxos y no obispos, como indicio del cambio de *status* y de finalidad. Algunos ortodoxos estuvieron de acuerdo con esto. No obstante, como el Obispo de San Albano descubrió en su visita a las Iglesias ortodoxas en la primavera de 1979, otros ortodoxos sintieron que no era necesario cambiar la categoría de las conversaciones y deseaban que se reanudara el diálogo con el fin, tal como plantea la resolución 35,2 de la Conferencia de Lambeth de 1978 «explorar las cuestiones fundamentales de acuerdo y desacuerdo doctrinal en nuestras Iglesias»⁹. Este punto de vista prevaleció, y en julio de 1979 el Comité de dirección de las AOJDD se reunió y acordó que la Comisión plenaria continúe su trabajo en julio de 1980. «El objetivo último sigue siendo la unidad de las Iglesias» afirmó, pero «el método puede cambiarse en orden a acentuar las dimensiones pastorales y prácticas de los temas de discusión teológica». Concluía: «Nuestras conversaciones están relacionadas con la búsqueda de una unidad en la fe. No son negociaciones para una comunión plena inmediata. Si se entiende esto, el descubrimiento de diferencias en diversos puntos, aunque doloroso, se verá como un paso necesario en el largo camino hacia esa unidad que Dios quiere para su Iglesia».

3. DE LLANDAFF A DUBLIN (1980-84)

Durante su visita al Patriarca ecuménico de Constantinopla en 1982, el Arzobispo de Cantorbery, Dr. Robert Runcie, «habló con gratitud del ánimo de Su Santidad para continuar el diálogo especialmente haciendo frente a las dificultades que llevaron a la "segunda primavera" que estas conversaciones oficiales están ahora experimentando»¹⁰. La Comisión reanudó su trabajo en el Colegio de San Miguel, Llandaff, en julio de 1980, y dio la bienvenida a su nuevo copresidente el Obispo Henry Hill, de Ontario, Canadá (tras el nombramiento del Obispo de San Albano como Arzobispo de Cantorbery) y el Arzobispo Metodios de Tyatira y Gran Bretaña (tras la muerte de su predecesor el Arzobispo Atenágora). La Comisión aprobó una relación sobre «La Comunión de los santos y los difuntos» y continuó trabajando sobre «La Igle-

* AOJDD = *Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Discussions* (=Discusiones Doctrinales Mixtas Anglicano-Ortodoxas).

⁹ *Ibid.*, 51.

¹⁰ *Comunicado*, parág. 4: *Episkepsis* 278 (1.9.1982) 2.

sia y las iglesias» y sobre la cláusula del *Filioque* en el Credo. Este trabajo continuó y se extendió en reuniones posteriores en el Centro patriarcal ortodoxo de Chambésy, en Ginebra, en 1981 y en Cantorbery en 1982 donde la primera subcomisión se centró sobre «El misterio de la Iglesia», la segunda subcomisión sobre «Participación en la gracia de la Santa Trinidad y la santidad cristiana», y la tercera subcomisión sobre «Tradicción, culto cristiano y pervivencia de la fe cristiana». En la reunión de la Comisión en Odesa, en la Unión Soviética en 1983, se prestó una particular atención al nuevo material sobre la Primacía (o preeminencia); sobre Testimonio, Evangelismo y Servicio; y sobre Oración, Iconos y devoción familiar, y se continuó la discusión de los temas pendientes de agenda. La reunión de 1984 en Bellinter, cerca de Dublín, tuvo la tarea de finalizar una Relación y Declaración de acuerdo sobre «El misterio de la Iglesia», sobre «Fe en la Trinidad, Oración y Santidad» y sobre «Culto y Tradición».

4. CONCLUSION

Tras las dificultades del pasado reciente, la Comisión Doctrinal Mixta Anglicano-Ortodoxa se ha recompuesto, desarrollando por ahora un modo de trabajo satisfactorio y productivo. Se han incorporado una energía y una frescura nuevas a la Comisión mediante la presencia de numerosos miembros nuevos tanto anglicanos como ortodoxos, así como la continuidad valiosa y una riqueza de la experiencia proporcionada por sus miembros más antiguos y que llevan más tiempo a su servicio. Existe un clima de oración que impregna todo su trabajo y que ha llevado a la Comisión a un nuevo estadio de comunión en Cristo. Además, algunas de las presiones del pasado han desaparecido. No se nos exige solucionar los problemas pendientes (tales como la ordenación de mujeres) como condición para continuar el diálogo. Ni estamos ahora intentando producir demasiado rápidamente materiales que puedan usarse como base para prematuras decisiones con el fin de entrar en un nuevo estadio de relación entre nuestras Iglesias. En lugar de eso, la Comisión es más libre para explorar en común y comprender mejor la fe que sostenemos y los modos en que la expresamos. Además es notable que ha dado una mayor consideración a la oración y la espiritualidad de lo que es usual en los encuentros intereclesiales de este tipo. Si aceptamos que el diálogo anglicano-ortodoxo está aún en el primer estadio de exploración de la fe del otro y buscando la cooperación en la misión y el servicio¹¹, quizá entonces pueda verse

¹¹ Véase Consulta de 1982 del Consejo Consultivo Anglicano: *Unity by Stage (Unidad por etapas)*, Sección III, a.

que este diálogo particular bilateral ha realizado un buen trabajo para tender un puente sobre la antigua división entre Iglesias orientales y occidentales.

Durante la visita del Arzobispo de Cantorbery a Constantinopla en 1982, el Arzobispo Metodio de Tyatira y Gran Bretaña, copresidente ortodoxo de la Comisión Doctrinal Mixta, manifestó: «Existe un progreso positivo hacia el primer estadio de plegaria y cooperación común».

Los miembros de la Comisión están convencidos, como ha dicho una relación del Consejo Consultivo Anglicano, de que su trabajo contribuye en gran manera a «la misión de paz de las Iglesias tras la antigua división de Oriente y Occidente», y al ministerio de la Iglesia de reconciliación y paz «en medio de tensiones políticas mundiales y las presiones que de ellas resultan»¹².

El diálogo internacional anglicano-ortodoxo surge del diálogo local anglicano-ortodoxo y busca promoverlo, recordando que la tarea de este último no es duplicar, sino dar a conocer los acuerdos internacionales entre los fieles de las dos Iglesias.

Las discusiones anglicano-ortodoxas tienen lugar en el contexto de las conversaciones anglicano-católicas, ortodoxo-católicas y otras bilaterales y multilaterales, cada una de las cuales surge de la otra y contribuye a ella. Estamos convencidos de que nuestras discusiones tienen que representar una parte mayor en las relaciones entre Oriente y Occidente, en las relaciones intereclesiales y en las exploraciones teológicas de las que todos nosotros nos beneficiamos.

DECLARACION DE ACUERDO

Método y Aproximación

1. En nuestras discusiones desde la adopción de la Declaración de acuerdo de Moscú, y especialmente durante los últimos cuatro años, nuestra Comisión mixta ha procurado tener siempre presente el vínculo esencial que existe entre teología y santificación mediante la plegaria, entre doctrina y vida diaria de la comunidad cristiana. Vivamente conscientes de hasta qué punto es peligroso discutir la fe cristiana de una manera abstracta, hemos buscado siempre comprender cómo se expresan los principios teológicos en la experiencia viva del pueblo de Dios.

¹² *Steps towards Unity* [Pasos hacia la unidad]. Relación del Grupo preparatorio de temas ecumenicos del Consejo Consultivo Anglicano, febrero de 1984, p. 14.

I. EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Aproximaciones al misterio

2. Vivimos en un mundo profundamente dividido. Somos conscientes de que la desunión cristiana, siendo contraria a la voluntad de Dios y un pecado contra la verdadera naturaleza de la Iglesia, ha contribuido muchas veces a las divisiones del mundo. Sabemos que la Iglesia está comprometida con un mensaje de reconciliación. Esto nos lleva a buscar la unidad entre nosotros mismos con el fin de contribuir a la sanación de las divisiones de la humanidad así como a situarnos juntos como cristianos que hacen frente a las dificultades y presiones, y que dan testimonio de la verdad de Cristo en un mundo hostil o indiferente. Sabemos la tentación de las comunidades cristianas de evitar este desafío. Pero Cristo ha dado poder a su Espíritu sobre su pueblo, para transformarlo «en la misma imagen [de Cristo] cada vez más gloriosa» (2 Cor 3, 18), e incorporarlo a su misión de amor y reconciliación para el mundo (2 Cor 5, 18; Jn 20,21).

3. El misterio de la Iglesia no puede ser definido ni plenamente descrito. Sin embargo, el gozo permanente del pueblo, que descubre la vida nueva y la salvación en Cristo a través de la Iglesia, nos recuerda que la Iglesia misma es una experiencia viva. La Iglesia ha sido enviada al mundo como un signo, instrumento y primicia del reino de Dios. El Nuevo Testamento habla a cerca de esto sobre todo en imágenes tales como las siguientes:

4. a) La Iglesia es el «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27). La cabeza es Cristo (Ef 1, 22; Col 1,18) y sus miembros son aquellos que en la fe responden al Evangelio (Rom 10,17), han sido bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19) y están unidos con Cristo y unos con otros mediante la participación en la Eucaristía (1 Cor 10,16-17). Mediante esta unión están siendo conformados en su verdadera humanidad, plenicados con su divinidad y hechos «participes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) (θεῖσις). En su totalidad la Iglesia incorpora a vivos y muertos en la comunión de los santos.

5. b) La Iglesia es la asamblea mesiánica, la asamblea en Cristo de todas las naciones en el pueblo de Dios (Mt 8,11; Gál 3,8) y, como nuevo Israel, completa el signo especial de la gracia de Dios dado en la elección del antiguo pueblo de Israel como elegido y amado de Dios (Gál 3,8; Ap 21,2-3).

6. c) La Iglesia es el templo santo de Dios, habitado por su Espíritu (1 Cor 3,16; Ef 2,22). Es una casa espiritual, un sacerdocio real llamado a proclamar ante el mundo las maravillas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 Pe 2,5-9).

7. d) El Nuevo Testamento habla también de la Iglesia como la esposa de Cristo que presenta para sí mismo «sin mancha ni arruga ni nada semejante» (Ef 5,27; cf. 2 Cor 11,2). En esta conexión la Escritura ve la consumación de la historia como «las bodas del Cordero», cuando la esposa estará preparada para encontrar a su esposo en la gloria (Ap 19,6-8).

