

EL EJERCICIO DE LA COMUNIÓN EN LA VIDA DE  
LA IGLESIA PRIMITIVA Y SUS IMPLICACIONES PARA  
NUESTRA BÚSQUEDA DE COMUNIÓN HOY (2015) \*

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

INTRODUCCIÓN

1. En el documento común “La naturaleza, constitución y misión de la Iglesia” (NCCM) la *Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas Orientales*<sup>1</sup> pudo afirmar en común los elementos fundamentales de la eclesiología de comunión, que comprende el episcopado, la sucesión apostólica, la relación entre colegialidad y primacía, estatus y significado de los concilios locales, regionales y ecuménicos, así como una visión común de la misión de la Iglesia. El texto también señala las

\* Traducción del original en lengua inglesa de la Dra. Rosa María Herrera García. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho. Documento original en: [www.christianunity.va](http://www.christianunity.va).

1 COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS ORIENTALES, “The Nature, Constitution and Mission of the Church”, en: *Pontifical Council For Promoting Christian Unity, Information Service* n. 131 (2009/I-II) 14-22. Trad. española en: *Diálogo Ecu­mé­ni­co* XLVI, n. 145-146 (2011) 347-370.

principales cuestiones que requieren un estudio más profundo en estos campos.

2. En una segunda etapa del diálogo, la Comisión decidió estudiar más detalladamente “los vínculos visibles de comunión” (cf. NCMC n. 23), que manifiestan y fortalecen la comunión entre las Iglesias. Este estudio se centra en los primeros cinco siglos de la historia de la Iglesia. De hecho, nuestras Iglesias están de acuerdo en que la experiencia común de la comunión antes de la separación tiene un significado especial en la búsqueda de la restauración de la comunión hoy. Ciertamente es imposible ignorar los muchos acontecimientos que tuvieron lugar durante los siguientes quince siglos, pero el tiempo hasta mediados del siglo V sigue siendo una fuente única de referencia, inspiración y esperanza. El hecho de que nuestras Iglesias hayan podido vivir en comunión a lo largo de estos siglos, a pesar de las diferencias en los enfoques y las interpretaciones, debería ser para nosotros un reto en nuestra actual búsqueda de una unidad visible en la diversidad bajo la guía del Espíritu Santo. En su encíclica *Ut unum sint* (1995), el Papa Juan Pablo II reafirma la aceptación e importancia de la diversidad legítima en la unidad y afirma que “las estructuras de unidad que existían antes de la separación son patrimonio de la experiencia que guía nuestro camino común hacia el re-establecimiento de la comunión plena” (UUS 55). En los diversos diálogos no oficiales y oficiales que ya se desarrollaron entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas Orientales, así como en las declaraciones comunes de los Jefes de estas Iglesias, este principio de unidad en lo esencial de la fe y diversidad en sus expresiones es reconocido en muchas ocasiones como el objetivo de nuestro diálogo. Sin embargo, todavía existen diferencias en cuanto a aspectos y comprensión de los elementos esenciales de la fe que aún deben resolverse para lograr este objetivo en nuestro diálogo.

3. En el curso de nuestros estudios y diálogo, nos dimos cuenta de que la comunión es multidimensional y no puede reducirse sólo a una comunión oficial y jerárquica. Aprendimos que la Comunión se expresa en formas diversas y distintivas de responsabilidad mutua, en el intercambio de cartas

y visitas, en la liturgia y la oración, a través del testimonio común y el martirio, en el monaquismo y la veneración de los santos.

## 1. EVIDENCIA DEL NUEVO TESTAMENTO

4. En el Nuevo Testamento, el término básico, *koinonia*, traducido como “comunidad”, “asociación”, “comunicar”, “participar”, etc., puede entenderse como una asociación estrecha marcada por el interés y el compartir mutuos; también se puede entender como participar, dar participación o compartir. San Pablo, pionero en el uso de este vocabulario, lo usa principalmente para indicar la comunión religiosa de los creyentes en Cristo y el compartir los bienes espirituales y materiales, y la asociación entre los cristianos.

5. La naturaleza inclusiva y universal de la comunión inaugurada por nuestro Señor Jesucristo es el fundamento de la comunión eclesial que observamos en el Nuevo Testamento. La Santísima Trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y tres personas divinas inseparables distintas– es la fuente y el modelo para que las Iglesias estén en comunión en la diversidad (1 Jn 1, 1-4, NCMC n. 6-13).

6. La comunión experimentada en este mundo es un anticipo de la última comunión que se manifestará en la venida final (*parousia*), cuando los difuntos y los vivos en la tierra estarán plenamente unidos con Cristo (cf. 1 Tes 4, 17) y cuando todas las cosas en el cielo y en la tierra estarán finalmente unidas en Él (cf. Ef 1, 9-10).

7. El bautismo es la iniciación en la vida de fe y la entrada en la comunión con Cristo y su Iglesia (cf. Gal 3, 26-27). Por medio del bautismo, una persona entra por una parte en comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (cf. Mt 28, 19) y, por otra parte, con la comunidad mundial unida formada en esta comunión trinitaria (cf. Jn 17, 21). La comunión con Cristo comienza con el bautismo y se nutre y se expresa en la celebración de la Eucaristía, que es la manifestación suprema y medio de la comunión eclesial.

8. Los apóstoles y su fe son reconocidos como autoridad y norma para la transmisión de la fe de la Iglesia. Además, el Nuevo Testamento da testimonio de la existencia de varias tradiciones eclesiales con una unidad básica derivada de la misma Tradición apostólica común a todos ellos, centrada en los acontecimientos de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo (cf. 1 Co 15, 3-4). Las Iglesias del Nuevo Testamento, a pesar de sus expresiones diversas y plurales de la única fe, mantenían comunión y comunicación entre sí.

9. Podemos trazar en el Nuevo Testamento las diferentes formas de ejercer la comunión, tales como compartir la misma experiencia apostólica de Cristo (cf. Gal 2, 9-10) y la fundación de nuevas Iglesias locales por las ya existentes, la continua solicitud de las Iglesias más antiguas (cf. 1 Tim 1, 3), recaudando fondos y enviándolos a otras Iglesias necesitadas (cf. 2 Co 9, 11-14), el ejercicio jerárquico del ministerio apostólico a través de la ordenación de ministros para asegurar que las Iglesias permanezcan en comunión (cf. 1 Tim 3, 1-7), el intercambio de cartas mutuas (cf. Col 4, 15-16) y la bienvenida a miembros de Iglesias hermanas (cf. Rom 16, 1-2; 3 Jn 5-8), etc.

