

DIÁLOGO ECUMÉNICO

TOMO LVII • AÑO 2023 • NÚMERO 177

CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS «JUAN XXIII»

UNIVERSIDAD PONTIFICIA – SALAMANCA (España)

DIÁLOGO ECUMÉNICO

Revista de Teología Ecuménica

Fernando Rodríguez Garrapucho (Director)

COMITÉ CIENTÍFICO

Mons. Adolfo González Montes (Almería) Joseph Famarée (Lovaina)
Angelo Maffei (Brescia) William Henn (Roma)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Pablo Blanco Sarto (Pamplona)
Luis Santa María del Río (Zamora)
José Manuel Fernández Rodríguez (Granada)
Rosa Herrera García (UPSA)
Juan Pablo García Maestro (UPSA)

DIRECCIÓN

Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII»
Universidad Pontificia. Apdo. 541. Teléf. 923 27 71 24
37080 Salamanca (España)
Correo electr.: DialEcu@upsa.es

SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS

Servicio de Publicaciones. Universidad Pontificia. Apdo. 541
Teléf. 923 27 71 28 • 37080 Salamanca (España)
Correo electrónico: publicaciones@upsa.es

PRECIOS

Suscripción anual

España	39 €
Europa	45 €
Resto mundo	54 €

Números sueltos

España	16 €
Europa	18 €
Resto mundo	21 €

Con la ayuda de la Fundación «Inés Luna Terrero»

Depósito Legal: S. 2-1966 – I.S.S.N.: 0210-2870 – N° Registro 848-65

Impreso por Editorial Sínderesis oscar@editorialsinderesis.com MADRID 2023

SUMARIO

ARTÍCULO

IGLESIA, COMUNIÓN Y PENSAMIENTO: EL CINCUENTA ANIVERSARIO DE LAS REVISTAS CATÓLICAS INTERNACIONALES “COMMUNIO” EN PERSPECTIVA ESPAÑOLA Gabriel Alonso-Carro y García-Crespo	9
--	---

DOCUMENTACIÓN

AVANZANDO JUNTOS EN EL CAMINO APRENDER A SER LA IGLESIA LOCAL, REGIONAL, UNIVERSAL. Erfurt 2017 Declaración de acuerdo de la Tercera Comisión Mixta Internacional Anglicano-Católica (ARCIC III)	47
---	----

SINODALIDAD Y PRIMADO EN EL SEGUNDO MILENIO Y HOY DOCUMENTO DE ALEJANDRÍA - 2023. Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa (en su conjunto)	181
---	-----

IGLESIA, COMUNIÓN Y PENSAMIENTO: EL CINCUENTA
ANIVERSARIO DE LAS REVISTAS CATÓLICAS
INTERNACIONALES “COMMUNIO” EN
PERSPECTIVA ESPAÑOLA

I. INTRODUCCIÓN

En este año 2022 se cumplen cincuenta años del inicio de la edición de la Revista Católica Internacional *Communio*, fundada en 1972. Para celebrarlo se convocó en EE.UU. un congreso en Rochester, Nueva York (del 30 de septiembre al 2 de octubre, en St. Bernard’s School), en cuya presentación se afirmaba que los fundadores quisieron con la revista dar forma a un movimiento teológico nacido desde el corazón de la Iglesia, luchando contra la polarización, desde sus respectivas posturas, tanto de tradicionalistas como de modernistas.

Citando a H. U. Von Balthasar, decía así: “se concebía la comunión como el centro de la Iglesia, comunidad originada de la comunión con Cristo, quien se presenta a sí mismo como un don para la Iglesia; como una comunión que nos hace capaces de compartir nuestros corazones, pensamientos y bendiciones”¹. Se afirmaba, además, la constante relevancia de esta misión y se proponía como fin del encuentro académico considerar el compromiso

1 <https://stbernards.regfox.com/communioconference2022> “Catholicity as Gift and Task: The 50th Anniversary of *Communio*”.

teológico y cultural de una publicación editada actualmente en red en más de una docena de países.

En España, desafortunadamente, la edición nacional cesó de publicarse hace años pero no por ello deja de merecer la pena detenerse en el esfuerzo en la misión propuesta llevado a cabo en su última etapa y hacer una serie de consideraciones útiles de cara a la centralidad de la comunión que preside el proyecto cincuentenario. Nos unimos así a la reafirmación de la perenne actualidad de la finalidad perseguida: poner en el centro de la Iglesia su realidad comunal, nacida del don de la comunión trinitaria que nos ha mostrado Cristo Jesús.

En una reciente carta del Papa Emérito, Benedicto XVI, afirmaba lo siguiente: “se hizo evidente la necesidad de reformular la cuestión de la naturaleza y la misión de la Iglesia. De este modo, el poder positivo del Concilio también está emergiendo lentamente (...) En el Vaticano II la cuestión de la Iglesia en el mundo se convirtió finalmente en el verdadero problema central”². Parece un hecho, aunque se hayan planteado diferentes alternativas, que el Concilio Vaticano II y el fecundo magisterio de San Juan Pablo II, continuado por el de Benedicto XVI, han situado la comunión (*communio*³) como el primer sentido de la Iglesia. Esto no es realmente una novedad. De hecho, grandes teólogos como H. Urs. Von Balthasar, De Lubac o el propio J. Ratzinger⁴ (estos dos últimos

2 Carta al presidente de la Universidad Franciscana de Steubenville (EE.UU), con motivo del Simposio Internacional sobre la Eclesiología de J. Ratzinger (2022). Citado :<https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2022-10/benedicto-xvi-concilio-vaticano-carta-ratzinger-steubenville.html>

3 El propio S. Juan Pablo II proponía, tan solo un lustro antes de la época a la que nos referimos, como empeño programático al comienzo del milenio para toda la Iglesia y en todas sus dimensiones la comunión (*koinonía*): “Otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como de la Iglesias particulares, es el de la comunión (*koinonía*), que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. La comunión es el fruto y la manifestación de aquel amor que, surgiendo del corazón del eterno Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (cf. Rm 5,5), para hacer de todos nosotros «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32). *Novo Millennio Ineunte*, n° 42.

4 “Ratzinger would eventually see the *Communio* interpretation of Vatican II—a council of reform within tradition that developed Catholic tradition—vindicated by the Synod of Bishops in 1985 and by the magisterium of Pope John Paul II, which Ratzinger later amplified in his own papal teaching.” G. Weigel, *The war of the Conciliar succession*, continued. *First Things* (7-3-22). “Although two empirical realities seem clear—the living parts of

más genéricamente⁵⁾ han profundizado en esta concepción teológico-eclesiológica. La eclesiología de *communio* se ha erigido así para no pocos en la enseñanza auténtica del Concilio Vaticano II, frente a otras hermenéuticas que se han llegado a formular.

Es importante aclarar que, aunque se opte por un modelo de eclesiología, ninguno agota el Misterio que constituye la Iglesia y es inevitable el diálogo y la sana confrontación entre los diversos modelos existentes: la teología, como inteligencia de la fe, intenta aproximarse a las realidades divinas pero estas superan en mucho los moldes humanos, máxime las diversas interpretaciones teológicas que se puedan dar. Hay que añadir que, a contibuación, no se expone un esquema exhaustivo ni sistemático de la concepción eclesial citada, ni se entra a discutir las diversas implicaciones y pros y contras, simplemente se trata de ofrecer una presentación inicial sumaria con el fin expuesto ya que no es el propósito de estas líneas elaborar un tratado eclesiológico ni confrontar los modelos teológicos de estudio de comprensión la Iglesia propuestos.

El entonces aún Cardenal Prefecto, en relación a ello, se expresaba así: "L. Herding, ya en 1943, abre una puerta a una eclesiología de comunión, pensada de modo totalmente católico (...), se volvió para mí un texto clave"⁶. En este quicio de la reciente historia teológica sitúa él las raíces de esta decisiva concepción eclesiológica. Poco antes afirmaba de manera significativa en el mismo texto: "se debe comenzar por admitir que la palabra *communio*, en el Concilio, no tiene una posición central. A pesar de eso, entendida rectamente, puede servir de síntesis para los elementos esenciales de la eclesiología"⁷. Y, citando el texto de la Primera Carta de S. Juan, aporta este texto bíblico: "eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y

the world Church have embraced Vatican II as authoritatively interpreted by John Paul II and Benedict XVI and have followed *Communio's* understanding of the Council's call to Christocentric evangelization". Ibid.

5 Schindler, D. L., *Heart of the world, Center of the Church. Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*. B. EdermansPublishing Co./T&T Clark. Grand Rapids, Michigan/Edinburgh, 1996 p. 30 (nota 48).

6 J. Ratzinger. *Caminhar juntos na fé. A Igreja como Comunhao*. Editorial A. O. Braga, 2005, p. 129.

7 Ibid, p. 127.

nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo”⁸. Continúa J. Ratzinger aseverando que a partir de este núcleo neotestamentario, la palabra *communio* tiene carácter teológico, cristológico, histórico salvífico y eclesiológico⁹. Aunque, asimismo, haga notar que “ninguna palabra está protegida contra los malos entendidos, ni siquiera la más profunda (...), *communio* se tornó un slogan corriente, esa palabra se trivializó y fue falseada”¹⁰.

Sin embargo, yendo más allá, ¿en qué consiste esta concepción conciliar de la Iglesia? Nos ayudaremos para la exposición siguiente del gran sistematizador de esta concepción eclesiológica que nos ocupa, H. U. Von Balthasar¹¹. Para el teólogo suizo, la eclesiología de comunión del Vaticano II nos introduce en una asombrosa comprensión del mundo y de la misión de la Iglesia en él. Lo que, quizá, es menos conocido –desde su punto de vista– es que el alcance de esta eclesiología comunal incluye una muy relevante comprensión del mundo como imagen de Dios (imagen Dei). Esto es, que todo ser perteneciente al cosmos es creado a imagen del Dios trinitario manifestado en Cristo Jesús¹². Se sigue de ello que el ser recibe su significado fundamental en el orden del amor. Es decir, todos los seres –desde el principio– están orientados e invitados a compartir verdadera y analógicamente la comunión divina: cuya realidad en la Historia es la Iglesia en su dimensión sacramental.

De este punto de partida cabe colegir que la misión cristiana en el mundo, en consecuencia, es estar presente en cuanto Iglesia y ayudar a ordenar a la *communio* el orden natural, de las cosas y seres vivos, y también el humano –que prolonga el anterior diversificándolo en sus diferentes vertientes: la política, la económica, la cultural, etc. El propósito fundamental cristiano consistirá entonces, en el plano de todos los aspectos de su existencia mundana, en colaborar para que se manifieste la belleza, verdad y

8 Cfr. I Jn 1, 3

9 J. Ratzinger. o.c, p. 128.

10 Ibid, p.129.

11 Nos apoyamos en la exposición de Schindler, *D. L., Heart of the world, Center of the Church. Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*. (cfr. su inspiración constante en Von Balthasar, pp. 30 y 312).

12 Cfr. Col 1, 15-20.

bondad del ser cuya plenitud es revelada por Dios en la Persona-Amor de Jesucristo¹³.

La idea central a subrayar es que todo ser creado, íntegramente, incluso como mero ser natural, y en un sentido análogo verdadero, se constituye -en la plenitud a la que es originalmente llamado- en la comunión que es la Iglesia; solamente en la divina comunión de amor revelada por el Dios trinitario en Jesucristo: únicamente en/y a través de la Iglesia sacramental. Que el mismo Dios haya revelado que los seres alcanzan su plenitud solamente en unión con la Santa Trinidad, con sus Personas divinas, no significa ninguna merma en la integridad y autonomía del mundo y tampoco en la de la condición humana. Al igual que la misma naturaleza humana de Cristo subsiste sólo en relación con la persona divina, en sentido análogo, la plenitud del mundo -como tal mundo- se alcanza sólo en relación a la Iglesia. Y ésta se realiza por medio de la *communio* eclesial establecida por Cristo.

La Iglesia es entonces una figura arquetípica para el conjunto del cosmos. El conjunto de lo creado alcanza su plenitud en cuanto mundo solamente si adopta esta *forma mundi* en la comunión. La misión del cristiano descansa pues en encarnar la Iglesia-*communio* en todos los aspectos de su existencia mundanal, aquí y ahora, incluso aunque posea la viva conciencia de que la comunión plena sólo se completará en la escatología.

D. Schindler, en cuyos planteamientos nos inspiramos, en el contexto norteamericano, reflexiona con interés sobre diferentes sensibilidades eclesiológicas a la aquí expuesta para tratar de explicar, por contraste, las diversas eclesiológicas postconciliares. Bajo su punto de vista, el liberalismo angloamericano pone demasiado el acento en el yo individual (tanto en lo afectivo-volicional como cognitivamente) en cuanto a su primacía en las relaciones con Dios y con los demás; de manera hasta desproporcionada en la actividad individual. No es precisamente, piensa, la línea de la eclesiología del Concilio Vaticano II -de la renovada visión comunal-. Las implicaciones mundanales del ser creado como *imago*

13 Schindler, D. L., o.c., p.xi. Para la exposición siguiente, cfr. *Preface*.

Dei en la eclesiología de la *communio* implican la inteligibilidad de la criatura como ser de, por y con Dios y los demás.