Las notas de la Iglesia

8. En el Credo proclamamos que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica.

a) La Iglesia es una, porque existe un «solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos nosotros» (Ef 4,5), y participa en la vida de la Santa Trinidad, un solo Dios en tres personas. La unidad de la Iglesia se expresa en la fe común y en la comunión en el Espíritu Santo; adquiere forma visible y concreta como Iglesia, reunida en torno al obispo en la celebración común de la sagrada Eucaristía, proclama la muerte de Cristo hasta su vuelta (1 Cor 11,26). La unidad de los cristianos en el bautismo es una unidad de amor y respeto mutuo que trasciende toda división humana de raza, *status* social, y sexo (Gál 3,28). Esta unidad en Cristo es un don de Dios al mundo por el que hombres y mujeres pueden aprender a vivir en unidad unos con otros, aceptándose recíprocamente como Cristo los aceptó a ellos.

9. No obstante, nos encontramos a nosotros mismos en una situación anormal. Somos un pueblo cristiano roto que busca restaurar la unidad. Nuestras divisiones no destruyen pero dañan la unidad básica que tenemos en Cristo y nuestra desunión impide nuestra misión para con el mundo, así como nuestras recíprocas relaciones. Los Anglicanos están acostumbrados a ver nuestras divisiones dentro de la Iglesia; no creen que ellos solos sean la única Iglesia verdadera, sino que creen que pertenecen a ella. Los Ortodoxos, sin embargo, creen que la Iglesia Ortodoxa es la única Iglesia verdadera de Cristo, que como su cuerpo no está ni puede estar dividida. No obstante, al mismo tiempo consideran a los Anglicanos hermanos en Cristo, que están buscando con ellos la unión de todos los cristianos en un sola Iglesia.

10. b) La Iglesia es santa (1 Cor 3,17) porque sus miembros están en Cristo, la cabeza, que es santa y que vive en ellos (Ef 3,17). La santidad de la Iglesia puede quedar ensombrecida, pero no puede ser destruida por los pecados de sus miembros. La santidad de Cristo se manifiesta no dejando aparte a los proscritos y pecadores, sino llamándolos (Mc 2, 15-17), y más plenamente en su hacerse pecado por nosotros para librarnos del pecado (2 Cor 5,21). Porque mediante su vida, muerte y resurrección él vence,

redime y santifica al mundo, y por su gracia justificante transforma a los pecadores perdonados en un «pueblo santo» (1 Pe 2,9). La santidad de la Iglesia brota de la acción del Espíritu Santo de Dios, que Cristo envía para purificar a su pueblo, para atraerlo a la realidad de su vida resucitada y para conformarlo a su compasión y amor para con el mundo.

11. La búsqueda de la santidad desafía al mundo y puede llevar a los cristianos a entrar en conflicto con él, así como a proseguir el combate espiritual de Cristo con los poderes del mal. En esto siguen a los santos de la Iglesia que han compartido el rechazo y los sufrimientos de Cristo (Col 1,24) «en gloria e ignominia, en calumnia y en buena fama» (2 Cor 6,8).

12. c) La Iglesia es católica porque por su palabra y su vida mantiene la plenitud de la fe y da testimonio de ella, y porque gentes de todas las naciones y condiciones son llamadas a participar en ella. La catolicidad está en contradicción con el cisma y la herejía. Si los cristianos dejan de amarse unos a otros o de respetar el orden eclesial están en peligro de cisma. Si se alejan de lo esencial de la fe apostólica se hacen culpables de herejía. La catolicidad de la Iglesia se manifiesta en la multiplicidad de las iglesias locales particulares, cada una de las cuales, estando en comunión eucarística con todas las demás iglesias locales, manifiesta en su propio lugar y tiempo la única Iglesia católica¹. Estas iglesias locales, en respuesta fiel a su propia situación misionera particular, han desarrollado una amplia diversidad en su vida. En la medida en que su testimonio de la única fe permanece intacto, esta diversidad debe ser vista no como una deficiencia o causa de división, sino como un signo de la plenitud del único Espíritu que distribuye a cada uno según su voluntad (1 Cor 12,11).

13. En cada eucaristía local, celebrada dentro de la Iglesia católica, Cristo está presente en su totalidad y de este modo cada celebración local actualiza y expresa visiblemente la catolicidad de la Iglesia¹. La comunión en la Eucaristía es también la manifestación visible de la fe común y del amor cristiano que vincula a todas las iglesias locales en la única Iglesia católica. Su comunión es así expresada en el contacto constante y en la comunicación entre los obispos y los miembros de las diferentes iglesias locales mediante reuniones en consejo, intercambio de cartas, visitas mutuas y oración de unos por otros.

14. d) La Iglesia es apostólica porque está edificada sobre el fundamento de los Apóstoles (Ef 2,20; Ap 21,14) que son el testimonio primero y autorizado del Señor crucificado y resucitado.

¹ Véase la *Relación de Moscú*, sección VI: «La Iglesia como comunidad eucarística».

Su autoridad reside en el hecho de que han sido enviados por Jesucristo, que fue El mismo enviado por el Padre (Mt 28,19-20; Jn 20,21). Cristo les dio el Espíritu Santo que mantiene la palabra apostólica como una fuerza viva dentro de la Iglesia evocando la fe y el discipulado. La apostolicidad de la Iglesia se manifiesta principalmente de tres modos:

15. 1) La Iglesia mantiene la tradición apostólica mediante su predicación y enseñanza y una comprensión y vida de la Escritura constantemente renovada. Mediante el discernimiento crítico rechaza los modos falsos de pensamiento y de vida².

16. 2) La Iglesia en cada generación participa en la misión apostólica para con el mundo. La Iglesia «no es del mundo» (Jn 17, 14), pero está en, con y para la sociedad humana. Su misión es salvar y transformar la sociedad mediante el poder del Espíritu Santo. Su misión incluye predicación, enseñanza, culto, diaconía, testimonio contra la injusticia, también la oculta vida de oración y el martirio.

17. 3) La apostolicidad de la Iglesia se manifiesta de modo particular en la sucesión episcopal. Esta sucesión es un signo de la continuidad ininterrumpida de la tradición y la vida apostólica. Mediante la oración y la imposición de manos, el obispo recibe el Espíritu Santo, que le otorga un carisma dándole la gracia y la responsabilidad para mantener y dar testimonio de la autoridad de la palabra apostólica (2 Tim 1,6). Los obispos locales sólo pueden realizar su ministerio: 1) en unidad con sus hermanos obispos, especialmente cuando se reúnen en sínodo; 2) en unidad con su rebaño, clérigos y laicos. Ejerciendo el ministerio de vigilancia debería prestar atención al don de profecía y a otros dones que Cristo da a su pueblo (Rom 12, 6-8; Ef 4, 11-12).

Comunión e Intercomunión

18. a) Las diferentes provincias de la Comunión Anglicana tienen sus propias regulaciones sinodales, que se aplican a la hospitalidad eucarística y a las relaciones de intercomunión recíproca de comunión plena con otras iglesias. Existen algunas instancias en las que la preocupación pastoral por los individuos es mayor. Existen otras en las que ha habido declaraciones mixtas específicas, con el propósito de trabajar en común local o nacionalmente para buscar la unidad (como las que existen entre los miembros de proyectos ecuménicos locales en Inglaterra, o entre Anglicanos, Metodistas, Presbiterianos y Congregacionalistas en

² Véase la *Relación de Moscú*, sección III: «Escritura y Tradición».

Sudáfrica). Existen además otras en las que la unidad de fe, ministerio y sacramentos van acompañadas por el crecimiento en la conciliaridad y la misión común. De todo esto queda claro que ha habido un considerable desarrollo en las relaciones ecuménicas e intereclesiales en los últimos años, que ha dado como resultado la participación de los Anglicanos en la Eucaristía con los miembros de otras iglesias en ocasiones especiales ecuménicas, en tiempos de especial necesidad o con una base más regular.

19. Los Anglicanos han llegado a reconocer diferentes estadios en los que las iglesias están en una relación progresivamente más estrecha unas con otras, con el consecuente y correspondiente grado de participación en la Eucaristía, lo cual es visto como «una manifestación más cercana de esta unidad en Cristo en la que ellos participan ya» y como «fuente de una unidad cada vez mayor»⁴. No obstante, «el que una Iglesia autorice oficialmente la intercomuniación (bien «recíproca» o «limitada») como un *medio* para la unidad, o el que un individuo la practique allí donde existe ya algún acuerdo en la fe y el compromiso hacia la unidad, no significa negar que una expresión más completa, tal como la comunión plena o la unión orgánica, es todavía una meta que hay que perseguir»⁴.

20. b) Para los Ortodoxos, «comunión» implica una unidad mística y santificante creada por el Cuerpo y la Sangre de Cristo que los hace «un solo cuerpo y una sola sangre (σύσσωμοι και σίναιμοι) con Cristo»⁵ y, por lo tanto, no puede haber diferencias de fe. Sólo puede existir «comunión» entre iglesias locales que tienen unidad de fe, ministerio y sacramentos. Por esta razón el concepto de «intercomuniación» no tiene sitio en la eclesiología ortodoxa.

Jerarquía superior dentro de la Iglesia

21. a) A lo largo de la historia de la Iglesia, desde el Nuevo Testamento, se pueden ver diferentes modelos de jerarquía superior. Los Anglicanos se refieren con frecuencia a éstos como grados de «primacía», mientras que los Ortodoxos normalmente prefieren hablar de un orden de precedencia (πρεσβεία)*. A pesar de las diferencias en las formas externas en las que se expresa

³ *Intercommunio: A Scottish Episcopalian Approach* (1969), p. 10.

⁴ Documento de estudio del Consejo Consultivo Anglicano sobre «Full Communion» [comunión plena] (1981) p. 7.

⁵ PG 33, 1100 A7; o PG 96, 1409 D8, 9.

* Literalmente «ancianidad», de acuerdo con la denominación de los ministros colaboradores de los Apóstoles y responsables del gobierno de las iglesias como «ancianos» o *presbíteros*. Aquí se traduce siempre por *precedencia* o *preminencia*, según el contexto *N. del E.*

esta jerarquía superior, existe un acuerdo fundamental entre el modo en que los Anglicanos entienden la «primacía» y el modo en que los Ortodoxos la entienden.

22. b) En el Nuevo Testamento existen algunas personas dentro de la Iglesia que han sido revestidas de una autoridad especial, como Pedro, Santiago y Juan, pero ninguno de ellos actúa solo. Todo el Nuevo Testamento apunta a la independencia o autonomía de las iglesias locales, que viven juntas en unidad y sin embargo ninguna iglesia particular posee la preeminencia permanente. Tras la adopción del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, fue estableciéndose un orden de preeminencia que incluía las cinco grandes sedes en la siguiente secuencia: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén (veáanse los cánones de los concilios ecuménicos, especialmente el canon 2 de Constantinopla [381] y el canon 28 de Calcedonia [451]). La fundación apostólica de las sedes y el *status* civil de las ciudades como centros de comunicación influyeron en el desarrollo de este orden de precedencia.