10. En el Nuevo Testamento también hay indicios del ejercicio de la comunión eclesial más allá de cualquier región particular. El ministerio de los apóstoles era de carácter universal. La reunión de los Apóstoles y Presbíteros usualmente llamada el Concilio de Jerusalén (Hechos 15) resolvió cuestiones de doctrina y disciplina relativas a toda la comunión de la Iglesia. El hecho de que san Pablo confíe a Tito y a Timoteo la responsabilidad de fundar y organizar distintas Iglesias nuevas (cf. Tit 1, 5; 1 Tim 1, 5), es una indicación de la comunión eclesial ejercida con respecto a un área que trasciende a una Iglesia local.

11. A través de la fe compartida en Cristo, arraigada y expresada en la proclamación de la Palabra, la celebración de los sacramentos y la vida de servicio y testimonio, cada comunidad cristiana local participa en la vida y el testimonio de todas las comunidades cristianas en todos los lugares y en todos los tiempos. Dado que la Iglesia local es una manifestación de la Iglesia universal que está presente dentro de ella,

la Iglesia local nunca se representa en el Nuevo Testamento como una realidad aislada. La realidad de la Iglesia única, santa, católica y apostólica se realiza plenamente en las Iglesias locales que poseen el ministerio apostólico, pero con la condición de que estén en comunión con las otras Iglesias locales.

## 2. LA EXPRESIÓN DE LA COMUNIÓN ENTRE NUESTRAS IGLESIAS EN LOS CINCO PRIMEROS SIGLOS

### A) *Intercambio de cartas y visitas*

12. Se han conservado muchas cartas del período anterior a Constantino que muestran una continuación de las preocupaciones y el tipo de comunicación evidente ya en los documentos del Nuevo Testamento. Entre éstas se pueden citar las cartas de Ignacio de Antioquía, la primera carta de Clemente a los Corintios y las muchas cartas conservadas y citadas por el historiador Eusebio.

13. Había varias razones para esta comunicación. Una de ellas parece haber sido la cuestión de determinar la doctrina correcta y tradicional. Los diversos obispos y comunidades muestran mutua responsabilidad de unos para con otros. A partir de la información proporcionada por Eusebio, está claro que los obispos consultaron frecuentemente entre sí por carta sobre cómo resolver problemas, lo que se consideraban prácticas comunes, etc. y estas cartas fueron recogidas y transmitidas a otros. De esta correspondencia parece que los nuevos obispos deben haber escrito a sus contrapartes anunciándoles su elección.

14. Como muestra, por ejemplo, 1 Clemente, la Iglesia de Roma se preocupa profunda y fraternalmente por la unidad de la Iglesia y busca restaurar la paz y el orden en la Iglesia de Corinto. Con esta carta probablemente tenemos el documento cristiano más antiguo que muestra que una Iglesia local tiene el bienestar de otra Iglesia en el corazón. Otros ejemplos, un poco más tarde, son la carta de Dionisio de Corinto al obispo Sotero de Roma y la correspondencia de Dionisio de Alejandría, que está preocupado por el cisma

causado por Novaciano y que escribió cartas a los obispos de Antioquía, Roma, Armenia Mayor, y el sacerdote Novaciano en Roma, así como la correspondencia entre Cirilo de Alejandría y Celestino I de Roma respecto al nestorianismo.

15. La documentación disponible muestra que esta comunicación y la comunión se extendió a las Iglesias más allá de las fronteras del Imperio Romano e incluyó entre otros a Armenia, Persia, la India y Etiopía. Por ejemplo:

- a. En cuanto a *Armenia*, se puede mencionar la correspondencia entre Macario, obispo de Jerusalén y Urtañes, Catholicos de Armenia (primera mitad del siglo IV), sobre cuestiones rituales y litúrgicas; además, el intercambio de cartas entre Acacio, obispo de Constantinopla, y Sahak, Catholicos de Armenia (primera década del s. V) sobre la enseñanza del alfabeto armenio entre las regiones armenias del Imperio bizantino; También se debe mencionar la correspondencia entre Proclo de Constantinopla (s. V) y Acacio de Melitene con Sahak, Catholicos de Armenia, con relación a Nestorio y la traducción de la Santa Biblia del griego al armenio.
- b. La Iglesia en *Persia*, que se extendió a lo largo de la Ruta de la Seda hacia Asia Central y China, permaneció en contacto con la Iglesia del Imperio romano. Por ejemplo, en el primer Sínodo registrado de esa Iglesia en Seleucia-Ctesiphonte (410) se leyó una carta de padres “occidentales”, que había traído un obispo del Imperio romano, Marutha de Maipherkat. La carta fue firmada por los obispos Porfirio de Antioquía, Acacio de Alepo, Pakida de Edesa, Eusebio de Tella, Acacio de Amida, y otros. Este Sínodo también recibió la fe de Nicea (325).
- c. Según la tradición había una relación fuerte entre la Iglesia de *Malabar* y las Iglesias de Antioquía, Edesa, Seleucia-Ctesiphonte y otras. Los contactos y la comunicación que los cristianos de Santo Tomás de la India tuvieron durante los primeros cinco siglos dan fe de que la Iglesia de la India permaneció en comunión con las otras Iglesias.

d. Desde que el monje sirio Frumentius, evangelizador del reino de *Axum*, fue ordenado obispo por San Atanasio en 330, la Iglesia etíope ha conservado su relación episcopal con la Iglesia de Alejandría. La comunión con otras Iglesias también es evidente, por ejemplo, por la carta del emperador Constantino II a los reyes etíopes para aceptar la fe arriana. Pero el patriarca arriano de Alejandría fue rechazado, lo que demuestra la fidelidad de la Iglesia etíope a la comunión de la fe.

16. La cantidad de comunicación e intercambio entre las distintas sedes demuestra la responsabilidad fraterna. Por lo tanto, la *comunicación* es un medio importante de mantener la *comunión*. Lo que es particularmente impresionante y sorprendente es el grado de comunión que existía en un movimiento que carecía de dirección central después de varios cientos de años de expansión cristiana en todo el Imperio romano y más allá. A mediados del siglo III, la mayoría de las comunidades cristianas estaban en comunión. La necesidad de la comunión se realiza a través de un proceso de compartir, dar y recibir entre las Iglesias locales.