La idea de un amor que es primariamente recibido es aquí crucial, las criaturas son primero de Dios al ser imagen de la divina *communio personarum* a través de la iniciativa de Él mismo -en Jesucristo- y ser nacidas fruto del amor del Creador (que reciben por medio del arquetípico “*Fiat*” de María y la figura arquetípica de la Iglesia)¹⁴. En definitiva, sintetizando la tesis sostenida: la comunión trinitaria, presente en la *communio* sacramental que es la esencia de la Iglesia, revela el significado de los seres y su propia plenitud, así como la lógica interna y el dinamismo de la presencia cristiana en el mundo.

Así pues, el cristiano debería buscar vivir en el corazón del mundo desde el centro de la Iglesia¹⁵. Los partidarios de la Teología de la Liberación y los neoconservadores liberales no plantean la relación con éste desde una vida informada eclesialmente, de manera intrínseca, sino de modo extrínseco: propiamente lo central en ellos no es considerar la Iglesia como *forma mundi*. En ambos casos se plantea inadecuadamente la autonomía del mundo. Una relación intrínseca de la Iglesia con él implica una apertura a la Iglesia inherentemente considerada, no una adaptación a sus criterios -en una equivocada inmersión (teólogos de la liberación)- o una privatización de las propias disposiciones partiendo de una mal entendida neutralidad ante la laicidad del mundo (los neoconservadores liberales). La Iglesia debe mantenerse forma del mundo: forma teológica, comunión trinitaria, Cuerpo de Cristo y sacramento.

Sin embargo, ¿cómo puede la Iglesia relacionarse con el mundo de este modo tan preciso? Permaneciendo en el centro de lo eclesial, con otra *gestalt* original, propia: la *communio*¹⁶. La Iglesia tiene su propia realidad que compartir con lo existente, con lo creado: la trinitaria comunión divina. La presencia en el corazón del mundo y, a la vez, en el centro de la Iglesia requiere de nuestra

14 *Ibid*, p. xv

15 Cfr. para lo que sigue: cfr. *Ibid*, Introduction, 1-31.

16 *Christifideles Laici*, n.º, 18-20, Balthasar, “*Communio: A Programm*”, *International Catholic Review: Communio*, 33 (Spring, 2006).

situación mundanal algo más profundo y básico que la moralidad privada y/o la justicia social.

La nueva eclesiología de comunión del Concilio entiende la Iglesia, en Cristo Jesús, orientada hacia el mismo mundo porque lo eclesial supone una extensión de la propia misión del Verbo Encarnado. Los avances del mundo moderno, en el debido *aggiornamento* propuesto conciliarmente, no deben ser considerados en este sentido desde la mera mundanidad sino desde el cristocentrismo de la Iglesia. La apreciación y valoración del mundo moderno y sus conquistas -en términos cristológicos- cambia así profundamente respecto a otras eclesiologías y por ende el diálogo con él.

El papel de la Iglesia no es ofrecer una dimensión intramundana: sino ofrecerse como *communio sanctorum*, sacramento de la comunión trinitaria revelada en Cristo. Así, desde una comunión trascendente a lo mundano se gesta un dinamismo interno de cara a su transformación inmanente que, siendo autónomo en su dimensión temporal, en última instancia ha de referirse a Cristo. La Iglesia no puede dejar de ser ella misma y tampoco dejar de introducirse en su integridad en las diferentes realidades, ni las dos cosas a un tiempo.

Esto implica que la plenitud del mundo solo tiene lugar siendo alcanzado en lo más profundo por la *ekklesia*. La Iglesia como comunión revela el sentido más profundo de todos los órdenes del mundo creado. Esta concepción supone una eclesiología donde todo lo referente al mundo es informado por la Iglesia como Iglesia, así como el alma informa el cuerpo¹⁷. Esta afirmación implica todos los niveles de lo real y la condición de realización de su legítima autonomía¹⁸. Sólo participando de la *communio* eclesial y a su vez trinitaria pueden las realidades terrenas ser libres para glorificar a Dios, razón y causa última de su existencia. "La Iglesia, en Cristo, es en cuanto sacramento un signo e instrumento, esto es, de comunión con Dios y de unidad entre todos los hombres"¹⁹.

17 LG, n° 38.

18 GS, n° 36.

19 LG, n° 1.

El ser humano y la creación a través de él, ambos están hechos a imagen de Dios y por ello lo reflejan de modo auténtico siguiendo sus pasos, recorriendo el mismo camino que Él y del modo como nos lo ha revelado en la Historia en Jesucristo y en la Iglesia. La comunión íntima de Dios como Trinidad es, junto con la gracia, el camino de las criaturas. Esta *communio* supone la verdadera y profunda forma (*gestalt*) o figura para toda existencia creada.

No obstante, tras el pecado de origen esta imagen se distorsionó, se deformó. No podemos desatender este dato objetivo. Ahora, en la condición actual, esta *imago Dei* ha de ser contemplada a través del misterio de la Redención. En su Encarnación, es el Verbo quien revela el significado último no sólo del hombre sino de todo el cosmos. En este hacerse carne, es la cabeza de la Iglesia, que se constituye místicamente en el Cuerpo de Cristo. En Él, ella es el sacramento de comunión con Dios y de la unidad de todos los hombres. Así, por lo tanto, el más profundo sentido de todo reside en Cristo y en su Iglesia. La íntima constitución del mundo es revelada mucho mejor aún en la relación de amor expresada en la Creación y la Redención, a la luz de la Encarnación -expresada del modo más sublime en la relación nupcial-

La unión hipostática en Cristo es imagen primordial de la unión matrimonial. En esta íntima unión de lo divino y lo humano, el mundo mantiene una relación esponsal con Jesucristo, donde la clave es el misterio nupcial: únicamente llego a ser yo mismo recibiendo plenamente al otro y a la inversa, dándome yo mismo completamente al otro. El mundo pues -a través de la Iglesia- está destinado y llamado a una transfiguración esponsal con Jesús, Dios hecho hombre. Estos desposorios incluyen a todos los seres humanos pero no sólo individualmente sino también en su dimensión social: cultural, política, académica, económica y en sus estructuras e instituciones. Esta dimensión nupcial también incluye a las entidades cósmicas. La transfiguración a la que hemos aludido es la invitación llevada a cabo a toda criatura -desde el principio de su existencia y en todo su ser- (que se ha de entender de manera analógica, lógicamente).

En una lectura comunal el cristiano en y a través de Cristo está envuelto en un matrimonio con el mundo en su conjunto. La oferta parte del amor trinitario hecho actual por el “*Fiat*” de María, esto es, por la Iglesia de manera arquetípica. Sólo así la criatura es realmente libre para ser verdaderamente lo que es en cuanto tal. Como en cualquier relación matrimonial, un defecto de comprensión del sentido de la unión altera esta relación. Esto le ocurre a las concepciones eclesiológicas alternativas a la eclesiológica de *communio*, obviamente desde su perspectiva (por ejemplo a las citadas de la teología de la liberación y neoconservadora liberal). Desenfocar el sentido profundo de la unión Dios-mundo conduce a una distorsión de la relación.

En la dimensión de comunión, cada uno comienza a existir con el otro, relacionadamente, como Iglesia y como mundo. Los malentendidos postconciliares en cuanto a la relación con este último son fundamentalmente eclesiológicos, parten de una defectuosa comprensión de la Iglesia: no entendiendo a María, Cristo y la Trinidad como son analógicamente revelados desde una dimensión de unión sponsal, de donación eucarística y de comunión.

En el ejercicio de su libertad, el mundo puede rechazar esta unión sponsal con Cristo a la que es invitado. El mayor y más auténtico ejercicio de libertad presupone una mayor unión con Dios -como condición previa- y solo adviene con ella. En cuanto al medio para la liberación o salvación del mundo lo que ofrece esta eclesiológica de comunión como tal es precisamente la *communio*: que es el fin para el que propiamente está destinado el mundo en todos sus órdenes y todos los aspectos de lo humano. La liberación, la salvación, está en función de la Redención: alcanzable sólo en Cristo a través de María-Iglesia. La dimensión salvífica es social y encarnada, incluye toda la persona y todas sus actividades, comienza ya aquí y ahora, en esta vida.

Este es en el único sentido en el que se puede alcanzar “la civilización del amor” (en la muy feliz expresión muy repetida primero por San Pablo VI y después por San Juan Pablo II) como condición de la plenitud de la vida del mundo, del pensamiento, de

la acción y de la producción material²⁰. Para sanar al mundo, para liberarlo de todo lo que le hace no ser lo que verdaderamente es, debemos mirar a la Iglesia, la auténtica *Forma mundi* (como también dijera S. Juan Pablo II).

La eclesiología de la *communio*, subrayábamos, se erige así en una enseñanza auténtica del Concilio Vaticano II, profundizada con hondura en el magisterio de San Juan Pablo II y teológico-sistemáticamente, sobre todo, en los escritos del teólogo H. Urs. Von Balthasar²¹ (y de modo más genérico en los de Ratzinger y De Lubac, como quedo dichó más arriba). Ahora bien, ¿en qué se convierte en distinto este camino de concebir y enfatizar el amor de cara a la vida cristiana, el pensamiento y la acción en el mundo? La respuesta no es otra que la naturaleza, la obra de la creación, descansa en el amor revelado por Dios en Cristo Jesús: éste es el motivo último por el que la Iglesia es “forma del mundo”.

Habría que especificar muchos más aspectos y matices pero no es el objetivo de estas líneas, baste decir que estos autores que citamos no buscan una comprensión teocrática de la realidad sino que contemplan el mundo en su inserción en la misión de Jesús, el Señor: que devenga todo él en el eje de una verdadera “civilización del amor”. La verdad religiosa que nos es dada es la *communio*, el amor, y ello nos aboca necesariamente a una eclesiología también del amor -en su dimensión más auténtica y profunda-: la del Dios trinitario revelado en Jesucristo.

También hemos nombrado al P. H. De Lubac que trabajó para resituar a Dios como la realidad infinita que está en el centro y es principio de todas las criaturas creadas²². De su esfuerzo se deriva que la relación con Él es constitutiva de todas ellas. Esta *res infinita* se establece como núcleo de lo existente sólo y a través de la Palabra encarnada en Jesucristo: únicamente en forma cristológica o,

20 San Juan Pablo II, Carta a las Familias, n° 13.

21 “As interpreted in the writings of pope John Paul II and Hans Urs von Balthasar” en Schindler, D. L., o.c., p. 30. Aunque, indudablemente, esta afirmación está sujeta a debate: sin embargo, quedémonos con las líneas generales de los planteamientos de estos dos autores para los efectos del presente trabajo.

22 Cfr. *ibid.*, p. 198

por ende, trinitaria. La verdadera naturaleza de la *communio* nos es concedida precisamente en este molde. Todo lo que llega a ser tiene su identidad de criatura solamente en cuanto es configurado en relación a Cristo y se plenifica en relación, en sentido comunional. La *communio* plena es dada sólo en la Santísima Trinidad y en Cristo Jesús. Y una visión del cosmos centrada en Dios-Trinidad-Cristo exige entonces la comprensión de todas las entidades creadas desde la lógica de la comunión, del amor; en sentido analógico, obviamente: únicamente de este modo accedemos al profundo entendimiento de cada entidad y de cada aspecto del cosmos²³.

En conclusión, hemos expuesto con la ayuda de H. U. von Balthasar (y de S. Juan Pablo II, J. Ratzinger-Benedicto XVI, H De Lubac, etc) las principales líneas de la eclesiología *communio*²⁴. Esta renovada comprensión del cosmos a la luz de la comunión sirve como coordenadas orientativas y decisivas de la lógica interna y el dinamismo de la misión del cristiano en su colaboración con Dios en la salvación y redención del mundo. El papel de la Iglesia y del cristiano en el mundo, así como el diálogo con él, cobran una renovada luminosidad que dan así respuesta al tema central del Concilio Vaticano II y ayudan a comprender mejor como éste es una tarea aún pendiente²⁵.

II. UNA INICIATIVA EDITORIAL, INSPIRADA EN UNA ECLESIOLOGIA

Y de este marco general y más amplio, descendemos a una iniciativa editorial internacional que tiene teóricamente en esta eclesiología que hemos abordado su filosofía fundacional y en esta conceptualización, su título de presentación. Se trata de la Federación de Revistas Internacionales Católicas-Communio. Así lo confirmaba J. Ratzinger: “A partir de tal visión, dimos, H. De Lubac, H.U. Von Balthasar y los restantes cofundadores, el título

23 Sobre la dimensión cósmica de la Encarnación del Verbo, cfr, p. ej. S. Juan Pablo II, *Dominum et vivificatem*, nº 50 y la monografía, “Teología de la Historia” de H. U. von Balthasar.

24 Para una buena síntesis final, cfr. Schindler, D. L., o.c., *Conclusion*, pp. 312-316.

25 Cfr. nota nº 2.

de *Communio* a la revista internacional que pudimos, finalmente, comenzar en 1972”²⁶. Respecto a un título tan significativo, asevera: «la palabra apareció de repente como una especie de iluminación, porque efectivamente podía expresar todo lo que nosotros pretendíamos», afirmaba el entonces teólogo bávaro y purpurado²⁷. Algo muy parecido sucedía con H.U.v. Balthasar²⁸.