23. c) Esta jerarquía superior, descrita como «precedencia» o «primacía» no debe ser entendida en términos de coerción, sino de servicio pastoral. Jesús advirtió a sus discípulos, con su palabra y su ejemplo, que ejercieran su autoridad no dominando al rebaño, sino siendo servidores de todos (Mc 10, 42-45; Jn 13, 12-17); y la misma advertencia se repitió a todos los que sucedieron a los Apóstoles en el cuidado de la Iglesia (1 Pe 5, 1-4). Dado que en la práctica esta enseñanza ha sido muchas veces olvidada, la Comisión Internacional Anglicano-Católica ha hecho bien en llamar la atención sobre ello señalando que «dirigir auténticamente significa servir y no dominar a los demás» y que «el obispo tiene como pastor [su autoridad] de servir a su rebaño»⁶. Tiene que tenerlo presente cuando la palabra «honor» se aplica a un obispo, como en la expresión «precedencia de honor» (πρεσβεία τῆς τιμῆς).

24. d) La jerarquía superior existe en diferentes grados:

1) Existe primero la precedencia del obispo que preside un grupo de obispos diocesanos. Esta precedencia está sostenida en la práctica moderna ortodoxa por el patriarca, dentro de cada patriarcado, o por el arzobispo presidente o metropolitano en cada iglesia autocéfala o autónoma; en la práctica anglicana por el arzobispo u obispo presidente dentro de cada provincia de la Comunión Anglicana.

⁶ *Autoridad en la Iglesia* II, nn. 5 y 17 en la *Relación Final* de ARCIC. I=A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986) parág. 137 y 149. En adelante GM 1, seguido de los núms. de los parágs.

2) En segundo lugar existen varias formas diferentes de precedencia a escala universal, tales como las del Papa en la Iglesia Católica (y en toda la Iglesia cristiana antes del cisma); la del Patriarca ecuménico en la Iglesia Ortodoxa; y la del Arzobispo de Cantorbery en la Comunión Anglicana universal.

25. e) La finalidad de la jerarquía superior es estrechar la unidad y proporcionar una ayuda fraternal a los obispos de las iglesias locales en el ejercicio de su común ministerio que existe para salvaguardar la verdad de la Escritura allí donde es amenazada, para promover la enseñanza cierta y la vida recta y llevar a cabo la misión de la Iglesia en el mundo. El obispo que tiene preeminencia hace esto especialmente de dos modos:

1) Anima la comunión y colaboración cristiana dando curso a los procedimientos que llevarán a la convocatoria de un concilio o sínodo, y presidiéndolo.

2) En determinadas situaciones, cuando se apela a él contra las decisiones de un obispo diocesano o un grupo de obispos, inicia el procedimiento por el cual se pueden revisar estas decisiones.

Sin embargo, el obispo que tiene la preeminencia no tiene derecho a intervenir arbitrariamente en los asuntos de otra diócesis que no sea la suya⁷.

26. f) En el ejercicio de su ministerio el obispo que tiene la precedencia deberá respetar la autoridad propia y la libertad de cada diócesis o iglesia local. Debería actuar siempre en colegialidad con sus hermanos obispos; igualmente debería tener en cuenta los dones de comprensión y discernimiento otorgados a todo el pueblo de Dios, clero y laicado juntos.

27. g) Los concilios ecuménicos conceden una posición de especial preeminencia dentro de la jerarquía superior de la Iglesia universal, no sólo a la sede de Roma sino también a la de Constantinopla, y en toda reunión cristiana es necesario tener en cuenta este hecho⁸. El Patriarcado ecuménico no reclama, sin embargo, una jurisdicción universal sobre las otras iglesias tal como es atribuida al Papa por el Primero y también por el Segundo Concilio del Vaticano; y ninguna sede ortodoxa considera contraria al significado de la precedencia la forma en que fue comprendida en los primeros siglos de la Iglesia.

⁷ La Declaración sobre la Autoridad en la Iglesia II, n. 20 [GM 1/152] requiere una mayor aclaración.

⁸ En relación con esto querríamos estudiar lo que se dijo en la Relación de ARCIC sobre la *Autoridad en la Iglesia* I, n. 23 [=GM 1/112].

28. Las Iglesias anglicanas de las Islas Británicas, desde su separación de la sede de Roma, han desarrollado una comunión internacional; y dentro de esta comunión se ha atribuido una posición de precedencia a la antigua sede de Cantorbery. Pero esta precedencia es entendida como un ministerio de servicio y ayuda a las otras iglesias anglicanas, no como una forma de dominación sobre ellas; y, al igual que el Patriarcado ecuménico, el Arzobispo de Cantorbery no reclama una primacía de jurisdicción universal. Así, pues, aun cuando la preminencia atribuida al Arzobispo de Cantorbery no es idéntica a la que se concede al Patriarcado Ecuménico, la Comunión Anglicana se ha desarrollado más sobre el modelo ortodoxo que sobre el católico, como una comunión de iglesias regionales o nacionales que se autogobiernan.

29. h) Según la enseñanza católica la primacía del Papa está estrechamente vinculada a su infalibilidad. Ortodoxos y Anglicanos consideran que esta infalibilidad no es propiedad de una persona particular dentro de la Iglesia⁹. Es significativo que la Comisión Internacional Anglicano-Católica haya afirmado claramente: «Se trata de un término sólo aplicable incondicionalmente a Dios, y (...) aplicarlo a un ser humano, incluso en circunstancias muy especiales, puede causar muchos malentendidos»¹⁰.

30. Anglicanos y Ortodoxos están firmemente convencidos de que el Espíritu Santo guiará a la Iglesia hacia la verdad completa y «los poderes del mal no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). Creemos que todos los obispos están capacitados por el Espíritu Santo para dar testimonio de la verdad; ahora bien, si la doctrina de la infalibilidad significa que es posible garantizar mediante criterios externos que ciertas declaraciones de un obispo particular están salvaguardadas del error, no podemos aceptarla. Igualmente no se puede otorgar esta garantía con relación a las declaraciones de una asamblea episcopal, dado que la ecumenicidad de un concilio se manifiesta mediante su aceptación por el cuerpo de la Iglesia.

Testimonio, Evangelismo y Servicio*

31. Dios da testimonio de sí mismo mediante su revelación en la creación (Rom 1, 19-20; Hech 14, 17), por medio de los patriarcas y profetas, y por último por medio de su Hijo Jesucristo (Hb 1, 1-2), que es «el testigo fiel y veraz» (Ap 3, 14). Cristo es tam-

⁹ Véase *Relación de Moscú* IV, nn. 17-18.

¹⁰ *Autoridad en la Iglesia* II, n. 32 [=GM 1/164].

* «Evangelismo» se usa en las tradiciones anglicana y protestante, en general, con el mismo significado de «evangelización» entre los católicos. *N. del E.*

bién el «siervo verdadero que cambió nuestras ideas de jerarquía llegando a ser el siervo de todos»¹¹, y sirviendo al género humano en su ministerio obediente y sacrificial, sufrimiento y muerte. La revelación del Dios de sí mismo en Cristo entra necesariamente en conflicto con el mal, que lo llevó a la cruz. De este modo el mayor servicio de Dios al género humano –la salvación en Cristo– es al mismo tiempo el más profundo testimonio de sí mismo en y por medio del sacrificio de Cristo en la cruz. Cristo es testigo (μαρτυς), maestro, senador y salvador. El movimiento primero de testimonio y servicio es, por consiguiente, de Dios hacia el mundo, e incluye su afirmación de santidad de vida, su testimonio contra todo lo que es mal, y su llamada a todo el género humano a «arrepentirse y creer en el Evangelio» (Mc 1,15).

32. Este movimiento continúa en la Iglesia, cuerpo de Cristo, cuando en el poder del Espíritu Santo responde a la llamada de Dios y se ofrece a sí misma en testimonio y servicio al mundo. El testimonio y la evangelización de la Iglesia llama a los hombres a escuchar la buena nueva y a recibir la gracia salvadora de Cristo. La Iglesia apostólica existe por su misión de la misma manera que el fuego existe para arder. La misión no es meramente uno de los muchos asuntos de negocios para la Iglesia o para uno de los departamentos de la Iglesia. Los miembros de la Iglesia no deben ser juzgados porque no convencen a los ateos. La evangelización de una persona por otra es responsabilidad de los laicos y del clero por igual. La misión de la Iglesia incluye también su servicio a la humanidad, que lleva la curación, el perdón, el amor y la compasión de Cristo a aquellos que están necesitados de ellos, a aquellos que se hallan en conflicto y a cuantos se encuentran bajo el yugo del pecado y del mal.

33. Testimonio, evangelismo, servicio, culto y sacrificio pertenecen todos a diferentes caras de la misma realidad. Así el testimonio en el nombre de Jesús, rectamente dado, es también un servicio al prójimo; el ministerio rectamente realizado en el nombre de Cristo constituye un testimonio de Jesús. El culto (λειτουργία) incluye el servicio de las personas (su antiguo significado), cuando damos culto a Cristo sirviéndole en el enfermo, el prisionero y el necesitado (Mt 25,37-40). Allí donde la Iglesia no es libre para organizar programas de desarrollo social y filantrópico por sí misma, o tomar parte en los organizados conjuntamente con otros, su testimonio es llevado a cabo mediante el culto, la oración y el ministerio personal. La Iglesia puede dar testimonio no sólo de palabra y de obra, sino también en silencio. Vidas dedicadas al servicio proclaman el Evangelio. La autodonación sacrificial, el sufrimiento y

¹¹ Policarpo, *Carta a los Filipenses* 5,2; cf. Mc 10,45.

la muerte pueden ser el resultado del testimonio de la verdad del Evangelio; o del testimonio contra la injusticia, que es también testimonio de la verdad del interés de Dios por el pobre y el oprimido.

34. El evangelismo implica a la Iglesia en la acción social, que puede ser un auténtico testimonio del Evangelio y no debería separarse ni distinguirse de él. La Iglesia no debería comprometerse en un programa social que lleve consigo un fin en sí mismo, porque «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4). El espíritu con el que actúan los cristianos es diferente del espíritu del humanismo o del secularismo. Está informado por un sentimiento de la gracia de Dios, del pecado y de la necesidad del arrepentimiento y por una perspectiva escatológica. No obstante, los cristianos tienen derecho a involucrarse en la vida del mundo y en la apretada lucha por la justicia, la libertad y la paz y por la supresión de todo aquello que amenaza el don sagrado de la vida para toda la humanidad.