### *B) Sínodos/concilios y su recepción*

17. Los Sínodos (Gr. *Synodoi*, Lat. *Concilia*) surgieron por la necesidad de una reacción común a ciertas dificultades y cuestiones para mantener la unidad. Los primeros sínodos se convocaron a nivel provincial, regional y local. En la segunda mitad del siglo III tenemos pruebas claras de tales reuniones en Asia Menor, Egipto, Siria, Norte de África, Galia, Corinto, etc. Estos primeros sínodos regionales y provinciales se caracterizaron por la independencia y la libertad con temas relacionados con el área geográfica respectiva e incluyeron a clero y laicos. Los resultados de estos sínodos tenían como propósito ser recibidos por las Iglesias locales o regionales, y se comunicaban a través de cartas sinodales que anunciaban las decisiones a otras Iglesias. No obstante, la comunión eclesial en los primeros siglos se ejerció más en términos de fe y vida litúrgica que de estructura jurídica.

18. Aunque la práctica de los sínodos regionales y locales convocados por los obispos continúa, con el emperador Constantino la Iglesia en el Imperio romano entró en una nueva fase en su historia. Mientras que los primeros sínodos habían sido el resultado de iniciativas episcopales, ahora el emperador inició una nueva práctica. Pidió consejo a los obispos cuando trataba asuntos eclesiásticos. A partir de Constantino, los emperadores creían que tenían el deber de mantener la unidad y la paz en la Iglesia. Los emperadores convocaban a los obispos y determinaban el tiempo y lugar del sínodo.

19. En la Iglesia antigua la recepción de las decisiones doctrinales de un concilio fue un proceso bastante largo, incluyendo conflictos y controversias, con la participación de todo el pueblo de Dios. Esto fue particularmente cierto después del Concilio de Nicea (325), el primer sínodo de todo el Imperio romano.

20. El Concilio se hizo ecuménico (es decir, universal) a través de la recepción. El proceso efectivo de recepción de las decisiones de los Concilios ecuménicos dentro de la Iglesia no se alcanzó por la simple proclamación del emperador. La promulgación y aceptación de una decisión doctrinal o canónica por parte de la autoridad eclesial es sólo una parte de la recepción. El proceso de recepción no es sólo un proceso de legitimación, sino también de apropiación e incorporación de las decisiones sinodales en la vida de las Iglesias y de los fieles. Esto significa que las decisiones del Concilio tienen que ser promulgadas oficialmente por la autoridad eclesiástica, que deben ser recibidas en los corazones y las mentes de los fieles, y que las enseñanzas teológicas de un concilio necesitan ser aclaradas y enriquecidas por el diálogo y la discusión, en esta etapa incluso con los que se oponen a las decisiones del concilio.

21. En la Antigüedad tardía el término “ecuménico” en fuentes griegas y latinas se refiere a la *oikoumene* del Imperio romano. Debido a que los “Concilios ecuménicos” eran reuniones limitadas a los obispos del Imperio romano –aunque los obispos de fuera del Imperio romano, p. e. Armenia y la India, participaron ocasionalmente y fueron convocados por el emperador, cuya autoridad no era reconocida fuera



de los límites del Imperio romano–, los credos y cánones emitidos por estos concilios sólo tenían autoridad dentro del Imperio romano. Sin embargo, los resultados de un Concilio pueden haber sido posteriormente aceptados por las Iglesias fuera del Imperio romano, como las de Armenia, Persia, la India y Etiopía

22. A través de este proceso bastante complejo de recepción dentro y fuera del Imperio romano, algunos sínodos convocados por el emperador tuvieron mayor aceptación que otros, por ejemplo, los sínodos de Nicea (325) y Constantino-pla (381) y el Credo Niceno-Constantinopolitano resultante.

### 3. ORACIÓN Y LITURGIA COMO MEDIOS DE COMUNIÓN Y COMUNICACIÓN

23. La oración es un aspecto universal de la experiencia religiosa humana. La oración une el pasado y el presente, a los vivos y a los difuntos. La oración es el camino esencial que conduce al conocimiento de Dios. La liturgia es la oración común del pueblo cristiano reunido, la principal expresión de la fe y la doctrina cristianas, y el tesoro de la tradición cristiana. La liturgia es la escuela de la vida cristiana, punto de encuentro entre Dios y su creación, empleando símbolos y cosas materiales que se convierten en canales de la gracia divina y de la comunicación.

24. En todas las Iglesias y tradiciones, las oraciones comunes de la liturgia y de la devoción personal se basan en modelos bíblicos y en la enseñanza de Jesús mismo. Los Salmos, los himnos bíblicos y las doxologías tienen un lugar particularmente importante. Existe una estrecha relación entre el lenguaje de la liturgia y el lenguaje de la oración privada.

25. Los escritos cristianos primitivos revelan un consenso sobre la gramática teológica de la oración y sobre prácticas básicas tales como tiempos de la oración, posturas, y mirando hacia el oriente mientras oran. A partir del siglo IV, el movimiento monástico y sus escritos fueron una importante fuente de reflexión y de intercambio sobre la oración incesante y el papel central de los Salmos en la vida cristiana.

La tradición cristiana aprecia el lugar de las lágrimas y la oración mística en la vida cristiana.

26. La Liturgia de las Horas, marcando cada día con tiempos de oración, y la Liturgia Eucarística misma, tienen rasgos básicos en cada tradición. La liturgia eucarística en su forma esencial de lecturas de la Escritura seguida de la ofrenda de pan y vino para la consagración a través del recuerdo de la Última Cena y la invocación del Espíritu Santo es el acto central de adoración para todas las Iglesias. La evolución de la oración eucarística, la anáfora, demuestra de manera especial el intercambio entre los primeros centros eclesiásticos cristianos y los teólogos más importantes, con todas las tradiciones recibiendo signos y textos de otras tradiciones. En esta evolución los centros de Jerusalén, Alejandría, Capadocia, Roma y Antioquía-Edesa desempeñaron un papel particularmente significativo.