Este era el cometido y fin último apostólico de la publicación en sus líneas maestras, sin embargo, había un peligro serio y real, propio del pensamiento académico, de su deformación (el academicismo), que de una manera sutil y delicada se señalaba: «¿Hemos enviado verdaderamente a un mundo hambriento la palabra de la fe de manera comprensible y directa al corazón? ¿o nos hemos quedado dentro del estrecho círculo de los que se pasan la vida polemizando en interminables cuestiones eruditas y pasándose la pelota unos a otros?»²⁹. La advertencia de este peligro para el ejercicio de tan noble tarea también se hacía extensiva a los dinamismos negativos propios de los cenáculos cerrados en sí mismos y en sus vínculos personales corporativos, bien descrita irónicamente en la imagen de “pasarse la pelota unos a otros”.

Por ello, en este nivel de la vida real, concreta, de la transmisión de la fe y no solamente de ideas (“*non scholae sed vitae discimus*», Séneca), se jugaba el objetivo misional de la publicación: si tristemente no se alcanzaba la meta -quedándose el reto en un planteamiento de carácter meramente académico y erudito-, de mera especulación teórica y sin garra existencial y propositiva, no podía ser sólo a causa del mero hecho de un planteamiento editorial inadecuado sino por la falta de un trasfondo personal y comunitario que transformase la publicación en un empeño evangelizador y, para ello, debería de partir una comunión viva, reflejo de la vida del Espíritu (“una revista que piensa ‘comunionalmente’”³⁰). El empeño, para todo ello, no podía ser meramente

26 J. Ratzinger, o. c., p. 129.

27 J. Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana*, p. 56

28 “The word in its full range of meaning contains a program” International Catholic Review. *Communio* (USA), “Communio: a program”, p.155.

29 J. Ratzinger, *Ser cristiano...*, p. 66.

30 *Ibid*, p. 63.

teórico sino que: “nos parecía que el título exigía crear una verdadera comunidad de lectores y que la propia revista «*Communio*» debía ser el resultado de una auténtica comunión”³¹ (incluso para su financiación, inicialmente).

En otro contexto, Joseph Ratzinger reflexiona hondamente sobre este aspecto tan necesario: citando a S. Agustín, subraya que una de sus ideas eclesiológicas y pneumatológicas predilectas es la idea de edificar, de permanecer, de unidad, de amor. S. Agustín, en una Iglesia lacerada por el odio y por las divisiones entre grupos, exalta, con toda la razón, el carisma, decisivamente necesario, de colaboración en la edificación de la unidad de la Iglesia. También trae a colación en este sentido a S. Pablo quien asimismo situaba el edificar, el amor, como el único carisma importante y solo él importante para todos, junto al de profecía y el anuncio³². Así lo subrayaba también H.U. von Balthasar, rememorando las primitivas comunidades cristianas³³.

Y en este orden de cosas, nunca fue concebida como órgano de ningún movimiento apostólico o carisma, sino que debía dirigirse a todo tipo de cristianos, independientemente de su procedencia³⁴. La independencia de cualquier atadura que significara condicionamientos de cualquier tipo que limitaran su acción, hasta políticos, se señaló siempre como un aspecto importante a tener en cuenta, como también observa el entonces Cardenal: “Franz Greiner, se mostró dispuesto a poner toda su experiencia y energía al servicio de nuestra revista, que estaba apunto de nacer. Lo hizo con una buena dosis de generosidad, fundando él una nueva editorial para asegurar la independencia de la obra;

31 *Ibid*, p. 57

32 Cfr. J. Ratzinger. *Caminhar juntos na fé...*, pp. 56 y 58, respecto a S. Agustín; S. Pablo p. 58.

33 “The Christians were indeed conscious of themselves as forming a little group in the face of the darkness of the hostile world around them, a community (*koinonia, communio*) of love, founded and nourished by God’s love manifested and bestowed in Christ”. ICR-*Communio* (Summer 2006), p.153.

34 Cfr. J. Ratzinger, *Ser cristianos...*p. 58.

Greiner no sólo renunció a sus honorarios, sino que puso a disposición de la empresa sus recursos personales”³⁵.

Las Revistas Católicas Internacionales-Communio se marcan pues un propósito relevante, el sentido misionero de la publicación quedaba significativamente resaltado por aseveraciones tan descriptivas como las siguientes: «nuestra revista tiene que ser misionera en el sentido pleno de la palabra. Europa está hoy a punto de volver a ser de nuevo pagana. Pero entre estos nuevos paganos existe también una nueva sed de Dios»³⁶. En esta línea, se subrayaba que: «debe dirigirse a los hombres que buscan y se cuestionan seriamente su existencia para, en diálogo con ellos, aprender a percibir la luz de la Palabra (...) nuestra revista tiene que ser misionera en el sentido pleno de la palabra»³⁷.

Este propósito fundacional –coincidente con la revista que nos acoge en la que se publican estas páginas- poseía un alcance mayor (interconfesional e interreligioso) que los límites visibles de la Iglesia Católica, así, según el programa escrito por Von Balthasar: “es evidente que el diálogo puede ayudar a soportar y dirimir las tensiones internas cristianas, pero solamente la *communio* podrá hacerlas desaparecer y resolverlas de verdad”³⁸. Y citaba algunos ejemplos. Uno, la tensión entre Iglesia oriental e Iglesia occidental, en las que existe una comunidad de sacramentos pero habría que ver si es tenida en cuenta en la teología occidental católica o protestante (en cuanto que compartimos el primitivo cristianismo, una tradición venerable de diez siglos).

Otro ejemplo aludido fue el diálogo con evangélicos y anglicanos, posible solo en la comunión en Cristo, que nos abraza y no construimos nosotros. La profundización en este ámbito vendrá, decía, de la mano de una mayor comprensión de esta comunión,

35 Ibid, o.c., p. 55. En los inicios se contó con personas que, además del aspecto meramente intelectual, se ocuparon de salvaguardar la necesaria autonomía administrativa, económica y jurídica que evitaba ataduras e hipotecas: con gratuidad, empleando a fondo su empeño, esfuerzo, su tiempo y sus medios.

36 J. Ratzinger, *Ser cristiano...*, p. 63

37 Ibid, p. 63

38 Cfr. para lo que sigue: a.c., ICR- Communio, (Summer, 2006), “Communio: a programm”, pp. 164-165.

extrayéndola de las trampas de la argumentación y la superficialidad situándola en un horizonte más universal. El encuentro verdadero y en profundidad se dará cuando reconozcamos las exigencias de esa *communio* que nos ha sido ya previamente concedida en la autocomunicación de Dios. Este camino también habría de recorrerse con los creyentes en otras religiones o absolutos o con concepciones diversas de lo sagrado. En definitiva, la comunión ha de proyectarse en el diálogo con todos los hombres y situarse en su punto de partida.

III. LA SINGLADURA DE UNA CONCRECIÓN ESPAÑOLA DE LA PROPUESTA ECLESIOLOGICA CONCILIAR (2006-2009)

En la última etapa en nuestro país de la correspondiente edición nacional (2006-2009), el impulso inicial provino del responsable del nuevo comité de Redacción (así indicado en Quebec, 2007) y presidente de la Asociación Procommunio (que no ocupaba cargo o puesto alguno eclesial, ni formaba parte de ningún *establishment* o grupo), creada explícitamente para la dirección, redacción y promoción de la nueva etapa de la publicación (e independiente de cualquier editorial, institución, organización o movimiento como quedaba consignado en los rótulos iniciales en la primera página y es norma establecida en la Federación Internacional³⁹)

El paso adelante fue motivado por su sorpresa ante la ausencia de España en este foro, su experiencia personal de la urgente necesidad de una mayor comunión intraeclesial (entre realidades eclesiales, ámbitos universitarios y teológicos, etc) y, como a tantos creyentes, lo que movió a S. Pablo: “la caridad de Cristo nos urge” (2 Cor, 5, 14). Por ello se decidió situar en el frontispicio de la revista, en la primera hoja, el siguiente *leitmotiv*: “*Communio* fue

39 “Independiente de todo movimiento, institución u organización eclesial”. Y así, p. ej, lo subraya la edición francesa: “Indépendante de tout éditeur, mouvement, congrégatio” <https://communio.fr/a-propos/Qui-sommes-nous-%3F>

fundada para dirigirse a todo tipo de cristianos, independientemente de su procedencia, convocándolos a una fe común”⁴⁰.

Se añadía en la misma página inicial, más abajo: “desde una mirada (...) cordialmente abierta a todos, pretende contribuir en la medida de sus fuerzas a la importantísima tarea de la *communio ecclesiae*.”⁴¹ En tres de los números, insistiendo en este aspecto y con motivo de determinados cambios, apareció este texto: “recientemente, una destacada personalidad de la Iglesia española afirmaba solemnemente que ‘hay tantas opiniones sobre la fe y la moral, grupos y tendencias en la Iglesia que parece como desgarrada o hecha jirones’. El propósito decidido que anima nuestra labor es (...) que la revista se convierta en instrumento de comunión eclesial, en una ‘apertura hacia la totalidad de lo católico’”⁴². Sin duda, éste era un elemento y propósito esencial⁴³ e inherente al proyecto mismo.

En aquél preciso momento, además de las tensiones intraeclesiales que precisaban de un cierto ecumenismo *ad intra* –también y de manera importante entre facultades y universidades eclesiales⁴⁴, España entraba en una fase de legislaciones fuertemente ideológicas y anticristianas lo que también coadyudaba a la

40 Extraída del discurso ya citado de J. Ratzinger, con ocasión del XX aniversario, 1992.. *Ser cristiano*..pp. 52-66.

41 “Otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como de la Iglesias particulares, es el de la comunión (*koinonía*)” *NMI*, nº 42. También del papa S. Juan Pablo, en su discurso de 1992 a la Federación: “Dans l’article publié en tête de chaque nouvelle édition qui s’agrège à «Communio», article qui constitue le projet que se fixe la revue, le Père von Balthasar avait formulé une charte dont les revues du groupe doivent s’inspirer pour promouvoir la communion ecclésiale”. *ICR-Communio* (Fr), nº 106, p. 74, 1993.

42 Cfr. “Carta a los lectores”, ejemplares nº 4, 5 y 6. *ICR-Communio* (España), Nueva Época, 2007.

43 “Ces revues ont pour but de promouvoir el développer une véritable communion, sans se contenter d’en parler et d’écrire à son sujet”, recoge el acuerdo adoptado entre las ediciones de *Communio* en su reunión internacional de París, del 28-5-1978.

44 “Que cet esprit de communion, demeure votre souci principal! Plus encore, grâce à vos revues, soyez un ferment de communion et d’unité dans un monde, et parfois aussi dans des communautés chrétiennes, marquées par des tensions et des divisions! Comme l’écrivait le père Balthasar, soyez des hommes et des femmes de cet «amour absolu qui englobe les adversaires. En lui, se trouvent réconciliés malgré tout ceux qui ne se comprennent pas, qui peut être ne peuvent plus se souffrir». S. Juan Pablo II, *ICR-Communio* (Fr), nº 106, p. 74.

necesidad de articular medios de expresión que iluminaran la realidad espiritual, social y cultural del país.

El entonces arzobispo y después cardenal D. Fernando Sebastián Aguilar, tras señalar algunas ideas muy sugerentes y ambiciosas como propuesta para la revista en España se preguntaba: “¿podremos salir algún día de las estériles polémicas entre hermanos y crear algunas iniciativas de mayor aliento misionero y evangelizador?. Creyendo en el Señor tenemos que decir que sí es posible. Solo falta que alguien quiera emplear su vida en ello?⁴⁵”. Y esto es lo que ocurrió en el empeño de reeditar la revista.

El entonces cardenal J. Ratzinger señalaba -tomándolo del programa escrito por von Balthasar-: «como la tarea de *Communio*: 'no se trata de hacerse el valiente con fanfarronería, sino de tener verdadero valor cristiano para exponerse'»⁴⁶. La implicación en la empresa significaba, así pues, la virtud (-en su sentido etimológico *vir*, *virí*, hombre, varón, héroe, soldado, etc.) para exponerse, «poner algo o a alguien en situación de sufrir daño o perjuicio» (RAE). Obviamente no con ningún ánimo beligerante sino subrayando que toda iniciativa apostólica conlleva un salir de sí mismo y aceptar las dificultades que se presenten con la «*parresía*»⁴⁷ requerida. “¿Hemos dado muestra suficiente de ese valor al que aludía Balthasar o hemos preferido escudarnos en la erudición teológica?”⁴⁸, es una pregunta a la cual cada cual habría de responderse en conciencia tras el paso del tiempo.

Así pues, sin duda, la iniciativa precisaba «del ímpetu, la alegría del riesgo y el coraje de la fe para una empresa semejante»⁴⁹. Partiendo de la premisa de que una publicación sin la vida detrás

45 RCI-*Communio* (Esp), 1991, nº 1, pp. 20-21.

46 J. Ratzinger, *Ser cristiano*, p. 53. 'Dans cette tâche, *Communio* voudrait être fidèle au mot de Hans Urs von Balthasar: «il ne s'agit pas de faire preuve de bravoure, mais d'avoir toujours le courage de s'exposer», utilizando una expresión del teólogo suizo citado. <https://communio.fr/a-propos/Qui-sommes-nous-%3F>

47 (<https://www.biblia.work/diccionarios/parresia/>) La palabra griega *parresía* se deriva de dos raíces: *pan* (todo) y *rhésis* (discurso). El significado fundamental de *parrésia* es el de “libertad para decirlo todo”; de aquí las diversas modulaciones de su significado: franqueza, valentía, libertad confiada.