35. El testimonio y el servicio de la Iglesia sirve a las necesidades sociales, físicas y profundamente espirituales. Sin embargo, al llevar a cabo esta misión, la postura de la Iglesia debería ser de una constante vigilancia, dado que vive «en el mundo», pero «no es del mundo» (Jn 17,11-16) y pretende ser plenamente fiel a Cristo, el testigo y el siervo verdadero.

II. FE EN LA TRINIDAD, ORACION Y SANTIDAD

Participación en la gracia de la Santa Trinidad

36. La doctrina trinitaria presupone la participación en la gracia de la Santa Trinidad. La doctrina de un solo Dios en la Trinidad no es una fórmula filosófica abstracta. Se origina en la experiencia personal y corporativa de la gracia del Dios Trino, que nos ha sido y nos es comunicada en Jesucristo. Esta experiencia no debe ser entendida de un modo meramente subjetivo. Está arraigada en el hecho histórico de la encarnación y autorrevelación de Dios en Cristo. La doctrina es un intento de expresar esta revelación de tal manera que la salvaguarde de los malentendidos y permita a los otros participar en ella. La formulación de la doctrina que está basada en las Escrituras y en una tradición de esmerada reflexión teológica, no debería de ninguna manera ser vista como un ejercicio intelectual independiente. Fundamentalmente, como dice san Gregorio el teólogo (nacienceno), «es imposible expresar a Dios, y más imposible aún concebirlo»¹. Así las

¹ *Oraciones teológicas* II, 4.

fórmulas doctrinales no deberían de ningún modo desvirtuar el misterio de Dios, que ha sido mantenido en la Iglesia desde los Apóstoles por los Padres. No es la doctrina de la Trinidad, sino del Único Dios en la Trinidad, el Padre, Hijo y Espíritu Santo lo que constituye el objeto del culto y la fe cristianos. Aunque a veces podamos hablar por separado de Dios Padre, a veces de Dios Hijo y otras de Dios Espíritu Santo, se entiende siempre que no existe ninguna división de personas, sino que todas y cada una revelan en unidad la gracia y la gloria de la única Divinidad.

37. Los cristianos participan en la gracia de la Santa Trinidad como miembros de la comunidad cristiana. Es la Iglesia la que está llena del Espíritu Santo, y es precisamente por esta razón por la que cada persona tiene la posibilidad de llegar a ser partícipe de la naturaleza divina (2 Pe 1,4). El Espíritu Santo orando en nosotros nos sana y nos renueva en el centro de nuestro ser, en nuestros corazones. El carácter sanador de la gracia de la Santa Trinidad en la vida del creyente individual y de la Iglesia tiene importantes implicaciones para toda la vida de la sociedad contemporánea.

Oración

38. La oración cristiana a Dios es muchas veces ofrecida a la Santa Trinidad. Frecuentemente es dirigida al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Aunque la oración se sitúa en el contexto de la actividad humana, a un nivel más profundo es fruto de la actividad en nosotros de Dios Espíritu Santo, que habita en nuestros corazones por la fe. Como dice san Pablo en Rom 8,26-27: «Y asimismo también el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene, mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inenarrables». De este modo orar se convierte en «... una posibilidad por la excelencia sin límites de la gracia de Dios»².

39. Común al Oriente y al Occidente es la experiencia del Espíritu Santo orando en nosotros, de la que habla san Pablo en Gál 4,6-7: «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita «¡Abba!, ¡Padre! Por esto vosotros ya no sois esclavos sino hijos; y si hijos, también herederos». Esta oración es descrita en la tradición cristiana de muy diferentes maneras. En los escritos patrísticos griegos se habla muchas veces de «oración de la mente» (νοερά προσευχή), donde no se comprende la mente como «intelecto» (en el sentido moderno) sino más bien como lo que

² Orígenes: PG 11, 416A.

san Pablo llama «el corazón». Descripciones muy similares de la misma experiencia de oración se encuentran en los primeros autores latinos como san Juan Casiano, san Gregorio de Tours y san Patricio³.

40. En la Iglesia oriental una de las formas tradicionales de esta oración es la «Oración de Jesús». Pero la oración del corazón puede tomar otras formas, que llevan igualmente a la misma experiencia de la gloria de Cristo vista y declarada por los patriarcas, profetas, apóstoles, padres y todos los santos.

41. La oración del Espíritu Santo en el corazón del cristiano individual es inseparable de la oración litúrgica común de la comunidad cristiana. Está particularmente referida a la gracia dada en el bautismo, la crismación (Confirmación) y la Eucaristía y generalmente a toda la vida sacramental de la Iglesia y a la oración común y la lectura de la Escritura. Tanto la oración litúrgica común como la oración personal están informadas y configuradas por la fe de la Iglesia en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

42. La oración, tanto comunitaria como individual, es una parte integrante de la vida de todos los cristianos. Los aspectos activo y contemplativo de la vida cristiana deberían mantenerse siempre unidos, si bien en la vida de cada cristiano puede predominar en diferentes momentos un modo u otro, y en la vida de algunos cristianos un modo y otro puede predominar a lo largo de su vida. Para todos los cristianos el progreso en la oración y la obediencia implica disponibilidad para cargar con la cruz y compromiso para una vida disciplinada cuya finalidad es su propio crecimiento personal en santidad y su testimonio y servicio más efectivo en la Iglesia y en la sociedad en general.

Santidad

43. El fruto de la oración del Espíritu en nosotros es santidad y el centro de la santidad es amor a Dios y al prójimo. El amor de Dios actúa en nosotros para producir santidad, restaurando en

³ San Juan Casiano, *Collationes* X, 10; san Gregorio de Tours, *Historia de los Francos* V, 10; san Patricio, *Confesiones*, capítulo 25: «y en otra ocasión lo ví orar en mí y yo me sentía como si estuviera en mi cuerpo y escuchaba más allá de mí, es decir, por encima de mi hombre interior, y he aquí que oraba intensamente con suspiros; y mientras esto sucedía, me llené de asombro y me maravillaba considerando quién sería aquel que oraba en mí, pero al final de la plegaria habló, al efecto, diciendo que era el Espíritu, y en aquel momento me desperté». Cf. la versión inglesa en R.P. Hanson, *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick* (Nueva York 1983) 94.

nosotros la imagen de Dios y construyéndonos a nosotros y a todas las cosas. En esta vida, los cristianos experimentan una tensión entre la llamada a la santidad y el poder del pecado, la lucha entre la «carne» y el Espíritu (Gál 5,17) que exige un permanente arrepentimiento y la seguridad del perdón de Dios. La llamada de Dios a la santidad es también una llamada a trabajar por la justicia, de este modo la oración de la Iglesia por la llegada del reino de Dios sobre la tierra como en el cielo requiere de los cristianos que coperen con Dios en el mundo. El amor de Dios al mundo, encarnado en Jesucristo, actúa por el Espíritu Santo para transfigurar todas las cosas en una nueva creación, y nosotros tenemos que hacer visible este amor en la vida del mundo.

El Filioque

44. Numerosas discusiones sobre el *Filioque* llevaron a la reafirmación tanto por los Anglicanos como por los Ortodoxos del acuerdo conseguido en Moscú, en 1976, de que esta expresión no debería incluirse en el Credo de Nicea-Constantinopla⁴. Algunas iglesias anglicanas han actuado ya de acuerdo con esta recomendación, mientras que otras están aún considerándolo.

45. Desde un punto de vista teológico los Ortodoxos declaran que la doctrina del *Filioque* es inaceptable, si bien es susceptible de una interpretación ortodoxa, tal como fue expresada por san Agustín. Según la comprensión ortodoxa el Hijo no puede ser considerado causa o concausa de la existencia del Espíritu Santo. A pesar de esto encontramos en algunos Padres, por ejemplo, san Máximo Confesor (siglo VII)⁵, explicada por Anastasio el Bibliotecario (siglo IX)⁶, la opinión de que el *Filioque*, tal como fue utilizado en la primitiva teología latina, puede ser entendido de un modo ortodoxo. Según esta interpretación se debería distinguir entre dos sentidos de procesión, uno según el cual el Padre causa la existencia del Espíritu (ἐκπόρευσις) y otro que indica que el Espíritu se manifiesta desde el Padre y el Hijo (ἐκφανσις). Este segundo sentido de procesión debe ser claramente diferenciado del uso posterior occidental del *Filioque*, que no observa tal distinción, sino que más bien confunde «causa de existencia» con «comunicación de esencia» (ἐκπόρευσις) y (ἐκφανσις). Algunos teólogos ortodoxos, al afirmar que la doctrina del *Filioque* es inaceptable para la Iglesia Ortodoxa, al mismo

⁴ *Relación de Moscú*: sección V, 19-21.

⁵ S. Máximo Confesor, *Carta a Marino*: PG 91, 133D-136B; PG 90, 672CD.

⁶ Migne, PL 129, 560D-561A.

tiempo, tienen presente la posición del profesor Bolotov (1854-1900) y sus seguidores, que ven el *Filioque* como un «teologoumenon» en Occidente⁷.

46. Por parte anglicana se señaló que el *Filioque* no debe ser contemplado como un dogma que tendría que ser aceptado por todos los cristianos. Se subrayó, no obstante, que eran importantes para una correcta comprensión de su intención los siguientes puntos:

a) aunque la tradición occidental ha hablado de vez en cuando del Hijo como una «causa» (*causa*) del Espíritu, este lenguaje no ha tenido mucha aceptación y ha caído en desuso;

b) la tradición occidental ha seguido manteniendo que el Padre es la única fuente de deidad (*fons deitatis*/ πηγή θεοτητος), asociando al mismo tiempo al Hijo con el Padre como el «principio» (*principium*) del Espíritu;

c) la tradición occidental, cuando habla del Padre y del Hijo como «el único principio», no significa que implique que el Espíritu procede de alguna esencia divina indiferenciada (οὐσία) como opuesta a las personas (ὑποστάσεις) del Padre y del Hijo.

Los miembros anglicanos de la Comisión dejan constancia de que ellos no desean defender el uso del término «causa» en este contexto⁸.

7 Cf. Arcipreste Liveryi Voronov, -'The *Filioque* in the Ecumenical Perspective', *Journal of the Moscow Patriarchate* 5 (1982) 66-68; AOJDD 313: L. Voronov sobre las tesis de Bolotov; *On the Question of the Filioque* (publicado en 1914), de sus "Tesis sobre el *Filioque*", junto con el pasaje (pp. 30-36) en que define los términos que incluyen la propia definición de Bolotov de un θεολογούμενον como: «Se me podrá preguntar qué entiendo por θεολογούμενον. En esencia, se trata de una opinión teológica, pero, sólo la opinión de aquellos que para todo católico son justamente más que teólogos: se trata de las opiniones teológicas de los santos Padres de la Iglesia indivisa; se trata de las opiniones de aquellos hombres entre los cuales se cuentan con justo título los llamados 'doctores ecuménicos'. Tengo en alta consideración los θεολογούμενα, pero de todos modos no exagero su significado, y pienso distinguirlos 'con suficiente claridad' de los dogmas. El contenido del dogma es la verdad; el contenido de un θεολογούμενον es tan sólo lo que es probable. La esfera de un dogma son los *necessaria*, la esfera de un θεολογούμενον son los *dubia*: *In necessariis unitas, in dubiis libertas!*».