27. El período entre la Última Cena de Jesús con sus discípulos y los textos más desarrollados de la anáfora, que aparecen en el siglo IV, es iluminado por unos pocos, aunque importantes, testigos del contenido de la oración eucarística. La descripción escrita más temprana que sobrevive se encuentra en la *Didaché* de finales del siglo primero, una obra griega de Siria. En el curso del siglo segundo, la celebración de la Eucaristía fue definitivamente separada de la comida compartida. San Justino mártir (165) describe la Eucaristía en términos ampliamente familiares para nosotros hoy. Su descripción resumida revela temas familiares de la *Didaché* y de la tradición posterior: la alabanza y la gloria al Padre del universo, las gracias (“de considerable longitud”) por haber sido considerados dignos de recibir estas cosas de sus manos, y la conclusión con el “Amén” del pueblo.

28. La llamada *Tradición Apostólica* de Hipólito demuestra el emergente entendimiento común de la Iglesia primitiva sobre lo esencial del culto eucarístico. Originalmente compuesta en griego, la *Tradición Apostólica* fue ampliamente leída y reutilizada en Oriente. La *Tradición Apostólica* es importante por su presentación de una anáfora que está casi completa en los modelos posteriores. Contiene tanto elementos que hemos visto en las primeras descripciones de la

Eucaristía, como nuevos: alabanza de Dios por la obra de la creación y la salvación, narración de la Última Cena, vinculación de la presente celebración a ese acontecimiento por recuerdo litúrgico (*anamnesis*), ofrecimiento del sacrificio eucarístico (*oblación*), invocación del Espíritu Santo sobre la ofrenda y sobre los que participan en ella (*epiclesis*), petición para la fortaleza de los fieles y la doxología final y “Amén”.

29. La tradición “Siria occidental” generó anáforas griegas y siríacas que tendrían una profunda influencia en todo el mundo cristiano oriental. Una “Anáfora de los [Doce] Apóstoles” de Antioquía, que ya no existe en griego, fue llevada por San Juan Crisóstomo a Constantinopla ca. 398 y reelaborada para crear la anáfora que aún lleva su nombre y se ha convertido en la anáfora primaria del cristianismo bizantino. Fue reformulada y traducida al siríaco para convertirse en la *Anáfora de los Doce Apóstoles*, todavía usada en la tradición ortodoxa siria. La *Anáfora de San Basilio*, tradicionalmente pensada como proveniente de Capadocia, probablemente esté asociada con Siria. También influyó en la formación de la tradición de la anáfora armenia. Así mismo dentro de la tradición siríaca occidental está la *Liturgia de Santiago*, asociada principalmente con Jerusalén, pero que tiene una influencia mucho más amplia, debido a su identidad como jerosolimitana. La tradición “Siria oriental” centrada en Edesa y Nisibis influyó en la *Anáfora maronita de los Apóstoles* (o “Tercera Anáfora de Pedro”) comúnmente conocida como la *Sharar*. Esta tradición litúrgica fue llevada también al sur de Asia en intercambios con la antigua comunidad cristiana de Santo Tomás.

30. A partir del siglo V, estas tradiciones se influyeron entre sí de formas diversas y complejas, creando las colecciones de textos litúrgicos utilizados por las distintas Iglesias hasta hoy. La Iglesia copta todavía utiliza la liturgia tradicionalmente atribuida a San Marcos Evangelista, conocida como la Liturgia de San Cirilo. Las Iglesias armenia y etíope manifiestan, particularmente, este complejo intercambio en su historia litúrgica. La liturgia armenia muestra un patrón de influencias similares a las del monaquismo armenio: siríaco, capadocio, y una fuerte influencia de Jerusalén. En Etiopía, la influencia temprana de Alejandría fue complementada por el

himnario indígena y la composición de numerosas anáforas. El hecho de que el texto de la *Tradición Apostólica* se conservara en su forma más completa en ge'ez atestigua tanto la influencia de gran alcance de ese texto tan importante como la fiel conservación de las tradiciones litúrgicas por la antigua cultura cristiana de Etiopía.

31. En contraste con la abundancia de textos anafóricos en el Oriente cristiano, en Occidente hay muy pocas evidencias de textos que hayan sobrevivido antes del siglo VII. Lo que queda, sin embargo, atestigua la temprana aparición en Italia de muchos elementos, incluso frases reales, que aparecen en la anáfora clásica de Roma, el *Canon Missae* (o "Canon romano"). Un estudio más profundo del *Canon Missae* ha puesto de manifiesto vínculos claros con la tradición alejandrina.

32. Ninguna Iglesia tiene una tradición "pura" de oración eucarística derivada únicamente de fuentes locales. Todas las anáforas y otros componentes de la celebración eucarística, en todas las Iglesias, muestran el enriquecimiento mutuo de otras tradiciones. En este sentido, la celebración de la Eucaristía, vista a menudo como el punto de división entre las Iglesias, es en su forma y textos centrales la manifestación más rica de comunión y comunicación, de unidad en la diversidad, en la vida de la Iglesia primitiva.

#### 4. EL MARTIRIO COMO ELEMENTO DE COMUNIÓN Y COMUNICACIÓN

33. Siguiendo el testimonio del Antiguo y el Nuevo Testamento, el martirio se convirtió en un importante principio cristiano y ha sido una marca común de todas las Iglesias desde el cristianismo primitivo. Los mártires pertenecen al núcleo de la Iglesia. Una gran nube de testigos nos rodea (cf. Heb 12, 1). El martirio es una parte de la misión de las Iglesias. Se realizan celebraciones comunes por los mártires en todas las Iglesias apostólicas. Las iglesias se erigen en sus nombres. Sus reliquias son transferidas de una parte del mundo cristiano a otro como bendiciones.

34. En la era moderna, algunas de las transferencias más significativas de reliquias, consideradas como un medio para promover las relaciones positivas entre la Sede de Roma y las Iglesias Ortodoxas orientales, fueron las transferencias de reliquias de San Marcos de Roma a Alejandría en 1968 y la transferencia de las reliquias de los apóstoles Tadeo y Bartolomé a la santa Sede de Etchmiadzin en 1970.