48 J. Ratzinger, o.c., p. 66.

49 *Ibid*, p. 55.

a la que aludíamos, no haría honor a su título puesto que: «la propia revista '*Communio*' debía ser el resultado de una auténtica comunión»⁵⁰ para lo cual era preciso abrir el paso y preparar el terreno personalmente y de manera ineludible a la acción del Espíritu Santo puesto que “Dios es el que obra en nosotros el querer y el acabar, según su beneplácito”⁵¹. El don precioso de la comunión, gracia recibida, como reflejo de la comunión divina y de Dios con los hombres, es un profundo valor como testimonio evangélico y, por lo tanto, misionero. «De Él surge la comunión, y no de otro sitio»⁵².

Y el Espíritu, como discernimiento básico, se manifiesta en las obras donde resplandece la verdad y la justicia, el amor y el servicio, no en sus actitudes contrarias; allí donde la comunión es posible, la verdadera: no máscaras y apariencias de la misma. No una mera comunidad de intereses académicos, universitarios o de prestigio y proyección personal. Este era el verdadero termómetro de la autenticidad y de fidelidad al proyecto, que como puede fácilmente deducirse no puede ser reducido a una simple palabra –como un mero concepto- que aparece en una publicación accidentalmente. Ni, por ello, podía ser rebajado tampoco a una mera cabecera publicística o editorial.

Había pues que tratar de facilitar el estar abierto al don de lo alto desde la fraternidad vivida, desde el respeto amoroso, la sinceridad y la entrega desinteresada: lo contrario a los egocentrismos e intereses materiales o de prestigio, como afirmaba S. Juan Pablo II: “No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se

50 Ibid, p. 57. S. Juan Pablo II: “Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como «uno que me pertenece», para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un «don para mí», además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente”. *Novo Millennio in Ineunte*, n° 43.

51 Flp. 2, 13.

52 Ibid, p. 61.

convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento”⁵³. Este camino es un don, no el esfuerzo voluntarioso meramente humano, pero cuando es concedido es un reflejo de la presencia actuante de la Tercera persona de la Santísima Trinidad: por eso se comprende que en la Tradición cristiana la *Koinonia-Communio* se haya convertido en un atributo del Espíritu Santo (cfr. 2 Cor 13, 13).

No era menor también, en su origen, la perplejidad de que en España se hubiese dejado de publicar la edición española, cuando había quince ediciones de otros tantos países y aún hoy se editan trece: España no podía dejar de estar presente en esa red internacional por omisión. Por todo lo anterior, la Asociación promovida quiso concitar en el consejo de redacción y en el consejo asesor a personas de diferentes procedencias, sensibilidades, facultades y universidades católicas –con la clara intención de colaborar juntos en un espacio de reflexión y de diálogo, también y ante todo con los lectores (los verdaderos y esenciales protagonistas), más allá de las diferencias legítimas, que no de raíz.

Para ello se habló también desde dicha asociación personalmente con un rector de una universidad pontificia importante, se animaron a miembros de diferentes universidades civiles y católicas, a profesores de facultades teológicas, miembros de diferentes órdenes religiosas, docentes, etc.⁵⁴ A veces, en este proceso, se palpaban las heridas abiertas y las sospechas de sesgo y particularismos. El objetivo era, por lo tanto, doble: intelectual y de concreción cristiana, vital, de la palabra que presidía la revista: la *communio*⁵⁵.

53 *Novo millennio ineunte*, n° 43.

54 «El consejo de redacción debía estar formado tanto por clérigos como por laicos, tanto por teólogos como por representantes de otras disciplinas, para que la revista pudiera convertirse así en un auténtico foro de diálogo entre fe y cultura» (p. 57). «La revue rassemble pour ce travail laïcs et clercs, hommes et femmes, théologiens et universitaires de toutes disciplines, en collaboration avec les autres rédactions de Communio» Qui nous sommes? [http:// www.communio.fr](http://www.communio.fr)

55 «Le vrai prédicateur de l'Évangile est celui qui, par amour du Christ et de ses frères, est désireux de rendre compte rationnellement de la vérité chrétienne et, en même temps, a le souci de promouvoir l'unité et la compréhension mutuelle, plutôt que d'entretenir des polémiques, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. À cet amour, nous dit saint Jean, «tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 35)». S. Juan Pablo II, *ICR-Communio* (Fr), n° 106, p. 74.

Y discúlpese la exposición a continuación de algunos aspectos prácticos y de la materialidad del proyecto pero también ello forma parte del cumplimiento de los fines y de la bondad de los medios, en definitiva, del espíritu de la empresa acometida y sus aspiraciones. La práctica real es el “*locus*” vital donde se juega la edificación de la comunión eclesial, si ella es el fin, nada se construye sin tenerla presente, es a la vez el medio y el fin último: a veces se olvida que en la Iglesia nada se puede hacer sin la caridad.

En esta nueva etapa –a partir del cuarto número, año 2007- se contó con la ayuda indispensable y el entusiasmo de una nueva editorial que, aconsejada por algunos miembros de los consejos de redacción anteriores la animaron a editar la revista al plantear esta la diversidad y pluralidad de procedencias y sensibilidades⁵⁶. La publicación llevaba un año y medio sin editarse cuando se retomó en el 2006 por haber ido languideciendo durante años, sin un grupo activo detrás que colaborase y trabajase en común – como era la idea fundacional-, y, finalmente, se resentía la calidad de lo ofrecido ante la ausencia de colaboradores, a veces estudiantes. Ante este horizonte, los anteriores editores –sin más interés hasta entonces de que siguiera apareciendo la cabecera a pesar de no responder en absoluto al espíritu de la revista- (que únicamente era sostenida por una única persona externa), dieron cierre a la publicación al igual que seis años atrás estuvo un año sin editarse (en 1998).

La autonomía necesaria (editorial, económica, jurídica, etc)⁵⁷ –lo que estaba en los genes y la filosofía del proyecto también en los inicios de la Federación Internacional, como ya se expuso- fue

56 Règlement interne des Revues Communio, le 5 mai 1989.”2.Aucune édition n’est l’organe d’un ordre, d’une congrégation ou d’un mouvement. Des membres de tels groupements peuvent faire partie du Comité de Rédaction, mais ne devraient pas en former la majorité”.

57 Accord entre les éditions de Communio. Adopté à la réunion internationale tenue a Paris le 28 mai 1978 (3) “Parce que l’esprit de communion occupe une place si capitale dans notre travail, il semble important d’établir concrètement des modalités de collaboration et des infrastructures qui soient suffisamment larges pour être valables dans le contexte particulier de chaque édition, et suffisamment souples pour être localement adaptées à des situations en perpétuelle évolution. Ces directives doivent être respectées par toutes les éditions”.

comprendida y respetada por la nueva casa editorial de cara a la nueva etapa: además resultaba no ser una mera empresa ni funcionaba únicamente como tal de cara al proyecto, sino que era también una obra corporativa apostólica. El nuevo impulso, liderado por la Asociación Procommunio, encontró en los nuevos editores de la revista una disposición esencial: que compartían plenamente el ideal, era su deseo llevar a cabo un servicio eclesial como solicitaba la propia Red Internacional, con altura de miras⁵⁸, mucho más allá de los propios intereses editoriales o comerciales.

Para evitar la dependencia de fines particulares, económicos o empresariales⁵⁹ (y las malas prácticas jurídicas, administrativas y económicas) el reto era hacer viable y sin hipotecas la edición española para sus sostenibilidad a largo plazo. Como punto de partida, punto de encuentro y plataforma de trabajo en común esencial, era decisivo lograr lo que se consiguió sobradamente: su solvencia en términos materiales, lo que se demostró perfectamente posible -con dedicación e interés en ello- aún con la situación muy deteriorada anterior. Se logró aglutinar asimismo una renovada comunidad de lectores también, uno de los fines básicos

58 "Son nom ne saurait être utilisé par des individus ou des éditions individuelles ou en vue de fins particulières" Règlement interne des Revues Communio, le 5 mai 1989 (1). Ello incluye, obviamente, utilizar el título como si de un activo empresarial o 'bien intangible' se tratara: esto es, con fines lucrativos, reducir la edición de la revista a una mera cabecera o a un mero producto mercantil y editorial. En este sentido, la Federación Internacional de Revistas Católicas Internacionales-*Communio* dejó establecido el *fair-play* de que editoriales que hubiesen dejado ya de publicar la revista no debían registrar la propiedad de la cabecera (dado en Roma, 2007).

59 "Fem primeiro lugar, a lógica empresarial que parece querer sobrepor-se à Communio como serviço da Igreja. Lembro-me que H. U. von Balthasar comparava as diversas edições a "uma frágil teia sob o sopro do Espírito".(email de la edición portuguesa, 4-10-2007). "Robar, engañar, falsificar documentos, en una palabra, perversión. Y con ella al descubierto hemos perdido la confianza en realidades y personas a las que habíamos otorgado crédito. De esto hay que hacer examen de conciencia, con aceptación de los hechos, con identificación de culpables, con un proyecto de enmienda de ese pasado (...) Un pensamiento que pone nuestros deseos en lugar de los hechos, acomodándolos a los propios intereses. Trampa mortal porque la realidad nos precede y nos supera (...) la verdad padece pero no perece, afirmaba Santa Teresa, que algo sabía de la condición humana". O. Gonzalez de Cardedal, ABC, 1 de mayo de 2016. ¿Será que se predica sin el ejemplo, que no se es honesto ni coherente a la hora de la verdad y que se autojustifica cuando conviene a los propios intereses? CIC 1868.

y fundamentales que, además, propició al mismo tiempo la viabilidad del trabajo de la revista.

Todo empeño publicístico tiene un ideario y unos propósitos definidos que orientan su desarrollo, y a ellos hay que adecuarse, pero también incluyen contar con la gestión económico-administrativa y jurídica, soporte sin el cual no se puede llevar a cabo ninguna labor profesional y duradera. En este sentido, ocurrió igual que en los inicios de las revistas pioneras⁶⁰, se contó con el trabajo concienzudo y esforzado fundamental para la subsistencia y mantenimiento en el tiempo de cualquier empeño serio y profesionalizado -también de tipo intelectual-, aunque, como decía con sorna D. Julio Caro Baroja como latiguillo: “el intelectual desprecie aquello que desconoce”, como muchas veces le ocurre con los aspectos más prácticos. Esta era una de las dimensiones clave del proyecto, el servicio, y no tanto para servirse para ambiciones personales o servirse para fines de prestigio o corporativos⁶¹.

Se añadía por otro lado el hecho, también advertido por el entonces cardenal Ratzinger, de que había que respetar unos derechos previos: “En España había una pequeña revista con ese título y en Roma una colección de libros. Por este motivo había que elegir otro título, Revista Católica Internacional, añadiéndose ‘Communio’ como subtítulo para, de este modo, no vulnerara los derechos de los demás”⁶². Este hecho era importante para entender que, por ejemplo, en Alemania, la cabecera de la revista salió inicialmente a la calle con la también denominación genérica en

60 Cfr.. nota nº 35. Un voluntario cargó sobre sus espaldas también en España – con ayuda de asesores expertos externos que fueron fundamentales- con el peso de una labor callada y escondida, sin brillo y con difíciles obstáculos.

61 “Debe ser determinante la ligazón del discurso sobre Dios con el discurso sobre el servicio común. Al fin y al cabo, no por casualidad que, los evangelios, vuelve, en diversos contextos, a la palabra de Jesús según la cual los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos, como un espejo que a todos da respeto” J. Ratzinger, *Caminhar juntos...*, p. 131.

62 J. Ratzinger, *Ser cristiano...*o.c, p.56. Así, la edición francesa: “Il y eut certes tout d’abord quelques difficultés, car ce nom était déjà utilisé. (...) C’est pourquoi il fallut choisir un autre titre principal –Revue Catholique Internationale– auquel on pouvait, sans problème juridique, adjoindre le sous-titre Communio. En France, une petite revue portait ce titre, à Rome une collection s’appelait ainsi”. <https://communio.fr/numero/summary/58/>

España de “Revista Católica Internacional” por pertenecer los derechos de la cabecera *Communio* a otra editorial (Herder)⁶³.

Efectivamente, los dominicos de la provincia Bética de España publicaban desde 1968, y hasta 2008 inclusive- una revista cuya cabecera era precisamente *Communio*. La Revista Internacional Católica-*Communio* pudo editarse, pues, en nuestro país gracias a la generosidad con la que los dominicos no ejercieron sus derechos, siendo los titulares, a pesar de las confusiones en la era de internet y con una página web ajena⁶⁴ a la que acudían sus lectores equivocadamente.

Así pues, continuando con el planteamiento y la ilusión de la reedición, la idea de relanzar *Communio* aglutinó así la demanda inicial que consideraba indispensable que el pensamiento español mantuviera viva –revitalizándola– esta revista de dimensión internacional católica (con una sección española propia) y con la tradición y solera que supone haber sido impulsada por grandes maestros de la teología del siglo XX: H. De Lubac, Ratzinger, von Balthasar, etc. En la nueva época de la edición española, de las diversas que había y hay en la red internacional, se recordaba este aspecto y por ello se consignó: «El mejor homenaje que cabe hacer a la memoria de estos grandes pensadores es conservar la inspiración inicial de la revista, que nunca fue una revista sobre su fundadores»⁶⁵. Por ello, tampoco se entiende bien que a veces se confundiese el fin inicial con el que se impulsó la revista, ciertamente sobresaliendo en ello personas concretas, con la exigencia de convertirla en una especie de órgano de difusión del

63 Finalmente, sólo en el caso alemán, afortunadamente se pudo incorporar el término a la cabecera gracias a la colaboradora donación altruista de la casa editorial alemana, que ya no lo usaba. En España no pudo ser así al seguir apareciendo la revista “Communio” dominica y ser de su propiedad registral, permitiendo que se publicase la edición española de la Federación Internacional, como fácilmente puede advertirse, con el término como subtítulo y en lugar diferenciado de la cabecera: “Revista Internacional Católica”, denominación más genérica de tres palabras que no es registrable.