8 Para una reseña de las posiciones anglicanas tradicionales, cf. AOJDD 213: 'The *Filioque* in ecumenical Perspective: a preliminary Anglican response', por el Prof. Eugene Fairweather.

III. CULTO Y TRADICION

Parádoxis-Tradición

47. Vistas desde fuera las dos Iglesias parecen ser muy diferentes en su actitud hacia la tradición, los Anglicanos permiten una gran variedad de actitudes y enseñanza, los Ortodoxos están estrechamente ligados a las definiciones y las estructuras de la tradición, especialmente a las establecidas en los concilios ecuménicos y por los Padres de la Iglesia.

48. No obstante, dentro de la libertad existente en la Comunión Anglicana, existe un compromiso y responsabilidad para con la tradición y una convicción de que hay elementos en la tradición, por ejemplo los Credos históricos y la definición de Calcedonia, de validez permanente. En el campo ortodoxo existe libertad y comprensión de la tradición como la acción permanente del Espíritu Santo en la Iglesia, una presencia ininterrumpida de la revelación de la Palabra de Dios mediante el Espíritu Santo, siempre presente, aquí y ahora. La tradición está siempre abierta, dispuesta a abrazar el presente y aceptar el futuro.

49. Los Anglicanos comparten esta comprensión de la tradición. La tradición con la Escritura como factor normativo dentro de ella (véase *Declaración de Acuerdo de Moscú*, Sección III), es lo que mantiene nuestra identidad cristiana, lo que desarrolla y nutre nuestra obediencia cristiana y hace efectivo nuestro testimonio cristiano en el poder del Espíritu Santo.

50. La tradición de la Iglesia proviene del don que el Padre hace de su Hijo «para la vida del mundo», mediante la permanencia del Espíritu Santo en el mundo para ser un testimonio constante de la verdad (Jn 15,26). La Iglesia obtiene su vida y su ser de este mismo movimiento del amor del Padre; es decir, la Iglesia vive todavía «para la vida del mundo». Su tradición es la fuerza viva y la fuente inagotable de su misión en el mundo.

51. La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia permite a todo el cuerpo de los fieles, el *pléroma* de la Iglesia enriquecerse y fortalecerse para afrontar los problemas de nuestro tiempo, dentro de la Iglesia y fuera de ella. Existe una variedad de dones del Espíritu que trabajan juntos para la construcción del pueblo cristiano por su trabajo de testimonio y servicio en el mundo para el bien común. Anglicanos y ortodoxos ven en su fidelidad a la tradición un vínculo mutuo y un fuerte incentivo para una cooperación más estrecha en el testimonio y servicio al mundo.

52. Un aspecto de la naturaleza dinámica de la tradición es ser vista de un modo en el que la Iglesia asimila y santifica algunos elementos de las culturas de las diferentes sociedades en las

que vive la Iglesia. Los Padres de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, ejercieron una cuidadosa discriminación en su uso del material procedente de su entorno social. La Iglesia en la actualidad necesita ejercer una discriminación similar, permaneciendo fiel al pensamiento (φρόνημα) de los Padres y haciendo frente a las nuevas cuestiones con las que nuestro siglo nos enfrenta.

Culto y Mantenimiento de la Fe

53. La fe y el culto son inseparables. Los dogmas no son ideas abstractas que existen en ellas y por ellas mismas, sino verdades y realidades reveladas y salvíficas, cuya finalidad es llevar al género humano a la comunión con Dios. Mediante la vida litúrgica de la Iglesia la creación llega a participar en esta realidad salvífica. Así en el culto la Iglesia se convierte en lo que en realidad es: cuerpo, sociedad, comunión en Cristo. Mantiene la fe verdadera y es mantenida en ella por la acción y obra del Espíritu Santo.

54. Las grandes afirmaciones de la doctrina cristiana tienen su formulación y expresión litúrgica; todas las verdades salvíficas de la fe están litúrgica y doxológicamente apropiadas. La fe católica es esto: que nosotros damos culto a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Trinidad consustancial e indivisa.

55. La liturgia es la acción por la que la comunidad celebra los acontecimientos que la han creado, la sostienen y le dan su futuro. En ambas Iglesias el culto personal y comunitario son inseparables. Sólo como miembros de la Iglesia que celebra podemos construir una verdadera confesión de fe. Por ejemplo, en la liturgia ortodoxa el Credo es introducido con las palabras: «Amémonos los unos a los otros para que con una sola mente podamos confesar». Además, a causa de la naturaleza del hombre y más especialmente de la encarnación de la Palabra, la tradición del culto cristiano es externa e interna, incluyendo posturas del cuerpo y signos materiales y objetos, así como actitudes espirituales.

56. La vida litúrgica de la Iglesia es el verdadero corazón de la tradición. La Iglesia en la celebración de su liturgia recuerda las acciones poderosas de Dios en el pasado, las experimenta como realidades presentes y vivas, y anticipa la venida del Señor en la gloria. En la presencia de Cristo resucitado recibimos la promesa del reino futuro. El tiempo litúrgico no es una representación fría y sin vida de acontecimientos pasados, ni simplemente una conmemoración histórica. En él Cristo mismo vive en su Iglesia. El tiempo litúrgico es un tiempo transfigurado por el acto litúrgico, porque es un tiempo animado por «el fervor de la fe ple-

na del Espíritu Santo» (Liturgia de san Juan Crisóstomo). De este modo por el culto vivimos en el nuevo tiempo del reino. Esto implica dos cosas: primero, la entrada del Señor de la gloria en nuestra historia como el Salvador del mundo, y segundo, nuestra entrada en el reino eterno de la Santa Trinidad por la gracia.

57. La liturgia y todo el culto cristiano están arraigados en la historia de salvación. La historia de salvación con todos sus poderosos acontecimientos en la Antigua y Nueva Alianza es confesada, celebrada y apropiada por medio del año litúrgico. El centro de este año, como de la misma historia de la salvación, es la persona y la obra salvadora de Jesucristo, presente en el poder del Espíritu Santo.

58. En la Eucaristía nos hacemos partícipes de la Cena del Señor. La Eucaristía es *anamnesis* y participación en la muerte y resurrección de Cristo, afirmada litúrgicamente y realizada en la celebración anual del misterio pascual. Se renueva cada semana en la fiesta del Día del Señor y en cada celebración de la Sagrada Eucaristía. El hecho de la resurrección de Cristo es la base de la fe y culto cristianos, dado que como dice san Pablo: «Si Cristo no ha resucitado... vana es vuestra fe» (1 Cor 15,14).

59. El significado de la resurrección es litúrgicamente experimentado y expresado en el período preparatorio de la Cuaresma y en el período siguiente, desde la Pascua por la Ascensión a 259 Pentecostés. En la venida del Paráclito, se realiza el misterio completo de Cristo: el Espíritu Santo toma las cosas de Cristo y nos las muestra, haciéndolas reales en cada momento; el Paráclito es así la fuente constante de vida en la tradición de la Iglesia.

60. La Iglesia bautiza a sus miembros en la muerte y resurrección de su Señor, llevándolos del estado de pecado y muerte a ser miembros de su cuerpo, y a participar en su vida eterna. La centralidad de la solemnidad pascual ha hecho de la Pascua la ocasión suprema para la administración de los ritos de iniciación cristiana.

61. Como en la economía divina de la salvación, la expiación realizada por la muerte y resurrección de Cristo presupone la encarnación y la vida encarnada de Cristo, en el año cristiano, la fiesta de la Pascua presupone las fiestas de la Navidad y la Epifanía y las demás fiestas referidas a la vida de nuestro Salvador. De este modo tenemos el ciclo anual de las fiestas de nuestro Salvador. En Oriente el período de Adviento prepara a los cristianos para celebrar la venida de Cristo como Salvador y les recuerda su futura venida en juicio y gloria.

62. Finalmente, el año litúrgico incluye las fiestas de la Santísima Virgen María, Madre de Dios, y de los Santos, dando así testimonio de la verdad dogmática de que Cristo, cabeza de la Iglesia, permanece siempre unido a los miembros de su cuerpo, y

de que no existe separación entre la Iglesia militante y la triunfante. «El Señor es admirable en sus Santos» y en la comunión de los santos vemos de nuevo el poder de la resurrección en la vida y tradición de la Iglesia destruyendo la muerte y transfigurando el tiempo.

63. Anglicanos y Ortodoxos sostienen que la liturgia y todo el culto son esenciales para la expresión, mantenimiento y comunicación de la fe verdadera. Los textos litúrgicos son modelos doctrinales fundamentales para ambos. Unos y otros reconocen la posibilidad de que la Iglesia haga revisiones litúrgicas de acuerdo con la necesidad de los tiempos y con vistas a la salvación del pueblo de Dios. Difieren sólo en su estimación de la necesidad de estas revisiones en la situación actual, esta diferencia refleja sus diferentes experiencias y situaciones históricas.

64. En las tradiciones anglicana y ortodoxa, las oraciones y devociones en la familia son comprendidas como una extensión del culto comunitario de la Iglesia. Desde los tiempos del Nuevo Testamento la familia cristiana ha sido considerada como una iglesia doméstica. El rito del matrimonio, signo o imagen de la unión espiritual entre Cristo y su Iglesia, inicia una relación dentro de la que los hijos deben ser alimentados y donde la fe es enseñada, vivida y comunicada a los otros.

65. Las tradiciones de ambas Iglesias son ricas en una variedad de devociones y costumbres familiares que incluyen el uso de partes del Oficio divino, veneración de iconos, uso de cruces y cuadros, acción de gracias en las comidas, lectura de la Biblia, así como bendiciones de acontecimientos y momentos decisivos de la vida familiar. Los miembros anglicanos y ortodoxos están convencidos de la importancia de la familia y la iglesia doméstica como vehículo de la tradición de la Iglesia y desean explorar esto más a fondo.

La Comunión de los Santos y Difuntos

66. Toda oración está dirigida en último término al Dios Trino. Oramos a Dios Padre por nuestro Señor Jesucristo en el Espíritu Santo. La Iglesia está unida en un movimiento particular de culto con la Iglesia en el cielo, con la Santísima Virgen María, «con los ángeles y arcángeles y con toda la compañía celestial». Los Ortodoxos rezan también a la Santísima Virgen María y *Theotókos*, y a los Santos como amigos e imágenes vivas de Cristo.