35. El martirio es una parte integral de todas las dimensiones de la fe, la vida y la misión de la Iglesia. La comunión de la Iglesia saca su vida de la comunión del Dios Trino amoroso que se da a sí mismo y por lo tanto está completamente volcado al amor. Esta es una comunión de testigos. El Padre es presentado como testigo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Él es especialmente el testigo de Jesucristo. Cristo a su vez ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18, 37). Él es el “testigo fiel y verdadero” (Ap 3, 14). El Espíritu Santo, espíritu de amor, da testimonio del más íntimo misterio de Dios, y obra a través de los testigos que inspira, especialmente a través de los mártires. Al amar hasta la muerte, los mártires atestiguan la fidelidad eterna y el don infinito de Dios, como dijo Cristo: “Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por los amigos” (Jn 15, 13). En el pueblo de Dios, a los mártires se les ha dado la tarea de dar testimonio del pacto que une a Dios con su pueblo y de dar testimonio de manera existencial de la maravillosa verdad: “Dios es Amor” (1 Jn 4, 8, 16).

36. Jesucristo, el arquetipo de todos los mártires, une a todos los que creen en Él por el bautismo en un solo cuerpo. Todos los miembros están conectados entre sí a su sufrimiento. Así, el sufrimiento de los mártires afecta a todos los miembros de la Iglesia. El Espíritu de Cristo que habita y obra en la Cabeza y en los miembros de su cuerpo hace de la Iglesia un templo. En este templo los mártires tienen la tarea de realizar la ofrenda. Ellos sacrifican sus cuerpos para la gloria de Dios. Tres servicios fundamentales han sido confiados a la Iglesia: el ejercicio del oficio profético en *martyria*, el oficio sacerdotal de *leitourgia* y el oficio real de *diakonia*.

37. Todos los que creen en Cristo son llamados a recibir la luz de Cristo y a transmitirla. Los mártires pueden y deben

en primera instancia apoyar a sus compañeros creyentes. De la vida y muerte de los mártires se derrama una luz sobre las verdades centrales de la vida y la fe. En virtud de la gracia de Dios el mártir de una vez por todas vive y habla su ilimitado “sí” a la voluntad y las obras de Dios. El obispo Ireneo de Sirmio († 304) puede declarar con razón ante sus perseguidores: “Por la buena confesión sacrifico a mi Dios, a quien siempre he sacrificado”<sup>2</sup>.

38. Todos los miembros de la Iglesia de Cristo deben presentarse como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. Rom 12, 1). Los mártires cumplen este deber de manera excepcional a través del testimonio de fe sellado con sangre, a través de su esperanza, plena de inmortalidad (cf. Sab 3, 4), a través de la entrega total que llevan a cabo en su muerte por el Señor.

39. El martirio también implica la liturgia. En cada sacramento Cristo nos une con Él y su vida, sobre todo con su muerte y resurrección. Puesto que los mártires son atraídos al acontecimiento pascual de una manera específica, tienen un vínculo vital con la dimensión sacramental de la Iglesia. Lo que se representa en forma de signos en el sacramento se convierte en realidad concreta en sus vidas. Todo lo que se concede a los creyentes en el bautismo se puede dar al creyente no bautizado a través del martirio.

40. Desde los primeros días del cristianismo, el martirio ha sido un signo único de comunión. Toda la Iglesia ha comprendido y considerado como santos a aquellos que aún no habían sido bautizados, pero se convirtieron en mártires por el nombre de Cristo. La Iglesia en Oriente y Occidente lo llamó el “bautismo de sangre”.

41. No sólo los Padres ven el martirio como análogo al bautismo, sino que para algunos aparece más lleno de gracia que el bautismo, como escribió san Cipriano de Cartago: “¿Puede el poder del bautismo ser mayor o más útil que la

<sup>2</sup> “Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis”, en: *Acta martyrum selecta*, Ed. O. v. Gebhardt, Berlin 1902, 162: “Irenaeus respondit: Sacrifico per bonam confessionem deo meo, cui semper sacrificavi”.

confesión, cuando una persona confiesa a Cristo delante de los hombres y es bautizada en su propia sangre?” (Ep 72, 21)<sup>3</sup>. Y además: “ciertamente no están privados del sacramento del bautismo los que son bautizados con el bautismo más glorioso y más grande, del cual el Señor también dijo que tenía otro bautismo con el que ser bautizado (Lc 12, 50). Pero el mismo Señor declara en el Evangelio que los que son bautizados en su propia sangre y santificados por el sufrimiento son perfectos” (Ep 72, 22)<sup>4</sup>.

42. El bautismo es unidad con Cristo en la semejanza de su muerte y sepultura, según la pregunta de nuestro Señor Jesucristo: “No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?” (Mt 20, 22)<sup>5</sup> y las palabras de San Pablo: “Pues si hemos sido incorporados a él en una muerte como la suya, lo seremos también en una resurrección como la suya” (Rm 6, 5).

43. Hay múltiples conexiones entre el sacrificio de sangre de los mártires y el sacrificio eucarístico. El martirio está ligado a la Eucaristía, al menos por el hecho de que es un sacrificio de acción de gracias en el que Dios es agradecido por todos sus dones, y todos son devueltos a sus manos. Esta podría ser la probable explicación de la práctica temprana de las Iglesias de celebrar la Eucaristía en las tumbas de los mártires. El sacrificio es la quintaesencia de lo que Jesucristo realiza para la gloria del Padre y la salvación de la humanidad. Él “nos amó y se entregó por nosotros a Dios, como oblación y víctima de suave olor” (Ef 5, 2). Cristo quiere atraer a sus seguidores a este don de sí mismo. Pueden y deben permitirse ser agarrados por el sacrificio de Cristo, ser atraídos en su gesto de darse al Padre, y así convertirse en un don vivo de sacrificio por medio de Cristo y con él y en él, a la alabanza de su gloria (cf. Ef 1, 12.14).

3 Cipriano, Ep. 72 a Jubayano, ingl. trans.: *The Ante-Nicene Fathers* Vol.5. Ed. A. Roberts and J. Donaldson. Grand Rapids, MI repr. 1990, 384.

4 *Ibid.* 385.

5 Las citas bíblicas están tomadas de la *New Revised Standard Version* de la Biblia 1989.

44. El pleno significado de la comprensión cristiana del sacrificio radica en el hecho de que el pueblo de Dios sigue al Señor en su amor que se entrega a sí mismo y así saca fuerza de la celebración del sacrificio eucarístico de alabanza para introducir la imitación de Cristo en sus vidas. En última instancia, el martirio se convierte en una cuestión de comprender en su plenitud las consecuencias de la total entrega de sí mismo, siguiendo el modelo de la entrega total de Jesús, y en su espíritu.