64 La nueva época de la ICR-Communio (España) disponía de un website propio al que llegaban consultas equivocadas. Como puede deducirse en sus contenidos alusivos al 2008, aunque el último número aparecido y final de su publicación llevara el rótulo del segundo semestre del 2007, la revista *Communio* de los dominicos se editó cronológicamente hasta el segundo semestre del 2008.

65 (Cfr <http://www.arbil.org/111comm.htm>)

pensamiento teológico de algún teólogo concreto: en la Iglesia también hay que evitar ciertas posturas que pueden correr el riesgo de presentarse “como un fanatismo teológico”⁶⁶.

En este orden de cosas también se señalaba entonces que todo ello «no está reñido con el hecho de que, en este nuevo periodo de su historia, la revista haya de acomodarse a las circunstancias presentes y reorientarse en su planteamiento cuanto sea necesario para cumplir con mayor eficacia su función»⁶⁷. Entre ellas y otras que podríamos citar, para abarcar un público mayor y eludir la especialización técnica por ello la revista en su edición española se concibió como una revista de pensamiento y cultura en sentido amplio, lo que estuvo también en la idea primigenia de los promotores en su día de la publicación⁶⁸.

Un camino así no está exento de dificultades⁶⁹. Tanto el entonces cardenal Ratzinger como H. U von Balthasar reflexionaron sobre las nuevas realidades eclesiales en su relación con la Revista Internacional Católica-Communio. Esta reflexión queda recogida muy nitidamente en el discurso de 1992 pronunciado, a raíz del 20 aniversario, por Joseph Ratzinger⁷⁰. Si en el pasado pudieron existir dificultades en este sentido no nos corresponde valorarlas ni juzgarlas, lo que sí se puede afirmar es que en esta última etapa a la que nos referimos, como queda sobradamente expuesto, estaba en la intención desde el principio⁷¹. El impulso inicial llevaba este sello de marca desde el inicio.

Retomando el hilo de la exposición cronológica de la última etapa de la publicación, cabe decir que en la reunión internacional en Portugal (2008), se invitó a que cada edición buscara la

66 Ratzinger (p.132).

67 3.Cette tâche quasi constitutive de COMMUNIO exige évidemment un continue aggiornamento; pour que nous y restions fidèles. 1 de mayo de 2008.

68 Dado «que no debía ser una oferta puramente intelectual» (...)“al modo de la primera edición alemana y su inspiración en la tradición de la revista precursora *Hochlanf*. J. Ratzinger, *Ser cristiano...* p. 55.

69 De ser cristiano forma parte la aceptación entera de los creyentes, la humildad (humilitas) del amor, o «soportarse unos a otros» pues, en caso contrario, falta exactamente el Espíritu Santo, que es quien unifica (ibid.).

70 J. Ratzinger, o.c, pp. 64 y 65.

71 Cfr. nota 55.

solución a sus propias dificultades⁷² y el trabajo del nuevo equipo se vio confirmado, apoyado e impulsado por la Federación Internacional: «los números aparecidos manifiestan que el nuevo equipo tiene el máximo dinamismo así como la máxima fidelidad al proyecto de *Communio* y el trabajo llevado a cabo es conforme al espíritu y la ambición del mismo: cuenta con nuestro pleno apoyo en el seno de la Federación Internacional»⁷³.

Ante las situaciones expuestas anteriormente, se articuló, pues, una solución jurídica y editorial consultada con expertos tanto legales como editoriales. La solución quedaba en manos, como era natural, de los obligados criterios técnicos y de justicia, de respeto jurídico, morales y de adecuación a la verdad (todos ellos documentables⁷⁴). Pudieran darse otras consideraciones pero no podían obviar o no contemplar los criterios que acabamos de citar -dando lugar a otros de tipo arbitrario o corporativo-. La caridad se muestra en su *minimum* como solución leal al ejercicio de la misma, aspecto que debía defender siempre hasta la extenuación: “la denominación del Espíritu como amor se transforma

72 Véase documento interno, Lisboa, del 1 de mayo de 2008.

73 Con anterioridad, en la reunión mantenida el 18 y 19 de mayo, en Québec, se respaldaba a dicha Asociación, impulsora de la nueva etapa para que se responsabilizara de la publicación y que “pueda pasar de la manera más ventajosa posible (...) a la Asociación Procommunio y/u otra editorial” (cfr. Carta a los lectores, nº 4, 5 y 6 de la nueva época). Además, posteriormente, a consulta de la edición española, la Federación Internacional de revistas clarificó en una carta dada en Roma el 8 de diciembre de 2007 cuál es la filosofía de *Communio* en lo que se refiere a la relación que se debe dar, respetando su espíritu, entre aquellos que la publican y los que detentarían la propiedad legal de la cabecera y no la editan. En coherencia y lealtad a este pronunciamiento surgió la obligación moral de tener que cambiar la cabecera de la revista, que no su identidad ni adscripción a la red internacional de revistas *COMMUNIO*. En Lisboa, 2008, se propusieron por parte española creativamente algunas posibilidades para solventar ciertas dificultades existentes, dado que existían antecedentes en diferentes ediciones (tanto geográficos -la edición ucraniana: *Koinonia*, por ejemplo-, como históricos -lo ocurrido en los inicios con la revista alemana: *Revista Internacional Católica*-), así como instrumentos de tipo canónico. Posteriormente se trató el asunto dentro del marco de las opiniones y valoraciones subjetivas.

74 Una solución compleja: se debían sortear dos imprevistos: uno, que se pudiera plantear dentro de la legislación vigente para poder proteger el uso editorial y, segundo, la necesidad suscitada de que figurara una nueva dirección -al solicitarse el relevo- (una solución adecuada dentro del estrecho margen de acción de integrantes de la directiva de la Asociación que promovía las pautas directrices, publicación y promoción de la revista, incluida consulta previa -con resultados negativos- a posibles personas con el perfil adecuado).

en clave de existencia cristiana y, al mismo tiempo, en amor, interpretado concretamente: como paciencia eclesial”⁷⁵.

Siempre hay que recordar el hecho de que: “en la Iglesia católica no se pueden aplicar simplemente criterios legales. Tenemos una responsabilidad moral especial”⁷⁶, porque además de la ley justa, el mínimo, se añaden las exigencias éticas en la firme convicción de que como ha reiterado hasta la saciedad J. Ratzinger-Benedicto XVI: “la caridad no está contra el Derecho”⁷⁷. No se puede aspirar a la comunión por otro camino que la misma comunión, basada siempre en la verdad, la justicia y la caridad verdadera.

Como prosigue S. Juan Pablo II, en la *Novo Millenio Ineunte*: “En fin, espiritualidad de la comunión es saber «dar espacio» al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. Ga 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias”. El Papa polaco incidía en lo que está en juego es una comunión eclesial sostenida en la caridad, la verdad y la justicia y no construida sobre los disvalores totalmente opuestos, por los que la fragilidad humana opta equivocadamente construyendo así una máscara ridícula de la verdadera comunión cristiana⁷⁸. En palabras de H. U. Von Baltahsar, lamentablemente, la misión eclesial se ve dañada por la debilidad humana: el verdadero abismo impresionante entre el principio real y la lastimosa incapacidad de vivir en consonancia correspondiendo al don⁷⁹.

75 Ibid. p. 50.

76 <https://jesuitas.lat/noticias/16-nivel-3/5848-hans-zollner-el-verdadero-problema-del-abuso-sexual-no-es-la-orientacion-sexual-sino-el-abuso-de-poder>.

77 J.Ratzinger, *Caminhar juntos...*p. 50.

78 “(Los donatistas) quebraron el amor (...) pusieron su idea de perfección por encima de la unidad. Conservaron todo aquello que constituía la Iglesia Católica, solo que renunciaron al amor y la unidad. Y es precisamente por esto que todo el resto es vacío”. Ibid, p. 51.

79 “De nuevo, exactamente, una discusión de los discípulos sobre quién era el mayor, una discusión que, por lo visto, no se quiere callar en ninguna generación (...) nos detenemos en nuestro tema preferido, la cuestión de nuestras prerrogativas. Y si Él apareciese en medio de nosotros y nos preguntase de qué hablábamos, cómo tendríamos que callar de vergüenza y guardar silencio: Mc 9, 33-37” Ibid. p.130.

La elección de una nueva cabecera, *Unum Sint*, fue la opción escogida y fue inspirada como un reclamo por los textos fundacionales de la publicación -que sugerían algunas pistas⁸⁰. Así lo

80 “¿POR QUÉ UNUM SINT? En el editorial de H.U. von Balthasar: “Communio: un programa” se apela continuamente a la comunio “que es instaurada y regalada por Dios a través de Cristo”. El gran teólogo suizo subraya la idea de que ésta es un don que no puede pretenderse puesto que: “todo “querer-ser-uno” apela siempre a un “ya-ser-uno” previamente; pero no por nosotros mismos, en virtud de esfuerzos (...) La unidad regalada es para nosotros “indisponible”: procede de Dios”. Y continúa argumentando que precisamente por ser creados a “imagen y semejanza de Dios” poseemos el deseo y la mirada hacia un horizonte de comunión más perfecta entre todos los hombres. “El principio que da base a nuestro pensamiento incluso en el último hombre y a nuestro diálogo con el que tenemos al alcance es la comunio instaurada por Dios, no solamente prometida a lo lejos, ni meramente ofrecida, sino realmente regalada ya a la humanidad como totalidad”. Y el reto es no caer en la tentación de refugiarse en “la huida a una unidad abstracta (...) ya que yo tengo que solidarizarme con la cerrazón del otro y de este modo demostrarle que se da la solidaridad y hay comunidad hasta en lo más solitario”.

En el discurso del entonces cardenal Ratzinger, con ocasión del XX aniversario de las revistas, pronunció unas frases, que fijó como grandes tareas, que hemos situado en el frontispicio de nuestra edición española (...) Pero, de nuevo, nos encontramos con otra clave en su discurso: “la unión de la humanidad constituye el destino esencial de la Iglesia” que por otra parte no recoge sino el espíritu de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*: “Y porque la Iglesia es en Cristo (...) signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone (...) el que todos los hombres consigan también la unidad completa” (LG, 1).

(...) Urge que publicaciones como la nuestra deben comprometerse con urgencia en fomentar este espíritu que Jesús pidió para nosotros en su oración al Padre: “que sean uno”, expresión evangélica del concepto teológico *Communio*, tan presente tras el Concilio Vaticano II en la vida de la Iglesia.

En el Congreso del Apostolado Seglar del año 2004, otro conocido arzobispo español afirmaba: “La Iglesia española está profundamente dividida en grupos y tendencias que comprometen la unidad y dificultan grandemente la actuación de los cristianos en el mundo” (12-11-2004) Es frecuente comprobar como esta aseveración no es sino un diagnóstico certero de la renovada presencia entre los cristianos de las diferencias y sospechas mutuas que ya Pablo denunciaba: no somos ni de Cefas, ni de Pablo, ni de Apolo sino de Nuestro Señor Jesucristo -en cuyo nombre hemos sido bautizados-. Esta contradicción “es como un dardo agudo que atraviesa de lado a lado mortalmente los evangelios; no queda resuelto en los diálogos ni discursos, sino en el impresionante hecho sin palabras de la crucifixión de Jesús por su pueblo y no solamente por él, sino por todos: “para reunir en unidad a todos los hijos de Dios esparcidos por el mundo” (Jn. 11, 52) (H.U. von Balthasar: “Communio: un programa”) y por ello, continúa Balthasar, la propuesta fundacional de nuestra revista de buscar la comunión con las Iglesias Orientales, Evangélicas y Anglicanas, no cristianos e incluso oponentes y “dis-tantes” -apóstatas, etimológicamente- (ibid.)

Por ello, animados por la esperanza que proviene de la fe, los creyentes no podemos distraernos en inútiles y totalmente prescindibles concepciones esclerotizantes y partidistas, sino buscar en lo esencial la unidad y la caridad en la diversidad (S. Agustín) sobretodo ante un mundo sediento de Dios al que hay que reponder y ante el cual debemos responder con premura para exclamar con S.Pablo: “¡Ay de mí si no evangelizare!”.

UNUM SINT (ut unum sint: «SEAN UNO», Jn 17,21) es el ruego de Jesús al Padre por la unidad de los creyentes, como ambos son uno, en el seno de la Iglesia universal

hacían los textos, tanto de S. Juan Pablo II: “realizando esta comunión de amor, la Iglesia se manifiesta como «sacramento», o sea, «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano»⁸¹”, como incluso en los de de la propia Federación Internacional⁸².

Como cita el papa Francisco respecto a la liturgia, existía el riesgo de que estas palabras de Jesucristo: “se vieran desfiguradas por una comprensión superficial y reductiva de su valor o, peor aún, por su instrumentalización al servicio de alguna visión ideológica, sea cual sea. La oración sacerdotal de Jesús en la última cena ‘para que todos sean uno’ (Jn 17,21), juzga todas nuestras divisiones en torno al Pan partido, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad”⁸³.