67. Los que creen y son bautizados forman un cuerpo en Cristo, y son miembros unos de otros, unidos por el Espíritu Santo. En el cuerpo cada miembro sufre y goza con los otros, y en cada miembro el Espíritu Santo intercede por la totalidad. Estas relaciones cambian pero no se rompen con la muerte. «No es un Dios de muertos sino de vivos» (Mt 22,32), porque todo vive en El y para El. Este es el significado de la comunión de los santos.

68. Dios es «el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6), «el Señor de los ejércitos» (Is 6,3), «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6). Nuestro Dios no es una idea abstracta, sino un Dios de personas, que se revela a sí mismo en los individuos particulares, hombres y mujeres. La unión con Dios nos incluye por lo tanto en una relación personal con todo lo que le pertenece por la gracia del Espíritu Santo, que une y diversifica; y esta relación personal que no se rompe con la muerte, es precisamente la comunión de los santos.

69. Nuestra experiencia de la comunión de los santos encuentra su expresión plena en la Eucaristía, en la que todo el cuerpo de Cristo realiza su unidad en el Espíritu Santo. Lo vemos en las antiguas plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente, que conmemoran a los santos e interceden por los difuntos del mismo modo que por los vivos.

70. «Cristo ha resucitado de la muerte destruyendo la muerte con la muerte...». En virtud de la cruz y resurrección de Cristo, la muerte no es ya una barrera infranqueable. En este sentido nuestra unión permanente con el Señor resucitado constituye para todos los Ortodoxos la base de oración por los difuntos y la invocación de los santos. En gran medida como resultado de los abusos del Occidente medieval, y como consecuencia de la Reforma del siglo XVI, los Anglicanos rechazaron muchas de las prácticas y enseñanzas de la Iglesia de ese tiempo. El culto a los santos y la oración por los difuntos fueron criticados fundándose en la suficiencia de la obra redentora de Cristo. Hoy existe una gran variedad de prácticas entre los Anglicanos en estos temas. Todos siguen siendo muy cuidadosos en el lenguaje que usan en la oración por los difuntos, preocupados por no volver a caer en los errores de la Edad Media occidental. Pero todos afirman nuestra unión con los difuntos en el Cristo resucitado.

71. El amor de Dios está presente en todas partes y se ofrece a todos, pero no todos lo aceptan. Según algunos Padres, incluso los que están en el infierno no están privados del amor de Dios, pero por su propia elección libre experimentan como tormento lo que los santos experimentan como gozo. La luz de la gloria de Dios es también el fuego del juicio. La ira de Dios no es otra cosa que su amor; de nuestra actitud depende cómo experimentemos este

amor, en esta vida y tras la muerte. La Iglesia Ortodoxa en las oraciones de Pentecostés, creyendo que Cristo tiene las llaves del cielo y del infierno (Ap 1,18) y esperando que el amor de Dios encontrará respuesta en las almas incluso de algunos que están en el infierno, ora por su salvación, aunque su destino último siga siendo un misterio (Mt 25,31-46 tal como ha sido entendido por los Padres)¹.

72. «... de gloria en gloria» (2 Cor 3,18): para los justos, en la visión de los Ortodoxos, y también de muchos anglicanos, un mayor progreso y crecimiento en el amor de Dios continuarán para siempre. Tras la muerte, este progreso debe ser tomado en términos de curación más que de satisfacción o retribución. Otros anglicanos piensan en la perfección en Cristo como un don inmediato en la vida futura. Tanto Anglicanos como Ortodoxos estamos de acuerdo en rechazar toda doctrina sobre el Purgatorio que sugiera que los difuntos por medio de sufrimientos puedan lograr la «satisfacción» o «expiación» por sus pecados. La práctica tradicional de la Iglesia de orar por los fieles difuntos debe ser entendida como una expresión de la unidad entre la Iglesia militante y la Iglesia triunfante, y del amor que una tiene a la otra.

73. La oración por los difuntos, por lo tanto, tiene que ser considerada no en términos judiciales, sino como una expresión de amor y solidaridad mutuos en Cristo: «oramos por ellos porque los mantenemos en nuestro amor» (*Catecismo de la Iglesia Episcopal*, EE.UU.).

74. Las oraciones de los santos por nosotros deben ser entendidas como una expresión de amor mutuo y de vida compartida en el Espíritu Santo. Expresiones tales como «tesoro de méritos» están lejos de nuestras dos tradiciones. «Porque uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo» (1 Tim 2,5): la intercesión de los santos por nosotros es siempre en esta única mediación de Cristo y gracias a la misma. Los santos reinan con Cristo (cf. Lc 22,29-30): Cristo es el rey y los santos participan en esta autoridad real.

75. La Santísima Virgen María representó un papel único en la economía de la salvación en virtud del hecho de que fue elegida para ser Madre de Cristo nuestro Dios. Su intercesión no es autónoma, sino que presupone la intercesión de Cristo y se apoya en la obra salvadora del Verbo encarnado.

76. La práctica ortodoxa de conmemoración de los santos del Antiguo Testamento afirma poderosamente el modo en que toda la historia de la salvación se hace presente en la liturgia de la Iglesia.

¹ Cf., p. ej.: PG 57-8, 717 ss.

77. Todas las liturgias anglicanas hacen referencia a la comunión de los santos dando gracias a Dios por esta comunión y por las vidas y ejemplos de santos particulares, y algunas hacen referencia a las oraciones de los santos por nosotros, pero muy pocas contienen invocaciones dirigidas directamente a los santos.

78. Una gran parte del lenguaje con el que hablamos de los santos y los difuntos deriva de la vida de oración y piedad. Muchas de las afirmaciones de la Iglesia relativas a la comunión de los santos están en la himnografía y la iconografía. Al mismo tiempo existe una reserva doctrinal apropiada que refleja el misterio de nuestra relación con los difuntos. Sólo en Dios estamos en comunión con ellos.

Iconos

79. En la Encarnación la naturaleza humana, el cuerpo y el alma, fue asumida en la vida del Verbo de Dios; y en la creación renovada que esta encarnación efectuó, fue santificado todo el mundo material y superada la oposición destructiva de materia y espíritu.

80. En la tradición ortodoxa, la pintura y el uso de iconos tienen un fundamento cristológico. El icono es entendido como un medio importante por el que confesamos y nos apropiamos el misterio de la Encarnación.

81. Los Anglicanos han experimentado en el pasado muchas dificultades con relación a esta cuestión. Por ejemplo un comité de la Conferencia de Lambeth en 1888 manifestaba: «Sería difícil para nosotros entrar en una relación más íntima con esta Iglesia (es decir, la Ortodoxa) mientras mantengan el uso de los iconos». Estas dificultades forman parte de una historia más amplia de Occidente. Los decretos del Séptimo Concilio Ecuménico no fueron adecuadamente entendidos en Occidente, debido a la desafortunada traducción de la palabra griega προσκύνησις (veneración) por la palabra latina *adoratio* (culto). El subsiguiente desarrollo incontrolado de la imagería visual en la Edad Media llevó en Occidente a fuertes reacciones, sobre todo en el tiempo de la Reforma. Los reformadores entendieron que la prohibición de la idolatría en los diez mandamientos debía aplicarse a las prácticas de su tiempo. Buscaban purificar y simplificar el culto de la Iglesia con el fin de que sólo se pudiera dar gloria a Dios. Especialmente rechazaron el culto a las imágenes.

82. Sin embargo, los Anglicanos no rechazaron todo uso de posturas corporales e imágenes en el culto de la Iglesia. El *Libro de Oración común* mantiene, por ejemplo, el uso de la señal de la cruz en el Bautismo y la entrega del anillo en el matrimonio. En las controversias del siglo siguiente a la Reforma, los Anglicanos

apelaron constantemente a las palabras de san Pablo, «hágase todo con decoro y orden» (1 Cor 14,40). En su exposición del Catecismo de la Iglesia, *The Practice of Divine Love* [La práctica del amor divino], el Obispo Tomás Kent (1637-1711) ora: «Dame la gracia de venerar en manera deseable y piadosa a todas las personas o lugares o cosas sagradas que son tuyas por dedicación solemne y destinadas a los usos del amor divino y las comunicaciones de tu gracia, o lo que pueda promover la decencia y el orden del culto o la edificación del pueblo fiel». De hecho, se desarrolló una tradición característica anglicana de arte religioso. Durante los últimos cien años un contacto creciente con las Iglesias ortodoxas y un conocimiento más pleno de su tradición han aportado una luz nueva sobre esta cuestión.

83. A la luz de la discusión actual los Anglicanos no encuentran ninguna causa para el desacuerdo en la doctrina tal como fue manifestada por san Juan Damasceno: «En épocas pasadas, Dios, sin cuerpo ni forma, no podía ser representado de ninguna manera. Pero ahora desde que Dios ha aparecido en carne y ha vivido entre los hombres, me es posible pintar lo visible de Dios. No venero la materia sino que venero al Creador de la materia, que se hizo materia por mí, que condescendió a vivir en la materia, que por medio de la materia realizó mi salvación; y no puedo dejar de respetar a la materia por cuyo medio se realizó mi salvación»².

84. Por la Encarnación del Verbo, que es la imagen del Padre (2 Cor 4,4; Col 1,15; Hb 1,3), es restaurada la imagen de Dios en cada hombre, y el mundo material santificado y hecho capaz de ser mediador de la belleza divina. Los iconos son utilizados como medios de expresar, en la medida en que puede ser expresada, la gloria de Dios vista en el rostro de Jesucristo (2 Cor 4,6) y en el rostro de sus amigos. Los iconos son palabras pintadas, referidas a la historia de la salvación y a su manifestación en personas concretas. Los iconos han sido entendidos siempre como un Evangelio visible, como un testimonio de las grandes cosas que nos han sido dadas por Dios Verbo encarnado. En el Concilio del 860 se declaró que «todo lo que es pronunciado en palabras escritas en sílabas es también proclamado en el lenguaje de los colores». Desde esta perspectiva los iconos y la Escritura están vinculados mediante una relación interna; ambos coexisten en la Iglesia y proclaman las mismas verdades. «De la misma manera que en la Biblia escuchamos la palabra de Cristo y somos santificados... así mediante los iconos pintados contemplamos la representación de su forma humana... y somos santificados (san Juan Damasceno)³.

² I: PG 94, 1245B.

³ *Sobre los Santos Iconos*: III: PG 94, 1333D.