#### 5. EL MONACATO COMO ELEMENTO DE COMUNIÓN Y COMUNICACIÓN

45. El monacato es una de las expresiones fundamentales de la vida cristiana compartida entre las Iglesias de Oriente y Occidente. Las raíces del monacato cristiano están en las disciplinas ascéticas de aquellos primeros cristianos que trataban de practicar los mandamientos bíblicos de la oración, la limosna, el ayuno y la vigilancia de una manera radical.

46. Durante siglos, los cristianos ascéticos vivieron en el corazón de la Iglesia, dentro de las comunidades locales, a menudo externamente indistinguibles de otros creyentes. Con el tiempo, el ascetismo adquirió un perfil más elevado y formas distintivas, como con los “Hijos e hijas de la Alianza” (*bnay / bn t qym*) en la tradición siríaca. Fue en el contexto de esta antigua y bien establecida tradición ascética cristiana donde el “monacato” surgió como una forma identificable de ascetismo cristiano. Esta nueva forma de ascetismo, desmarcada de la vida ordinaria de la Iglesia de pueblo o ciudad, es lo que llegó a ser conocido como “monacato”.

47. El relato tradicional del monacato cristiano localiza su origen geográfico en Egipto y su origen personal en San Antonio el Grande, que entró en la vida monástica –según San Atanasio de Alejandría– a la edad de unos veinte años. La fama de Antonio ha oscurecido el hecho de que también hubo una aparición monástica siria en el siglo IV y que el monacato de Egipto y de Mesopotamia tenía estrechos lazos desde el principio. El primer ejemplo conocido de la tradición siríaca



fue San Julián Saba (d. 367), quien alrededor del año 320 partió para una cueva de montaña al este de Edesa. Los primeros monjes a menudo eran grandes viajeros, compartiendo sus experiencias monásticas entre sí y llevando la expresión monástica del cristianismo a nuevos lugares. Las primeras tradiciones monásticas de Etiopía están arraigadas en la historia de los nueve santos que llegaron a finales del siglo V, procedentes de muchas partes del mundo cristiano. Desde el siglo VIII hubo un floreciente monasterio de habla siria en Scetis, el corazón mismo del monacato egipcio.

48. En las Iglesias del Oriente cristiano, el monacato sigue siendo típicamente la única forma de vida consagrada religiosa, y está vinculado al orden episcopal de una manera especial, ya que los obispos suelen tener votos monásticos. Además, la espiritualidad de las Iglesias orientales ha sido en gran medida moldeada por el monacato, y los monasterios siguen siendo importantes lugares de peregrinación y centros de renovación espiritual.

49. El monacato en la Iglesia occidental debe gran parte de su inspiración y formas a los movimientos monásticos de Egipto, Palestina y Asia Menor. Estos fueron transmitidos y adaptados al contexto occidental sobre todo a través de los escritos de San Juan Casiano, que había pasado muchos años en Palestina y Egipto. Más tarde, en el siglo V, la compilación de textos de la tradición monástica conocida como *Apophthegmata Patrum* llegó a ser la herencia común de todas las Iglesias de Oriente y Occidente. En sus diversas redacciones (alfabética y sistemática) y numerosas traducciones (griego, copto, ge'ez, armenio, árabe, latín), incluido el *Paraíso de los Padres* siríaco, proporciona un tesoro de sabiduría monástica compartido por todas las Iglesias.

50. Como puede verse, uno de los rasgos notables del monacato cristiano ha sido su combinación de expresiones indígenas y comunicación transcultural. En algunos lugares, el monacato surgió de las tradiciones ascéticas cristianas existentes. En lugares evangelizados en un período posterior, el monacato a menudo acompañaba, o era instrumental, en el proceso de conversión, o fue introducido poco después.

51. Aunque el mundo cristiano se hizo cada vez más diverso en lenguaje y perspectivas teológicas en los siglos cuarto y quinto, el monacato proporcionó un elemento universal que trascendió estas diferencias. Este carácter mundial del monacato, combinado con el hecho de que los monasterios han sido tradicionalmente centros de cultura teológica, ha hecho del monacato un vehículo privilegiado para la comunión y la comunicación entre las Iglesias. Los mismos escritos monásticos han sido copiados y atesorados por aquellos que discreparon en las controversias cristológicas del siglo V y, por lo tanto, diferían en su recepción de los Concilios de Éfeso (431) o Calcedonia (451). El monacato representa así una vía privilegiada por la cual las Iglesias continuaron compartiendo una herencia espiritual común en medio de las separaciones causadas por desacuerdos doctrinales.

52. Además, la singular posición eclesial del monacato ha permitido a los monasterios ser lugares privilegiados de hospitalidad e intercambio. Debido a que los monasterios tienen una relación con su propia Iglesia local y su obispo, conservando una cierta autonomía legítima y fuertes lazos con otras comunidades monásticas de todo el mundo, han desempeñado un papel especial en las relaciones entre las diferentes Iglesias y tradiciones.

## 6. VENERACIÓN DE SANTOS Y PEREGRINACIONES

53. El culto de los mártires y los santos, su veneración y fama a causa de los milagros, la intercesión de ellos, el culto de las reliquias, la costumbre de buscar el entierro cerca de los santuarios, etc., crecieron y se extendieron desde al menos el siglo II como un desarrollo de la devoción popular en la Iglesia antigua con poca regulación excepto a nivel local por el obispo local. La falta de control llevó inevitablemente al crecimiento de diversas leyendas. También condujo eventualmente a formas más centralizadas de regulación. Un medio principal para la difusión del culto de los santos a través de las diversas Iglesias fue a través de la escritura de su biografía. Esto produjo un nuevo género literario conocido como *hagiografía*.

54. Hemos oído hablar de las tumbas de los apóstoles y de otros de la primera generación cristiana que se honran ya en el siglo segundo. Pronto siguió la veneración de los santos de la generación posterior a los apóstoles, que siguió a Cristo sin concesiones hasta la muerte por persecución. El *Martirio de Policarpo*, en forma de una carta circular de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio, es la más antigua de las actas de los mártires después de la descripción de la muerte de Esteban en los Hechos de los Apóstoles.