Las palabras de Cristo también se pueden tomar en vano y hasta utilizar para fines ideológicos -en el sentido definido- pero esto sólo ocurre cuando también se han vaciado de contenido conceptos anteriores, como la *communio*, prefiriendo su mero enunciado, como si de un *flatus vocis* se tratara, a su contenido profundo y su verdadero contenido. El discurso sacerdotal de Jesús, antes de su Pasión y Muerte, sólo puede convertirse en sospechoso para quien olvida su profundo mensaje y significado. Aunque

(*catholica*, etimológicamente) «para que el mundo crea». Esta expresión recoge el deseo de la unidad entre los católicos, los cristianos y de todo el género humano.

(...) Por ello, hemos procedido a plasmar el espíritu de nuestra revista en un nuevo nombre que recoja al menos tan bien como el anterior la filosofía y objetivos de nuestra publicación: UNUM SINT. Por supuesto, sin dejar por ello de seguir siendo la edición española autorizada de la Federación Católica Internacional de Revistas *Communio* (...). ICR-*Communio* (España), nueva época, nº 11.

81 *Novo Milenio Ineunte*, nº 26.

82 “Si la tâche spécifique de COMMUNIO se définit ainsi, on peut bien dire, que notre revue contribue à réaliser ce que le Concile avait proposé comme essence même de la Église : Celle-ci, pour sa part, est dans le Christ comme un sacrement ou, si lon veut, un signe et un moyen d’opérer l’intime avec Dieu et l’unité du genre humain... Ce devoir, les conditions actuelles limposent à l’Église avec une urgence accrue fiée par de multiples liens, sociaux, techniques, culturels, puisse atteinde : il importe en effet que la communauté humaine, toujours plus étroitement uni également sa pleine Unité dans le Christ (L G 1)”. 1 de mayo de 2008.

83 S. Agustín, *Tratado sobre el Evangelio de S. Juan XXVI*, 13. Citado en *Desiderio Desiveravi*, 16, del Papa Francisco. Según la RAE, “ideología”: De idea y -logía, sobre el modelo del fr. idéologie. 1. f. Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.

siempre habrá un Barrabás que se intercambie por Cristo mismo, la oración de Jesús al Padre sigue marcando un horizonte de fraternidad⁸⁴.

Finalmente, sin ninguna dificultad objetada por la comunidad de lectores y suscriptores, tras varios números editados con toda normalidad, una nueva asociación se hizo cargo de la publicación y cesó en su edición por causas ajenas a la Asociación Procomunio⁸⁵, a la que se reconoció la labor realizada: “Les rédactions sont conscientes des efforts engagés pour parvenir à une solution équilibrée et maintenir une revue du qualité (...) nous réitérons nos remerciements les plus chaleureux pour tout ce que vous avez pu faire pour la tâche qui nous unit –et beaucoup a été fait, et trop bien!”⁸⁶.

IV. COMUNIÓN, SANTIDAD Y VIDA INTELECTUAL

Quizá el gran error es la consideración de una palabra, de un concepto tan importante como la *communio*, más como idea de la que hablar y sobre la que discutir, que un dinamismo profundamente enraizado en la fe y vida cristiana que poner en práctica en cualquier iniciativa (más si lleva su título) y que implica a toda la persona⁸⁷: no sólo al intelecto o a la racionalidad abstracta. De

84 Dans l'article publié en tête de chaque nouvelle édition qui s'agrège à «Communio», article qui constitue le projet que se fixe la revue, le Père von Balthasar avait formulé une charte dont les revues du groupe doivent s'inspirer pour promouvoir la communion ecclésiale. Pour faire œuvre constructive, il rappelle que l'exigence absolue est celle de l'amour, amour pour le Christ et pour son Église, amour de l'autre avec lequel il faut se solidariser et entrer en dialogue (...) dans cet esprit de la communion dans la charité sur laquelle s'édifie l'Église, une et diversifiée, en un mot catholique.

85 La actitud exigente en la caridad y verdaderamente cristiana es la que plantea S. Pablo (1 Cor 6, 6) en lo que al propio interés y personal demanda de justicia se refiere, actitud que se había mantenido contra viento y marea –a pesar de las fuertes contradicciones- pero no puede ser así respecto a lo que afecta a los lectores en sus legítimos derechos y su salvaguarda: más siendo la parte más esencial de una revista..

86 Dado en Coira, 2009.

87 En lo referente a una espiritualidad de comunión, prosigue la *Novo Milenio Ineunte*, 43: “Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo. ¿Qué significa todo esto en concreto? También aquí la reflexión podría hacerse enseguida operativa, pero sería equivocado dejarse llevar por este primer impulso. Antes de programar iniciativas

alguna manera, en este sentido, ocurre lo que ya Rahner anunciara respecto al pensamiento del santo John Henry Newman: que podría liberar a la teología occidental de su racionalismo. De igual modo, el asentimiento real (personal, esto es, afectivo, racional, existencial, etc.) a lo que representa la *communio* como clave ecle-siológica va muchísimo más allá que el asentimiento nocional (me-ramente abstracto, universal, impersonal) o la mera noción o idea de la misma.

En este sentido, H. Urs Von Balthasar, en su célebre “Communio: un programa”, reflexionaba muy honda y certeramente sobre la realidad comunal, desde la concreción de la vida espiritual y en términos muy realistas y apegados a la condición humana y cristiana: nada más lejos en él, en esta ocasión, que circunscribirse a lo nocional, abstracto o intelectualizado. Así, expone en tér-minos muy vívidos que: quien es consciente de la capitalidad de la *communio* se siente urgido y exigido hasta el último aliento. Para ello no es necesario ser un pensador brillante, insiste, no hace falta ser un hombre que todo lo comprende⁸⁸. Es suficiente con vi-uir radicalmente la dimensión comunal antes que contentarse con pensarla o decirla brillantemente.

Eso sí, debe ser un hombre que ante una situación que no es capaz de entender, en todo o parcialmente, se mantiene firme y aguanta. Esto es un hombre que esté dispuesto a renunciar a sí mismo, a entregarse sacrificadamente por un valor superior, aun-que la situación carezca de lógica humana tener una mirada so-brenatural⁸⁹. ¿Es esta la disposición real y existencial de muchos pensadores cristianos? ¿Se tiene presente esta actitud en las em-presas eclesiales? Vivir, en definitiva, el amor cristiano hasta sus

concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades”.

88 Cf. H.U. von Balthasar: “Communio: a programm”, a.c. p.167.

89 “The Christian, however, must open his heart and allow himself to be most intimately affected, challenged, hurt. God in Christ went to the place of the loneliest sinner in order to communicate with him in dereliction by God. Christian community is established in the Eucharist, which presupposes the descent into hell (mine and yours). No flight into an abstract unity is permitted there” Ibid.

últimas dimensiones, solidarizarse con la cerrazón del otro y de este modo demostrarle que se da la solidaridad y hay comunidad hasta en lo más solitario⁹⁰.

Hay que tener muy en cuenta la realidad auténtica de la comunión, sus exigencias y su dramaticidad expresada en la propia vivencia de Nuestro Señor, de lo contrario todo diálogo está destinado a no dar frutos⁹¹. No se trata de un moralismo, porque hubo Alguien que nos precedió en este camino y que nos sustenta con su gracia⁹². No existe una doble verdad, en cristiano siempre hay una única verdad, la que se ha manifestado y demostrado como tal en Nuestro Señor Jesús, no en la fuerza y el poder que se imponen, sino en la impotencia de la solidaridad con el último: punto crucial y definitivo. Siempre hemos de referirnos a esta verdad mayor y orientarnos hacia ella. Dejarse cuestionar por esta verdad más grande -lo que humanamente no es nada frecuente- es lo católico y es la altísima exigencia en la que caminamos hacia la *communio* real.

Los grandes pensadores cristianos de la Historia, a pesar de sus grandes talentos intelectuales y sus grandes sistemas de pensamiento: ¿qué conscientes fueron de “lo mayor aún” de la *communio*!, afirma Balthasar⁹³. ¿Es realmente ésta la referencia de los que piensan, escriben y hablan o hasta se reúnen en nombre de ello? ¿Nos subimos a hombros de gigantes únicamente en el saber especulativo o también en su visión profunda del valor subsidiario del propio pensamiento respecto de lo realmente importante: la *communio* en todas sus dimensiones?

90 “Communion is established on Good Friday, after the cry of dereliction, and before the tomb is burst open; in the wordless silence, beyond speech, of being together in the alone. “Alone with the Alone,” Plotinus said; strangely penetrating words in view of the ultimates in which Christianity is grounded”, *Ibid*, p.168.

91 “This does not have to be explicitly evoked in every conversation, which would be most indiscreet. But since it is the reality of the communion, it must always be presupposed as a reality” *Ibid*.

92 “But the Christian for whom communion is the watchword, accompanies his Lord, who does not abandon” *Ibid*, p.165.

93 “We have already said that this truth we believe in strips us bare. Like lambs among wolves. It is not a matter of bravado, but of Christian courage, to expose oneself to risk” *Ibid*, p. 69.

Lección magistral la reflexión de Von Balthasar de cómo vivir, cristocéntricamente y con la ayuda de la gracia, la auténtica comunión; no meramente hablando o escribiendo sobre ella, sino viviéndola como una verdadera *kenosis*, como la vivió Jesucristo, sin convertirla en un eslogan, una marca o una etiqueta que manosear, disertando acerca de ella, sin ni siquiera rozarla⁹⁴. ¿Se vive así habitualmente en el discurso intelectual cristiano? ¿Optamos por una vivencia franca de ello o lo convertimos en una mera idea? La comunión no es pues objeto de un asentimiento nocional, abstracto, que no arrastra a la persona tras de sí. El sentido último de lo real nos abre a la relación amorosa, a un infinito pleno de inteligibilidad, de hecho, esta infinitud es precisamente la de Dios mismo, quien es el culmen pleno del *logos* del amor⁹⁵. Este es el principio propuesto en el creacionismo cristiano y quien lo acepta y asume parece comprometido con la tarea de mostrar este núcleo central, esta entraña decisiva, en todo lo que implica -en forma y contenido- de cara al trabajo intelectual y académico hoy.

V. RIESGOS Y TENTACIONES: ASPIRAR A PENSAR DE RODILLAS

Von Balthasar escribió una bella oración, de signo trinitario, con motivo de la Revista Internacional Católica *Communio* que incluía esta frase: “Ne tolère pas que la vanité humaine fausse notre témoignage” (*Prière pour Communio*, von Balthasar, Ascension de 1983). Conocía bien la tentación de aquello que los Padres denominaban “*filoutía*”, en la que se puede caer muy fácilmente en la vida intelectual. Este peligro espiritual, además, puede tener su sustrato en otro vicio en el plano humano muy bien descrito por el pensamiento clásico: la “*hybris*”: “*Hybris*”, todo lo que pasa de la medida y que conduce al orgullo, del orgullo a la insolencia y de

94 La teología misma nos enseña que donde se juega la autenticidad y hasta la posible santidad de nuestra existencia no es en el plano teórico del pensamiento, sino en el ámbito cotidiano de nuestra acción. Es en el trato con el prójimo donde subsiste o naufraga la verdad de nuestro ser.

95 Para lo sucesivo, Schindler, o.c., cap. 6. *On Meaning and the Death of God in the Academy*, pp.198ss.

ésta al ultraje, a las violencias y brutalidades mayores, se contiene en las diversas acepciones que dan del vocablo (los grandes léxicos griegos), el cual produce hasta una personificación mitológica (...) pero el exceso sigue pesando sobre las sociedades y varias formas de “*hibrys*” que se dan dentro de las cristianas (...) esta es la tragedia cristiana”⁹⁶.

La gracia no elimina la naturaleza y ciertas actitudes se dan también en los específicos ámbitos intelectuales, editoriales y teológicos católicos, no se le esconde a nadie: “un aspecto que siempre resulta repugnante en las discusiones y acusaciones teológicas es el de las posibles consecuencias temporales de ellas (...) Pero los hechos cantan y el *odium theologicum* aparece como una triste y peligrosa manifestación más de la debilidad de los hombres”⁹⁷. En todos los ámbitos son muy destructivas, pero son más lamentables si cabe en la vida eclesial.

Las actitudes y personalidades narcisistas en todos los ámbitos son muy nocivas y más en la vida de la Iglesia, muy contrarias a la comunión eclesial, siendo un peligro muy real en ámbitos intelectuales, editoriales y académicos⁹⁸. En este sentido siendo trasladable a la actualidad y a nuestro contexto, no le faltaba razón a S. Francisco Javier: “muchas veces me mueven pensamientos de ir (...) principalmente a la universidad de París, diciendo en la Sorbona a los que tienen más letras que voluntad para disponerse a fructificar con ellas: ¡cuántas almas dejan de ir a la gloria y van al infierno por negligencia de ellos! (...) si hubiese operarios para que fuesen solícitos de buscar y favorecer las personas que no buscan sus propios intereses sino los de Jesucristo” (15 de enero de 1544).

96 Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa* (s. XVI y XVII), 1985, pp. 468-9.

97 Ibid, p. 604. Añade Julio Caro Baroja, lo cual no resulta precisamente ejemplar: “Todavía hay mucho que hacer analizando la historia interna de las órdenes, las rivalidades y otros factores que hacen que la “espiritualidad” no se desarrolle libre de violencias y brutalidades, como no se libra cualquier otra actividad humana profesional” p. 490.