85. Un icono es un medio de entrar en contacto con la persona o los acontecimientos que representa. No es un fin en sí mismo. En palabras de san Basilio: «El honor mostrado al icono conduce al prototipo»⁴. Nos lleva a una visión del reino divino en la que pasado, presente y futuro son una sola cosa. Vivifica nuestra fe en la comunión de los santos. En la definición del Séptimo Concilio Ecuménico leemos: «Muy frecuentemente son vistos [los iconos], muchos de aquellos que los contemplan son movidos a recordar y desear los prototipos y a darles a ellos los saludos y la veneración de honor; no el culto verdadero que, de acuerdo con nuestra fe, es debido sólo a Dios»⁵.

86. De la misma manera que la Escritura es entendida dentro de la comunidad de fe, así también el icono es entendido dentro de la misma comunidad de fe y culto. Es una forma de arte esencialmente litúrgica. En respuesta a la fe y oración de los fieles, Dios, a través del icono, otorga su gracia sanadora y santificante. Así el icono sirve para promover la comunicación del Evangelio, y de ahí que su realización y uso deban ser siempre controlados por criterios teológicos. No es una decoración casual, sino una parte integrante de la vida y el culto de la Iglesia. A este respecto su lugar en el culto de la Iglesia debe ser comparado al lugar de la música y el canto y la predicación fiel de la palabra de Dios.

87. En nuestros tiempos, cuando la imaginería visual representa una parte cada vez más importante en la vida de las gentes, la tradición de los iconos ha adquirido una relevancia estelar. Presenta a la Iglesia una nueva posibilidad de proclamar el Evangelio en una sociedad en la que el lenguaje está muchas veces devaluado.

EPILOGO

88. En este punto de nuestro trabajo, tras doce años de discusión, nos sentimos con derecho a intentar un sumario de los progresos que, tanto Anglicanos como Ortodoxos, hemos podido realizar con la ayuda de Dios. Anotamos en particular los siguientes puntos sobre los que estamos o no de acuerdo, o que hemos visto que requieren una mayor exploración:

⁴ *Sobre el Espíritu Santo* 18: PG 32, 149 C8 ss.

⁵ Mansi, *Concilia* XIII, 482.

I. *El conocimiento de Dios*

89. Aquí hemos descubierto una diferencia en la terminología, pero no una diferencia en la fe fundamental. Los modos normales ortodoxos de hablar sobre la esencia y energías de Dios, y sobre la «divinización» (θεώσις) no son empleados por muchos anglicanos, pero los Anglicanos no rechazan la doctrina subyacente que este lenguaje expresa¹.

II. *Escritura y Tradición*

90. a) Estamos de acuerdo en nuestra comprensión fundamental de la inspiración y autoridad de la Escritura, y estamos de acuerdo especialmente en que la Iglesia preste atención a los resultados de la investigación científica relativos a la Biblia. No obstante, no hemos intentado declarar de modo detallado cómo deben ser aplicados los métodos críticos de investigación histórica a la Biblia, porque consideramos que es una tarea que va más allá del alcance de una comisión como la nuestra. Hemos advertido una menor diferencia sobre la distinción que ambas Iglesias hacen entre libros canónicos del Antiguo Testamento y libros deuterocanónicos: la Iglesia Ortodoxa no se ha pronunciado sobre la naturaleza de la distinción, como se hizo en los *Artículos* de la Iglesia de Inglaterra².

91. b) Estamos de acuerdo en nuestra visión de la relación fundamental entre Escritura y tradición: no son dos fuentes diversas, sino correlativas. Estamos de acuerdo en que la Iglesia no puede definir dogmas que no están basados en la Escritura y la tradición. Estamos de acuerdo en que el «pensamiento» (ψρόνημα) de los Padres sigue siendo importante para nuestra comprensión de la fe cristiana.

92. Estamos de acuerdo en que la tradición debe ser considerada en términos dinámicos, como la acción constante del Espíritu Santo en la Iglesia; por consiguiente nuestras dos delegaciones aceptan que existe libertad y variedad dentro de la única tradición de la Iglesia. Pero no hemos intentado aún establecer en detalle cuáles son los límites de esta libertad y variedad con relación a cada punto específico de doctrina³.

¹ *Relación de Moscú*, parágs. 1-3. En adelante RM.

² RM, parágs. 4-8.

³ RM, parágs. 9-12; *Declaración de Acuerdo de Dublín*, parágs. 47-52. En adelante *Relación de Dublín*: RD.

III. La Santa Trinidad

93. a) Estamos de acuerdo en afirmar que oración y santificación están fundadas en la gracia de la Santa Trinidad⁴.

94. b) Estamos de acuerdo en que la forma original del Credo de Nicea-Constantinopla hacía referencia al origen del Espíritu Santo del Padre. Por esta razón, y porque el *Filioque* fue introducido en el Credo sin la autoridad de un concilio ecuménico y sin la debida consideración al consentimiento católico, los Anglicanos están de acuerdo con los Ortodoxos en que el *Filioque* no debería ser incluido en el Credo⁵.

95. c) Hemos discutido hasta qué punto la doctrina implicada en el *Filioque* (diferenciada en la inclusión del *Filioque* en el Credo) es aceptable para nuestras dos Iglesias. Aquí no hemos podido conseguir un acuerdo pleno. Los delegados anglicanos ven el *Filioque* como una declaración teológica válida, si bien no como un dogma. Los delegados ortodoxos ven la doctrina del *Filioque* como inaceptable, pero señalan que, según algunos Padres orientales, el uso del *Filioque* en la primitiva teología latina puede ser entendido de modo ortodoxo⁶.

IV. La Iglesia

96. a) Estamos de acuerdo en nuestra comprensión fundamental de la Iglesia como una, santa, católica y apostólica⁷.

97. b) A pesar de las diferencias en formas externas de jerarquía superior dentro de nuestras dos Comuniones, existe un acuerdo fundamental entre el modo en la que los Anglicanos entienden la «primacía» y el modo en que los Ortodoxos entienden la «precedencia». Estamos de acuerdo especialmente en que todos los grados de jerarquía superior dentro de la Iglesia deben ser considerados no en términos de coerción sino de servicio pastoral⁸.

98. c) Estamos de acuerdo en nuestra comprensión básica del testimonio, del evangelismo y del servicio dentro de la Iglesia. Más específicamente afirmamos que el estimonio misionero para los no creyentes y el servicio en el sacrificio para con los necesitados deben ser responsablemente compartidos por todos los miembros de la Iglesia, clero y laicos⁹.

⁴ RD, parágs. 36-43.

⁵ RM, parágs. 19-21.

⁶ RM, parágs. 44-46.

⁷ RD, parágs. 2-17.

⁸ RD, parágs. 21-30.

⁹ RD, parágs. 31-35.

99. d) Sin embargo, aunque estamos de acuerdo en que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica, no estamos de acuerdo sobre la importancia que se debe dar al pecado y la división que se observa en la vida de las comunidades cristianas. Para los Anglicanos, porque la Iglesia es en Cristo la comunidad donde actúa la gracia de Dios, cura y transforma a los hombres y mujeres pecadores; y porque la gracia en la Iglesia es mediada por aquellos que están experimentando ellos mismos esta transformación, la lucha entre gracia y pecado debe ser vista como una característica más que como algo accidental para la Iglesia en la tierra. Los Ortodoxos, aun estando de acuerdo en que los miembros humanos de la Iglesia sobre la tierra son pecadores, no creen que haya de atribuirse el pecado a la Iglesia como cuerpo de Cristo habitado por el Espíritu Santo.

100. e) En lo que se refiere a la primera de las cuatro notas de la Iglesia, su unicidad, no estamos de acuerdo en nuestra visión de la relación entre la unidad fundamental de la Iglesia y su estado actual de división entre los cristianos. Los miembros anglicanos ven nuestras divisiones como algo que existe dentro de la Iglesia, mientras que los miembros ortodoxos creen que la Iglesia Ortodoxa es la única Iglesia verdadera de Cristo que, en un tanto que es su cuerpo, no está ni puede estar dividida¹⁰.

101. f) Con esto está vinculado un mayor desacuerdo relativo a la comunión e intercomunión. La tradición anglicana acepta como legítima, en determinadas ocasiones, la práctica de la intercomunión como un medio para la consecución de la unidad orgánica plena. Los Ortodoxos rechazan la noción de intercomunión y creen que sólo puede existir comunión entre iglesias locales que tienen unidad de fe, ministerio y sacramentos¹¹.

102. g) En lo que se refiere a la cuarta de las cuatro notas de la Iglesia, su apostolicidad, estamos de acuerdo en que se manifiesta de un modo particular en la sucesión episcopal, y que esta sucesión es un signo de la continuidad ininterrumpida de la tradición y la vida apostólicas¹². Pero no hemos discutido más cuál es la actitud de nuestras dos Comuniones ante las comunidades que no han preservado la sucesión episcopal en una forma visible y externa. Ni hemos discutido el punto de vista ortodoxo sobre la validez de las ordenaciones anglicanas.

103. h) No hemos podido alcanzar un acuerdo sobre la posibilidad de la ordenación de mujeres para el sacerdocio. Los Ortodoxos afirman que esta ordenación es imposible, dado que es

¹⁰ RD, parágs. 8-9.

¹¹ RD, parágs. 18-20.

¹² RD, parágs. 14-17.

contraria a la Escritura y a la tradición. Algunos anglicanos están de acuerdo con esto, mientras que otros piensan que es posible, e incluso deseable en el momento actual, ordenar mujeres como sacerdotes¹³. No obstante, existen muchos problemas en relación con esto que no hemos examinado en detalle, especialmente el siguiente: cómo entendemos la distinción dentro de la humanidad entre hombre y mujer; cuál es el significado del sacerdocio sacramental y como está éste referido al único supremo sacerdocio de Cristo y al sacerdocio real de todos los bautizados; cuáles son, además del sacerdocio, las otras formas de ministerio dentro de la Iglesia.

V. Concilios

104. a) Estamos de acuerdo en que los concilios ecuménicos proporcionan una interpretación autorizada de la Escritura en orden a salvaguardar la salvación del pueblo de Dios.

105. b) Diferimos, no obstante, en nuestra comprensión de la importancia relativa de los concilios. Mientras los miembros anglicanos acentúan más los cuatro primeros concilios y menos el quinto, sexto y séptimo, aplicando a las decisiones conciliares el concepto de un «orden» de «jararquía de verdades», los miembros ortodoxos creen que este concepto entra en conflicto con la unidad de la fe como un todo.

106. c) Estamos de acuerdo en considerar que la infalibilidad no es propiedad de una persona particular en la Iglesia; pero consideramos que las implicaciones de los términos «infalible» e «indefectible» requieren investigaciones ulteriores.