55. El siguiente paso en el desarrollo de la veneración de los santos fue invocarlos como intercesores en la creencia de que gozaban de acceso (*parrhesia*) a la presencia de Dios, idea que se encuentra con creciente frecuencia desde la primera mitad del siglo III en adelante. En el siglo IV encontramos varias categorías de santos conmemorados en las oraciones eucarísticas. Muchos otros autores, incluyendo a Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Ambrosio y Agustín, podrían ser citados como testigos de esta creencia común en lo que finalmente se llamará la “comunidad de los santos” (*communio sanctorum*).

56. El desarrollo de las peregrinaciones en el siglo IV, especialmente a Tierra Santa, fue otro medio por el cual la devoción a los santos llegó a ser compartida por las Iglesias. La lógica teológica para el culto de los mártires y santos fue proporcionada en el desarrollo por muchos teólogos de la idea de la comunión de los santos. La celebración de los aniversarios de los mártires hizo necesario, por lo menos en las comunidades cristianas más grandes, fijar éstos en los calendarios, que finalmente se convierten en *martirologios* y *synaxaries* posteriores. Estos fueron a menudo recopilaciones de varios *martirologios* locales y se sometieron a revisión continua.

57. La devoción a los santos entre las diferentes Iglesias se extendió a través de los escritos de sus vidas y por peregrinaciones a sus santuarios. La más temprana de estas vidas de los santos, la de Antonio por Atanasio, sirvió para “canonizarlo”, para usar la terminología posterior. La *vida de Antonio*, que sugiere que el estilo de vida de Antonio fue una continuación de la de los mártires, produjo un modelo

para monjes y monjas en particular en lo que respecta al progreso en la vida interior, el combate con las tentaciones y la oración. La obra fue rápidamente traducida a otros idiomas, incluyendo el latín, copto, siríaco, armenio, georgiano y ge'ez, y sirvió también como un modelo para escribir las vidas de otros santos monásticos.

58. Los Padres capadocios, Gregorio Nacienceno y Gregorio de Nisa, desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la devoción a los santos a través de sus escritos. Gregorio Nacienceno escribió panegíricos en honor de Atanasio y Basilio, celebrando su papel como campeones de la ortodoxia. Gregorio de Nisa compuso la primera vida de una mujer santa, su hermana Macrina. Este trabajo colocó la santidad de las mujeres en un nivel igual al de los hombres y creó un modelo a seguir para las mujeres.

59. La fama del monacato oriental atrajo a nuevos visitantes de Occidente. Entre ellos se encontraba Rufino de Aquileia, que tradujo y actualizó la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, mencionando a muchos de los famosos monjes de la época y señalando la construcción de iglesias en las tumbas de los mártires (II, 27). Varias otras obras literarias como la *Historia monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausiaca* de Paladio y el *Paraíso de los Padres* en siríaco sirvieron para difundir el ideal monástico de santidad y la devoción a los santos monásticos. Las peregrinaciones cristianas, especialmente a Tierra Santa, comenzando con la madre de Constantino, Helena, también sirvieron para difundir el culto de los santos. Egeria, peregrina de España cincuenta años después de Helena, dejó un relato de su visita a tierras bíblicas como Egipto, Siria y Mesopotamia. La fama de los santuarios como los de Tecla y Menas como lugares de curación y un poco más tarde, los santuarios de los hombres santos como Simeón el Estilita, condujeron a un mayor peregrinaje y esto a su vez a una fama mayor.

60. Otros tres santos en particular ilustran el papel de los santos en comunión y comunicación: Cosme y Damián, y Nicolás. Cosme y Damián eran hermanos, ambos médicos, de la provincia romana de Cilicia. Según la tradición, practicaron su profesión en el puerto de Ayas en la provincia de Siria

y fueron martirizados alrededor de 287 bajo Diocleciano. Ya en el siglo IV, se establecieron iglesias dedicadas a los santos gemelos en Jerusalén, en Egipto y en Siria. Más tarde su fama se extendió a Roma donde fue dedicada una iglesia en su honor y llegaron a ser incluidos con muchos otros en la oración eucarística romana. San Nicolás, obispo de Myra en Lycia (muerto el 6 de diciembre de 345 o 352), goza de una veneración aún más generalizada en todas las Iglesias griegas, latinas y eslavas.

61. En la Iglesia católica, la veneración de los mártires comenzó al menos en el siglo segundo. Con el fin de las persecuciones a mediados del siglo IV, los “confesores” también fueron venerados por haber vivido vidas cristianas ejemplares. Durante este período fueron principalmente los fieles comunes los que reconocieron mártires y confesores en una localidad determinada. En el siglo VI, los obispos locales empezarían a desempeñar un papel central en el reconocimiento de nuevos santos. No hubo un proceso estándar y existieron abusos ocasionales, pero durante más de seiscientos años las canonizaciones episcopales locales fueron el procedimiento normal en la Iglesia católica. En este momento, estar en plena comunión con los obispos de otras Iglesias locales implicaba la aceptación de los santos que habían reconocido.

62. En las Iglesias ortodoxas orientales de la segunda mitad del siglo II, fueron venerados por primera vez como santos los mártires que sufrieron la tortura y sufrieron la muerte mientras daban testimonio de su fe cristiana. A lo largo de los siglos siguientes, los ascetas, los padres de la Iglesia, las vírgenes y figuras clave de la Santa Biblia fueron conmemorados como santos. Los santos fueron proclamados en primer lugar por los fieles con quienes compartieron sus vidas y hechos, y les dieron un ejemplo de santidad. Los santos dieron sus vidas en testimonio de su fe cristiana y se destacaron por su vida santa, la piedad y la virtud para el desarrollo del Reino de Dios. Fueron reconocidos en la piedad popular, por una autoridad local de la Iglesia para la conmemoración local y por una jerarquía de la Iglesia para la conmemoración general por una Iglesia dada.

63. Las peregrinaciones a lugares de importancia espiritual están profundamente arraigadas en el comportamiento humano. La práctica judía de visitar Jerusalén para las grandes fiestas está bien documentada. La peregrinación cristiana se hizo primero a sitios relacionados con la vida, muerte y resurrección del Señor. Los primeros informes datan del siglo IV en adelante. Al desarrollarse la veneración de mártires y santos, sus tumbas y los lugares donde sus reliquias fueron preservadas, se convirtieron gradualmente en centros donde los fieles se reunían. Las amplias relaciones comerciales entre los diversos países, especialmente entre Palestina, el Imperio Romano, la India, Armenia y Axum, proporcionaron caminos por los cuales los viajeros y comerciantes cristianos emprendieron peregrinaciones a los diversos centros cristianos.