98 Diario La Repubblica, 24-9-13: “¿Sabe lo que pienso sobre esto? Los cabezas de la Iglesia han sido a menudo narcisistas, adulados por cortesanos...” Papa Francisco. Cfr para una visión general: “Más allá del narcisismo espiritual”, Maribel Rodríguez, 2021.

A ello se añade otro riesgo, la “banalidad del mal” (H. Arendt). En este caso, también consiste en no asumir las propias responsabilidades pero con una variación: la falta de empatía (el intelectual desprecia lo que desconoce) ante todo esfuerzo y complejidad práctica que no implique su modo de pensamiento abstracto y hasta su propia disciplina de conocimiento, lo que le saca fuera de una parte muy importante de la realidad (instalado en su torre de marfil, a menudo protegido consciente o inconscientemente de su incapacidad o inoperancia ante la misma, escondiéndose en lo teórico de la realidad).

Julio Caro Baroja recoge este ejemplo interesante moralmente hablando respecto a las consultas sobre asuntos de conciencia moral, y cita a un conocido jesuita, el P. Luis, que biografió a Gonzalo de la Palma, un importante hombre de negocios del XVI español: “Decía que era cosa muy fácil de engañar un letrado; porque como a ellos no les va nada, no curan de averiguar el hecho, sino que contentan con responder según la información, la cual da ordinariamente cada uno según su afición; y así, en negocios que le parecían difíciles, hacía poco caso que le dijese “esto dijo tal o tal letrado”, hasta saber si estaba bien informado”⁹⁹.

Sin embargo, confundiendo la realidad con su modo empobrecido de abordarla, entreverado con la *hybris* y la *filoautía* se pretende, en ocasiones, imponer su criterio, aprobando que el fin justifica los medios al minimizar la importancia de estos y absolutizar los presuntos fines (reducidos a su estrecho campo de comprensión de la realidad). La *communio* eclesial sólo puede ser medio y fin al mismo tiempo, las finalidades de todo tipo que no se construyan desde ella, no tienen espacio en la vida de la Iglesia.

En el fondo puede existir lo que en moral se denomina ignorancia culpable, porque es vencible, lo que hay que hacer es salir de la propia autorreferencialidad y tratar de averiguar la objetividad, acercarse a la realidad desde todas sus perspectivas, no sujetándose al propio interés e intereses, saliendo al encuentro del otro empáticamente y no permaneciendo en el propio egotismo.

99 OO.CC., I, BAE CXLIV, *Palma*, p. 14b

Esto es un pilar fundamental sobre el que erigir la comunión y sin el que nada puede construirse: no juzgar por apariencias, haceos un juicio justo (Jn 7, 24). De ahí los riesgos ciertos de la vida intelectual para edificar la verdadera comunión, el evitar caer en lo sugerido anteriormente.

Al igual que el pecado capital de la soberbia impide construir la vida espiritual, según los grandes maestros de la tradición cristiana, salir al encuentro del otro empáticamente, no cerrado en mi propio mundo e ideas abstractas, sino asumiendo también la realidad en la que vive el otro permite construir la comunión (subjetivismo frente a realismo, verdad *-adequatio rei et intellectus* frente a sesgo y parcialidad).

Hoy es más que nunca necesario colaborar en la purificación en la Iglesia de los abusos de conciencia y de poder, aparte de los que están ahora más en la agenda, los abusos sexuales. Los pensadores cristianos no pueden eludir el problema simplificándolo; hay unas raíces, un trasfondo que hay que diagnosticar y sobre el que reflexionar: de lo contrario se caería en una alienación frente a la realidad. Se ha llegado a afirmar que se trata de un problema estructural. ¿Qué mentalidad nociva hay detrás, qué palancas impulsan este mecanismo? El intelectual o pensador no puede obviar estas preguntas, y no sólo en abstracto y respecto a lo ajeno, sino también y sobre todo, en la propia praxis.

Estas claves que estamos manejando afectan de pleno a lo referente al trabajo intelectual y la santidad¹⁰⁰. Jesús, la Palabra Encarnada, desde el Padre, como el Logos de su amor, literalmente es la relación de amor que se expresa exactamente en oración y obediencia; en una palabra, servicio, al Padre.

La creación está ordenada desde y hacia el amor revelado por Dios en Cristo y esto significa hacia la oración, la obediencia y el servicio al Padre, el cual encarna Jesús. Todo lo existente es comprendido más verdaderamente en esta relación, participando en esta liturgia cósmica. Oración, obediencia y servicio son más

100 Schindler. D. O.c. cap. 7. *Sanctity and the Intellectual Life*, pp. 203-220.

verdaderos ejercidos por los cristianos, pero también por todos los hombres y todos los seres creados (analógicamente también hay un sentido ontológico y cosmológico de estas actividades: entendiendo el ser como un don creado y renovado por el amor trinitario en Cristo).

Dar gloria a Dios es una tarea comprehensiva del cristiano que ocupa no sólo todo su tiempo sino todas sus facultades, mente y voluntad. Pertenece al *Logos*, a la inherente lógica de las cosas. Tiene que ver con la llamada a la santidad del Concilio (*Lumen Gentium n° 40*), en la nueva evangelización de Juan Pablo II y en la teología de la misión de Balthasar. La cuestión es si todo ello puede ser implementado católicamente en lo académico, acogiendo la santidad propuesta en la cristología y la liturgia expuestas -en perspectiva de sus intrínsecas implicaciones para la mente y la actividad académica-. Cristo ha asumido nuestra naturaleza, por ende la naturaleza misma, y ella encuentra su integridad y libertad en la obediencia: en relación de servicio al Padre, en el amor. El pecado oscurece la orientación natural hacia Dios, hacia la obediencia (y nos dirige en dirección opuesta, debilitando así la dinámica de obediencia y servicio).

El amor es el sentido del ser, tiene una forma, cristológica, dada en la Persona de Cristo, pero ello tiene una dimensión trinitaria y mariológico-eclesiológica. De modo que la forma (*gestalt*) del amor se expresa en el Credo y las enseñanzas principales de la Iglesia. Cristo, María y la Iglesia son figuras de todo lo creado. Su sentido profundo se encuentra en los vestigios, analógicamente, de sus acciones constitutivas: misión, servicio, obediencia y glorificación.

Sin embargo, para mostrar la ligazón con la concreción de la vida intelectual: ¿Cómo se puede concretar desde este principio la comprensión del cosmos, filosófico-razionalmente? En este sentido, la belleza y la persona se sitúan como los primeros analogados. El amor, a través del milagro del otro, el don de un "tú", que inicialmente es transmitido en la acogida de la sonrisa de la madre.

La propuesta que exponemos es que la santidad involucra no sólo los métodos básicos sino lo fundamental de nuestra vida intelectual. Si esta es la perfección de la caridad, para la vida intelectual, Balthasar y Speyr subrayan más profundamente, quizá, que la caridad tiene o es una *forma*: la *forma* del amor revelado por Dios en Jesús y María. Esta *forma* de amor indica analógicamente no solamente el modo más básico del dinamismo o método: sino también la más básica verdad de cada ser cósmico.

El hacerse cargo de la llamada a la santidad abarca e incluye también la inteligencia. Los cristianos deben permitir a Cristo asumir no sólo su voluntad sino también su intelecto y sus pensamientos. Esta no significa la falta de la natural autonomía o integridad propias sino, precisamente, que suponen las más intrínsecamente adecuadas. Nuestra llamada a la santidad no se responde sino llevando la gloria de Dios hasta todas las fibras del ser creado, mostrando la apropiada y análoga forma del amor.

La santidad integra el orden de la inteligencia, no están separadas. De hecho, la primera libera a la segunda: sólo desde el amor podemos comprender lo que es el ser, que es amor. Dios está implicado en cada acto de conocimiento (en el acto de conocer y en el objeto conocido), ningún acto de la inteligencia permanece neutral respecto de Dios.

En el nombre de la llamada a la santidad deberíamos comprometernos a repensar como aprovechar debidamente los métodos modernos de abstracción, este replanteamiento puede abarcar a los distintos métodos y contenidos de las disciplinas modernas postilustradas. Balthasar y Speyr se orientan aquí hacia el método intelectual monástico y se preguntan si, y en qué sentido, el amor al estudio y el deseo de Dios se han de implicar mutuamente. No se trata de rechazar los métodos escolástico y moderno, sino que el teólogo suizo propone un nuevo sentido integrador: en la nueva evangelización -se pregunta-, si no necesitamos recuperar el espíritu y la forma del estudio monástico y patristico en un sentido significativo. Esto es, guiado por una analogía del ser que se tome en todos los aspectos desde el amor de Cristo Jesús y se integre en el mundo académico.

En el seno de la teología se trataría de cambiar el trabajo en la mesa, en el escritorio, por hacerlo de rodillas: ha sucedido al contrario y el resultado ha sido la pérdida de la forma propia. La separación entre teología y vida espiritual ha cambiado la naturaleza de ambas. En el mundo académico sucede igual, si el significado del ser está en el amor (y sus formas análogas: oración, servicio, etc) el descubrimiento de este sentido requiere la oración y la obediencia: el estudio de rodillas, que dará así sus frutos aún en la debilidad e imperfección humana.

Aún siendo conscientes de la fragilidad, los límites humanos y el pecado, sólo desde aquí podremos, finalmente, descubrir la forma propia o la lógica adecuada de lo académico. Perderemos este norte si lo consideramos como meramente algo piadoso. Por el contrario, es el modo de liberar la mente en orden a cumplir sus potencialidades más profundas y expansivas. En una palabra: santificar la inteligencia, llevando la oración a la inteligencia y viceversa, ayudando a todo lo creado a dar la gloria debida a Dios. Lógicamente, ello redundaría en una mayor profundización en la real *communio* eclesial también en el campo del pensamiento.

Gabriel Alonso-Carro y García-Crespo

26 de noviembre del 2022

Vispera del I Domingo de Adviento

AVANZANDO JUNTOS EN EL CAMINO
APRENDER A SER LA IGLESIA LOCAL, REGIONAL, UNIVERSAL

Declaración de acuerdo de la Tercera Comisión Mixta
Internacional Anglicano-Católica (ARCIC III)

Erfurt 2017*

* *Walking Together on the Way. Learning to Be Church Local, Regional Universal.* Traducción del texto original inglés de la doctora Rosa María Herrera. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

CONTENIDOS

Abreviaturas

Uso de términos

Prefacio

Status del Documento

- I. Introducción
- II. La Iglesia local y universal en los periodos apostólico y postapostólico
- III. Comunión eclesial en Cristo: La necesidad de instrumentos efectivos de comunión
- IV. Instrumentos de comunión a nivel local de la vida anglicana y católica
- V. Instrumentos de comunión a nivel regional de la vida anglicana y católica
- VI. Instrumentos de comunión a nivel mundial/universal de la vida anglicana y católica

Conclusión: Creciendo juntos hacia la plenitud de Cristo

Bibliografía

Miembros de la Comisión

ABREVIATURAS

- AA Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem*. Decreto sobre el apostolado del laicado (1965)
- ACC Anglican Consultative Council
- AL Papa Francisco, *Amoris Lætitia*. Exhortación apostólica Post-Sinodal sobre el amor en la familia (2016)
- ARCIC Comisión Mixta Internacional Anglicano-Católica
- AS Papa Juan Pablo II, *Apostolos Suos*. Motu proprio sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias Episcopales (1998)
- Auth I ARCIC I, *Autoridad en la Iglesia I* (Venecia, 1976)
- Auth I Elucidation ARCIC I, *Autoridad en la Iglesia I*. Aclaración (Windsor, 1981)
- Auth II ARCIC I, *Autoridad en la Iglesia II* (Windsor, 1981)
- CaC ARCIC II, *Iglesia como Comunión* (1991)
- CCEO Papa Juan Pablo II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. (1990)
- CD Concilio Vaticano II, *Christus Dominus*. Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia (1965)
- CFL Papa Juan Pablo II, *Christifideles Laici*. Exhortación Apostólica sobre la vocación y la misión del fiel laico en la Iglesia y el mundo (1988)
- CIC Papa Juan Pablo II, *Codex Iuris Canonici*. (1983)
- CN Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio Notio*. Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión (1992)
- ED ARCIC I, *Doctrina eucarística* (1971)

- EE* Papa Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*. Encíclica sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia (2003)
- EG* Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Exhortación Apostólica sobre la proclamación del evangelio en el mundo de hoy (2013)
- EV* Papa Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*. Encíclica sobre el valor e inviolabilidad de la vida humana (1995)
- Gift* ARCIC II, *El don de la Autoridad (Autoridad en la Iglesia III)* (1999)
- GTUM* IARCCUM, *Growing Together in Unity and Mission: Building on 40 Years of Anglican - Roman Catholic Dialogue* (2007)
- IARCCUM International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission
- IASCUFO *Report* The Inter-Anglican Standing Commission on Unity, Faith and Order, *Report to ACC-15* (2012)
- LC* Lambeth Conference (followed by date)
- LG* Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*. Constitución Dogmática sobre la Iglesia (1964)
- LiC* ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1994)
- Mary* ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ* (2005)
- MIDI* Papa Francisco, *Mitis Iudex Dominus Iesus. Carta apostólica* 'Motu proprio' por la que los cánones del Código de Derecho Canónico relativos a casos que afectan a la nulidad del matrimonio han sido reformados (2015)
- MO* ARCIC I, *Ministry and Ordination* (1973)
- OA* Papa Pablo VI, *Octogesima Adveniens*. Carta Apostólica con ocasión del 80 aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum* (1971)

- OS* Papa Juan Pablo II, *Ordinatio Sacerdotalis*. Carta Apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a varones (1994)
- PCL* *Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion* (2008)
- PO* Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*. Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal (1965)
- S&C* ARCIC II, *Salvation and the Church* (1987)
- SC* Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*. Constitución sobre la Sagrada Liturgia (1963)
- SFLC* International Theological Commission, *Sensus Fidei* en la vida de la Iglesia (2014)
- TCTCV* World Council of Churches, *The Church: Towards a Common Vision*. Faith and Order Paper No. 214 (Geneva: WCC Publications, 2013)
- TSI* The Inter-Anglican Standing Commission on Unity, Faith and Order, *Towards a Symphony of Instruments: A Historical and Theological Consideration of the Instruments of Communion of the Anglican Communion* (2015)
- TT* International Theological Commission, *Theology Today: Perspectives, Principles, and Criteria* (2011)
- UR* Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*. Decreto sobre el ecumenismo (1964)
- UUS* Papa Juan Pablo II, *Ut Unum Sint*. Encíclica sobre el compromiso con el ecumenismo (1995)
- VR* *The Virginia Report of the Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission* (1997)
- WCC* World Council of Churches
- WR* The Lambeth Commission on Communion, *The Windsor Report* (2004)

WT IARCCUM, *Walking Together: Common Service to the World and Witness to the Gospel* (2016).