107. d) Estamos de acuerdo en que la ecumenicidad de los concilios se manifiesta en su aceptación por la Iglesia; pero consideramos que es necesaria una mayor discusión de los procesos por los que se reconoce y se acepta la enseñanza de los concilios¹⁴.

VI. Fe y Culto, Iglesia y Eucaristía

108. a) Estamos de acuerdo sobre el vínculo esencial entre fe y culto, entre la tradición de la Iglesia y su vida litúrgica. Estamos de acuerdo en nuestra comprensión general del bautismo, si bien no la hemos discutido en detalle. Estamos de acuerdo al describir

¹³ Cf. *Relación de Atenas* (1978).

¹⁴ RM, parágs. 13-18.

la Eucaristía como *anámnesis* y participación en la muerte y resurrección de Cristo¹⁵.

109. b) Estamos de acuerdo en considerar a la Iglesia como una comunidad eucarística: la Eucaristía actualiza a la Iglesia. En cada celebración eucarística local la unidad visible y la catolicidad de la Iglesia se manifiestan plenamente. La cuestión de la relación entre el celebrante y su obispo y la existente entre los obispos mismos requiere un estudio más profundo¹⁶.

110. c) Estamos de acuerdo en conceder una importancia cardinal a la acción del Espíritu Santo en la Eucaristía, como también en toda la vida de la Iglesia. En la liturgia eucarística ortodoxa hay una invocación (ἐπίκλησις) del Espíritu Santo; en algunas liturgias anglicanas no existe esta *epiclesis* explícita, sin embargo todos los Anglicanos están de acuerdo en que la acción del Espíritu Santo es esencial para la Eucaristía¹⁷.

111. d) Estamos de acuerdo en que mediante la plegaria de consagración dirigida al Padre, el pan y el vino se convierten en el Cuerpo y la Sangre del Cristo glorificados por la acción del Espíritu Santo, de modo que el pueblo fiel de Dios al recibir a Cristo puede alimentarse de él en el sacramento¹⁸. Pero no hemos discutido aún en detalle cuál es la naturaleza del cambio inefable efectuado mediante la plegaria de la consagración, ni hemos considerado hasta qué punto la Eucaristía puede ser considerada como un sacrificio¹⁹.

112. e) Hemos conseguido un acuerdo básico sobre la comunión de los Santos y de los difuntos. Todos nosotros creemos que la comunión del Espíritu Santo nos une a los miembros del cuerpo, vivos o difuntos, y esta unidad se expresa en la oración y la acción de gracias. Subsiste, no obstante, en este punto una cierta diferencia entre la Ortodoxia y el Anglicanismo, dado que en numerosas iglesias anglicanas no se pide a los Santos que oren por nosotros, y además las plegarias por los fieles difuntos, aunque comunes, no son por eso universales; y algunos anglicanos creen que sólo es apropiada la acción de gracias por los difuntos. No obstante, no todos los anglicanos están de acuerdo con la comprensión patrística ortodoxa de progreso sin fin tras la muerte²⁰.

113. f) En lo que se refiere a los iconos hemos constatado que a pesar de las objeciones anglicanas pasadas y de las diferencias

¹⁵ RD, parágs. 53-65.

¹⁶ RM, parágs. 22-27.

¹⁷ RM, parágs. 29-32.

¹⁸ RM, parágs. 25-26.

¹⁹ RM, parágs. 22.

²⁰ RD, parágs. 66-78.

en la práctica litúrgica, no existe en este punto un desacuerdo importante entre Anglicanismo y Ortodoxia. Es cierto que los Anglicanos no creen que la veneración de los iconos, tal como es practicada en el Oriente, pueda ser exigida a todos los cristianos. Pero los Anglicanos están de acuerdo en que la teología del icono está fundada sobre la doctrina de la encarnación y pretende salvaguardarla. Además aceptan que es legítimo mirar el icono, no simplemente como un elemento de decoración, sino como un medio de entrar en relación con la persona o acontecimientos que representa; y sostener que en respuesta a la fe y oración de los creyentes, Dios, mediante el icono, otorga su gracia santificante. No hemos discutido adecuadamente la diferencia entre imágenes de dos o tres dimensiones²¹.

114. Ninguno de los puntos de desacuerdo mencionados antes se ha visto como insoluble, sino que cada uno de ellos debe ser considerado como un desafío a esta Comisión, o algún cuerpo similar al que nuestras dos Iglesias deben apuntar en el futuro, para avanzar más profundamente en su comprensión de la verdad. Anglicanos y Ortodoxos por igual estamos llamados a «dando al olvido lo que ya queda atrás, lanzarnos hacia adelante para alcanzar el premio que es la llamada de Dios a una vida superior en Jesucristo» (Fil 3,13-14).

COMISION DOCTRINAL MIXTA ANGLICANO-ORTODOXA

Participantes anglicanos 1984

Rvdo. Canónigo A.M. ALLCHIN. Iglesia de Inglaterra.

Rvdo. Roger BECKWITH. Iglesia de Inglaterra.

Rvdo. Colin DAVEY Secretario. Iglesia de Inglaterra.

Rvdo. Profesor Eugene FAIRWEATHER. Iglesia Anglicana de Canadá.

Rvdo. Dr. John GADEN. Iglesia Anglicana de Australia.

Mr. Kiranga GATIMU. Iglesia de la Provincia de Kenia.

Rvdo. Profesor W.B. GREEN. Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.

²¹ RD, parágs. 79-87; RM, parág. 15.

Revdmo. Richard HANSON. Iglesia de Inglaterra.
Revdmo. Henry HILL Copresidente. Iglesia Anglicana de Canadá.
Rvdo. Canónigo John McNAB. Iglesia de la Provincia de las Indias Occidentales.
Rvdo. Dr. William A. NORGREN. Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.
Rvdo. Profesor Oliver O'DONOVAN. Iglesia de Inglaterra.
Rvdo. John RICHES. Iglesia Episcopal de Escocia.
Revdmo. Richard RUTT. Iglesia de Inglaterra.
Rvdo. Dr. John M. SENTAMU. Iglesia de Uganda.
Revdmo. Dr. Maxwell THOMAS. Iglesia Anglicana de Australia.
Rvdo. Canónigo Hugh WYBREW. Iglesia de Inglaterra.

Ausentes en la reunión de 1984

Revdmo. Samir KAFITY. Iglesia Episcopal en Jerusalén y Oriente Medio.
Rvdo. Luke PATO. Iglesia de la Provincia de Sudáfrica.
Revdmo. Robert E. TERWILLIGER. Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.

Otros participantes anglicanos 1977-1983

Revdmo. R.A.K. RUNCIE (1977-78). Copresidente. Iglesia de Inglaterra.
Rvdo. Canónigo M.J.D. CARMICHAEL (1977-81). Iglesia de la Provincia de Sudáfrica.
Revdmo. V. CORNISH (1981). Iglesia Anglicana de Australia.
Rvdo. Canónigo Edward EVERY (1977-80). Iglesia Episcopal en Jerusalén y en Oriente Medio.
Rvdo. Dr. Edward HARDY (1977-80). Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.
Revdmo. Mark SANTER (1977-82). Iglesia de Inglaterra.
Revdmo. Graham LEONARD (1977-80). Iglesia de Inglaterra.
Rvdo. Dr. John MBITI (1980-81). Iglesia de la Provincia de Kenia.

Revdmo. Graham DELBRIDGE (1977-78). Iglesia Anglicana de Australia.

Rvdo. Dr. Richard NORRIS (1977). Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.

Revdmo. Jonathan SHERMAN (1977). Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.

Consultores

Dr. Paul ANDERSON (1977). Iglesia Episcopal en los Estados Unidos.

Rvdo. John de SATGÉ (1977). Iglesia de Inglaterra.

PARTICIPANTES ORTODOXOS 1984

Patriarcado Ecuménico

Emmo. Arzobispo METHODIOS de Tyatira y Gran Bretaña.
Copresidente.

Revdmo. Obispo ARISTARCO de Zenópolis

Patriarcado de Antioquía

Revdmo. Obispo GABRIEL

Patriarcado de Jerusalén

Emmo. Metropolitano BASILIO de Cesarea

Profesor George GALITIS

Patriarcado de Moscú

Emmo. Arzobispo BASILIO de Bruselas y de toda Bélgica

Muy Rvdo. Profesor Livery VORONOV

Patriarcado de Rumanía

Muy Rvdo. Archimandrita Nifon MIHAITA

Patriarcado de Bulgaria

Muy Rvdo. Profesor Nikolay CHIVAROV

Iglesia de Chipre

Emmo. Metropolitano CRISOSTOMO de Kition

Iglesia de Grecia

Profesor Constantinos SCOUTERIS

Iglesia de Polonia

Sr. Nicolaj KOZLOWSKI

Iglesia de Finlandia

Hieromonk AMBROSIUS

Consultante Ortodoxo

Revdmo. Obispo KALLISTOS de Diocleia

Secretariado Ortodoxo

Muy Rvdo. Dr. George DRAGAS. Secretario.

Dr. Andreas TILLYRIDES

Muy Rvdo. Archimandrita Atanasio THEOCHAROUS

AUSENTES EN LA REUNION DE 1984

Patriarcado de Alejandría

Emmo. Metropolitana PETROS de Aksum

Patriarcado de Antioquía

Muy Rvdo. Archimandrita Gregory SALIBY

Patriarcado de Serbia

Profesor Stojan GOSEVIC

Patriarcado de Rumanía

Profesor Nikolai CHITESCU

Iglesia de Grecia

Muy Rvdo. Profesor John ROMANIDES

Iglesia de Finlandia

Emmo. Metropolitana JOHN de Helsinki

OTROS PARTICIPANTES ORTODOXOS 1977-83

Patriarcado Ecuménico

Emmo. Arzobispo ATENAGORAS de Tyatira y Gran Bretaña 1977-78 Copresidente.

Emmo. Arzobispo STYLIANOS de Australia (1977-78).

Muy Rvdo. GREGORY de Tropaeou (1977-78)

Patriarcado de Alejandría

Emmo. Metropolitana DIONISIOS de Menfis (1981-82).

Patriarcado de Moscú

Emmo. Arzobispo VLADIMIR de Dmitrov (1982).

Patriarcado de Serbia

Muy Rvdo. Profesor G. GARDASHEVICH (1981).

Patriarcado de Rumanía

Sr. Nikolae MIHAITZA (1977).

Diácono Dr. Petru Y. DAVID (1978).

Rvdo. Silviu-Petre PUFULETE (1980-81).

Consultor ortodoxo

Sr. Nicholas LOSSKY (1977).

Secretariado Ortodoxo

Muy Rvdo. Archimandrita MELETIOS (1977).

Revdmo. Obispo TIMOTHY de Melitoupolis (1980-82).

Muy Rvdo. Archimandrita Symeon LASH (1982-83).