64. En las interpretaciones del Nuevo Testamento por los Padres de la Iglesia, el significado escatológico de la peregrinación como un viaje hacia la ciudad celestial de Jerusalén es un elemento muy común. En este contexto, los cristianos se ven a sí mismos como peregrinos y forasteros, que son residentes temporales de este mundo, porque su hogar está en el cielo (cf. Fil 3, 20; 1 Pe 2, 11; Heb 11, 13) y viven su vida como peregrinos en el camino hacia la Jerusalén celestial (cf. Jn 14, 6; Mc 8, 34).

65. La gente visitaba los lugares santos con la esperanza de que los santos intercedieran por ellos ante Cristo y buscaba las bendiciones de aquellos que habían sido martirizados como testigos de la fe cristiana. Este flujo cada vez mayor de peregrinos sirvió así para fortalecer la comunión entre las Iglesias en varias regiones geográficas, pues los creyentes de una Iglesia hacían peregrinaciones a los lugares venerados de las otras Iglesias. Además de estos lugares de veneración, hay que mencionar el papel de los monasterios, ya que contribuyeron significativamente a la marea de los peregrinos al proporcionar lugares de hospitalidad para los visitantes.

66. La peregrinación a Tierra Santa no sólo fue una fuente de bendición, purificación y arrepentimiento. Las peregrinaciones compuestas de laicos, monjes, eruditos y prominentes líderes fueron también la fuente de la comprensión de la

naturaleza geográfica e histórica de Jerusalén y sus alrededores y proporcionaron una imagen visual que inspiraría la literatura teológica, los comentarios del Nuevo Testamento, la composición poética, la iconografía y los textos litúrgicos. Entre otras cosas, esto también llevó al desarrollo de libros de oración de peregrinaje y leccionarios de peregrinación como por ejemplo en la tradición armenia.

67. La peregrinación es significativa, por un lado, para el crecimiento espiritual de los individuos, ya que siempre está asociada con la oración, la súplica, el ayuno, hacer votos, la veneración de los santos y mártires, la participación litúrgica y el arrepentimiento. Por otro lado, es significativa para la comunidad y la propagación de la misión de la Iglesia.

68. La peregrinación ha desempeñado un papel importante en la promoción de la comunión y la comunicación entre los creyentes de nuestras Iglesias. Se puede ver en la historia que sirvió como un medio a nivel popular para la comprensión de los cristianos de diferentes culturas, lenguas y tradiciones. Además, los padres prominentes de la Iglesia, los monjes y las autoridades de la Iglesia pasaron de una Iglesia a otra para visitar varios centros de peregrinación. Por ejemplo, aparte de Jerusalén, los cristianos sirios hicieron peregrinaciones a Egipto, los cristianos occidentales a Palestina y los monjes etíopes tienen una larga tradición de visitar los monasterios de Egipto y Siria.

#### SUMARIO Y CONCLUSIÓN

69. El diálogo ha examinado en detalle la naturaleza de las relaciones que existían entre las Iglesias miembros en el período previo a las divisiones del siglo V. Muestra que la plena comunión que existió entre las Iglesias se expresó de muchas maneras diferentes en una vasta red de relaciones fundada en la convicción común de que todas las Iglesias compartían la misma fe.

70. Estas expresiones de comunión se manifestaron en al menos seis áreas: 1) mediante el intercambio de cartas y visitas (tanto formales como informales) que se extienden incluso

más allá de las fronteras del Imperio romano; 2) mediante sínodos y concilios celebrados para resolver problemas de doctrina y disciplina; 3) mediante la oración y prácticas litúrgicas similares; 4) mediante la participación en la veneración de mártires y santos comunes; 5) en el desarrollo y difusión del monacato a todas las iglesias; 6) a través de peregrinaciones a los santuarios de las diversas Iglesias.

71. En este período, en su mayor parte, estas expresiones de comunión eran informales, es decir, no se llevaban a cabo dentro de estructuras claras. También tendían a tener lugar principalmente a nivel regional; no había un punto de referencia central claro. Por un lado, en Roma había una creciente conciencia de un ministerio de comunión y unidad más amplio, en particular a partir de finales del siglo III. Por otro lado, no hay evidencia clara de que las Iglesias ortodoxas orientales hayan aceptado tal ministerio.

72. Muchas de las relaciones que existieron entre las Iglesias en los primeros siglos han continuado hasta nuestros días a pesar de las divisiones, o han sido recientemente revividas. El intercambio de cartas y visitas entre los jefes de la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales se ha vuelto común. En muchos lugares, los fieles de las Iglesias oran cada vez más juntos, aprenden unos de otros y comparten la riqueza de sus respectivas tradiciones. Esto a menudo incluye compartir historias de las vidas de sus santos y mártires, participar en peregrinaciones comunes y visitar los santuarios sagrados de los otros. Cada vez hay más intercambios entre las comunidades monásticas que recuerdan a los que tuvieron lugar en los primeros siglos. La presencia de delegaciones de las Iglesias de otros en eventos importantes tales como las entronizaciones y funerales de los jefes de Iglesias y la presencia de observadores ortodoxos orientales en el Concilio Vaticano II y los subsiguientes sínodos de la Iglesia católica, recuerdan una antigua práctica similar.

73. En consecuencia, los miembros de la comisión pueden observar con satisfacción que, en gran medida, en los últimos años se ha revivido la comunicación que existía entre sus Iglesias en los primeros siglos. En vista de estos desarrollos, examinarán de manera positiva las divergencias que



persisten en la doctrina y la práctica, y determinarán hasta qué punto esas divergencias pueden ser aceptadas como legítimas y no comprometer la esencia de la fe. Esta será una cuestión central que será abordada cuando se traten los Sacramentos de Iniciación en la siguiente fase del diálogo. Se preguntarán hasta qué punto una restauración de las relaciones que existieron en los primeros siglos sería suficiente para restaurar la plena comunión sacramental hoy. Con el tiempo, esto incluirá, entre otras cuestiones importantes, la consideración del lugar del Obispo de Roma en esa comunión, una cuestión que se está reexaminando ampliamente en todas las Iglesias.

74. Los miembros confían con todas sus fuerzas en la obra sanadora y reconciliadora del Espíritu Santo entre ellos para guiar sus pasos futuros hacia la unidad.