Uso de Términos

En sus respectivos documentos, los anglicanos y los católicos a veces usan los mismos términos de diferentes maneras. Para mayor precisión y facilidad de comprensión, la Comisión explica aquí el uso de los siguientes términos:

Obispo de Roma

En esta, como en anteriores Declaraciones de Acuerdo de AR-CIC, el Papa, denominado Sumo Pontífice, Siervo de los Siervos de Dios, Santo Padre y otros títulos históricos, normalmente recibe el nombre de Obispo de Roma. Debido a que la Iglesia particular de Roma es donde tanto San Pedro como San Pablo trabajaron y fueron martirizados, la Sede de Roma y su obispo, *successor Petri*, disfrutaban de una autoridad preeminente y honor en la Iglesia universal.

Católicos

Si bien reconoce que el término 'católico' es usado por una amplia variedad de tradiciones cristianas, la Comisión usa 'católicos' para referirse a todos los que están en plena comunión con el Obispo de Roma, reconociendo que los católicos de rito oriental (como se mencionó anteriormente) no se describirían a sí mismos como católicos romanos.

Iglesia católica

La Comisión usa 'Iglesia católica' en referencia a la única Iglesia de Cristo.

Deliberativo

En esta declaración, "deliberar" tiene la connotación de "discutir y debatir"; 'deliberante' denota 'autorizado para llegar a una

decisión'. 'Deliberativo' significa, por tanto, que un organismo particular, por ej. un sínodo, puede decidir un asunto de política mediante un voto autorizado.

Iglesias católicas Orientales

Hay veintitrés Iglesias católicas orientales que están en plena comunión con el Obispo de Roma. Juntos constituyen poco más del 1 por ciento, o 16 millones, de los fieles de la Iglesia católica. Con la excepción de la Iglesia Maronita, todas estas Iglesias han entrado en plena comunión con el Obispo de Roma desde el siglo XVI; sin embargo, han conservado sus ritos litúrgicos, que comparten con los orientales e Iglesias ortodoxas orientales de las que son originarias. Están encabezadas por patriarcas, arzobispos mayores y metropolitanos y se rigen por el Código de Cánones de las Iglesias Orientales (1990), aunque cada uno tiene su propia Ley Canónica además de este Código.

Instrumentos de comunión

La Comisión utiliza “instrumentos de comunión” para referirse en este documento a las respectivas estructuras, procedimientos y ministerios anglicanos y católicos que sirven para mantener la calidad y la realidad de la comunión a nivel local, regional y mundial de la comunidad anglicana y la vida católica. Aunque el término tiene sus raíces en el uso anglicano particular, la Comisión lo ha adoptado con una referencia más amplia a ambas tradiciones.

Iglesia Latina

Esta es, con mucho, la más grande de las Iglesias de la comunión de la Iglesia Católica, y en sentido estricto es lo que se entiende por “Iglesia Católica Romana”. La gran mayoría de los católicos a nivel mundial pertenecen a ella. En origen es la Iglesia que se extendió por todo el Imperio Romano, y cuyo idioma común

era el latín. Se rige por el Código de Derecho Canónico (*Codex Iuris Canonici*) publicado en 1983.

Iglesia local

En aras de la claridad y siguiendo el uso anterior de ARCIC (por ejemplo, Auth I §8; Gift §13), a lo largo de este documento, "Iglesia local" se referirá habitualmente a la Iglesia diocesana, o su equivalente, encabezada por un Obispo.

Aprendizaje receptivo

El aprendizaje receptivo es ese proceso mediante el cual cada una de nuestras tradiciones se pregunta si los instrumentos de comunión y otros elementos de la vida de la Iglesia que se encuentran en la otra tradición podrían sugerir una forma de promover la misión de la Iglesia en la propia tradición. El "aprendizaje receptivo" no supone que los elementos de una tradición puedan tomarse prestados directamente de la otra. Una tradición podría decidir que, en algunos casos, algunos procesos o instrumentos de otra tradición no serían adecuados. Pero el término sugiere una apertura positiva al estudio y la evaluación de lo que parece funcionar en otra tradición, con miras a adaptarlo a la propia. El aprendizaje receptivo es la forma en que ARCIC III ha abordado el enfoque del ecumenismo receptivo.

Nivel Regional

En este documento, los "niveles regionales de vida eclesial" se utilizarán para referirse a los cuerpos eclesiales supralocales correspondientes respectivamente a las Iglesias provinciales anglicanas y agrupaciones de Iglesias supervisadas por Conferencias episcopales católicas.

Iglesia católica romana

La Comisión sigue el uso anterior de ARCIC y el título de la Comisión al usar 'Iglesia católica romana' para referirse a todas las Iglesias, Orientales y Occidentales, que están en plena comunión con el Obispo de Roma. Al hacerlo, la Comisión reconoce que los católicos orientales no se describen a sí mismos como "romanos"; incluso dentro del rito latino el prefijo "romano" ha dejado de ser de uso común en los años transcurridos después del Concilio Vaticano II.

Supralocal

La Comisión usa 'supralocal' para referirse a cualquier expresión de la vida de la Iglesia más allá del nivel de la diócesis: es decir, a nivel metropolitano, regional, nacional y mundial.

Iglesia Universal o Mundial

Los anglicanos se entienden a sí mismos como parte de la única Iglesia de Cristo, mientras que la doctrina católica romana afirma que la única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica (LG §8). Estas diferencias en la autocomprensión significan que existen diferencias en las formas en que hablamos de la Iglesia como una realidad global. Los católicos usan con frecuencia el término "Iglesia universal" para hablar de la comunión total de Iglesias diocesanas particulares de todo el mundo en plena comunión con el Obispo de Roma. Los anglicanos típicamente entienden que "Iglesia universal" se refiere a la única Iglesia de Cristo a través del tiempo y el espacio, el cuerpo místico de Cristo, y a todas las comunidades cristianas en comunión real pero deteriorada en todo el mundo. Los anglicanos no usan 'Iglesia universal' como sinónimo de la Comunión anglicana existente, para la cual el término preferido es 'comunión anglicana mundial' o 'comunión anglicana global'. En este documento se usarán 'Iglesia universal' y 'comunión mundial', según lo requiera el contexto y el sentido.

Prefacio

Por los Co-Presidentes de ARCIC III

Después de siglos de vivir separadas, la Comunión anglicana y la Iglesia católica romana han peregrinado juntas desde la histórica visita del Arzobispo Michael Ramsey al Papa Pablo VI en marzo de 1966. El establecimiento de la Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC), ahora en su tercera gran fase de trabajo, surgió de esa visita como una expresión tangible del compromiso conjunto de caminar juntos el camino de la conversión y renovación eclesial para que, como tradiciones, podamos crecer en la plenitud de la comunión en Cristo y el Espíritu.

Dos temas interrelacionados han tenido una presencia permanente en el trabajo de ARCIC desde su creación en 1970: la cuestión de la autoridad y la eclesiología de comunión. Este documento actual retoma estos dos temas y busca desarrollarlos de una manera nueva. Al hacerlo, la Comisión está respondiendo a la Declaración Común de 2006 del Papa Benedicto y el Arzobispo Williams, que identificó dos áreas críticas para nuestro futuro diálogo ecuménico: “los factores eclesiológicos y éticos emergentes que hacen que ese viaje sea más difícil y arduo”. Reflejando esto, se le ha pedido a la Comisión que examine “la Iglesia como Comunión, local y universal, y cómo en la comunión la Iglesia local y la universal llegan a discernir la enseñanza ética correcta”. Nuestro documento actual aborda el primero de estos dos temas.

Nuestras dos tradiciones afirman que la comunión eclesial tiene sus raíces en la Palabra, el sacramento, la fe en un credo común y el episcopado (Cuadrilátero de Lambeth, de LC 1888, Resolución 11; y CN §11). La comunión eclesial exige que las estructuras y procedimientos que sirven a y expresan los lazos de comunión sean atendidos con diligencia y cuidado. Este documento examina hasta qué punto estos instrumentos de comunión nos sirven y mantienen la unidad en la diversidad que implica la comunión. Esta tarea requiere una evaluación franca: el coraje de mirarnos con honestidad y aprender del otro. Es una tarea que resuena en

la llamada del Papa Francisco a una Iglesia totalmente sinodal de acuerdo con la visión del Concilio Vaticano II¹, mientras los anglicanos continúan explorando el significado y la eficacia de la sinodalidad para su vida en comunión a todos los niveles.

Es nuestra esperanza que *Caminando juntos por el Camino: Aprendiendo a ser la Iglesia—local, regional, universal* sea parte de este proceso continuo de autorreflexión honesta y crecimiento. En su Declaración Común de 2016, el Papa Francisco y el Arzobispo Justin Welby declararon: “Si bien, al igual que nuestros predecesores, nosotros mismos aún no vemos soluciones a los obstáculos que tenemos ante nosotros, no nos desanimamos. En nuestra confianza y gozo en el Espíritu Santo, confiamos en que el diálogo y el compromiso mutuo profundizarán nuestra comprensión y nos ayudarán a discernir la mente de Cristo para su Iglesia”.

Es importante dejar claro que “juntos” la Comisión prevé que cada comunión atienda a sus propias estructuras e instrumentos, pero con el apoyo y el ejemplo de la otra comunión. El sentido es el de nuestras dos tradiciones, cada una recorriendo el camino del peregrino en compañía del otro: “compañeros de peregrinación”², haciendo su propio viaje de conversión a una vida más grande, pero apoyados por el otro mientras lo hacen. En ocasiones, la Comisión ha optado por representar esto presentando nuestros respectivos análisis anglicanos y católicos romanos de nuestras estructuras y sus desafíos en columnas paralelas. Esto nos permite reconocer las formas similares pero diferenciadas en las que nuestras estructuras respectivas buscan servir a nuestras comuniones. En otras ocasiones, para que no parezca que se equiparan procesos muy diferentes, utilizamos un formato secuencial, pero con los párrafos del lado izquierdo de la página en voz anglicana

1 Papa Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de Obispos* (17 de octubre de 2015).

2 Arzobispo Justin Welby y Papa Francisco, ‘Comisionando a los obispos de IARCCUM’ (5 octubre de 2016), San Gregorio al Celio, Roma; También los obispos de IARCCUM comienzan su declaración: “Como pastores del rebaño de Cristo, nos hemos reunido de diecinueve regiones del mundo, en representación de nuestras Iglesias, para dar pasos juntos como anglicanos y católicos romanos a lo largo de la peregrinación hacia una vida y misión comunes. Nos regocijamos en los muchos frutos de nuestro viaje ecuménico hasta ahora’ (WT).

y los del lado derecho en voz católica. Este análisis una junto a otra de nuestras estructuras nos permite identificar lo que es desafío, lo que es gracia y lo que podemos tener que aprender de nuestro compañero de diálogo o compañero de peregrinación. La convicción es que al examinar y reformar nuestros instrumentos respectivos de comunión juntos y en conversación unos con otros, también nos estamos acercando unos a otros y fortaleciendo la comunión imperfecta que ya existe entre nosotros.

Al discutir nuestras respectivas estructuras y sus desafíos a nivel local (Sección IV), regional (Sección V) y mundial (Sección VI) de nuestras respectivas vidas eclesiales, en cada caso la discusión se mueve a través de tres fases: primero, describir lo que actualmente es el caso de cada una de nuestras tradiciones en el nivel examinado; segundo, identificar qué tensiones y dificultades respectivas se experimentan en este nivel; y tercero, en relación con estas tensiones y dificultades, preguntar qué posibilidades podría haber para el aprendizaje receptivo transformador de la otra tradición. Esta tarea requiere evaluación franca, arrepentimiento y coraje para mirarnos honestamente y aprender del otro.

El trabajo de ARCIC I y ARCIC II muestra cómo la Comisión ha desarrollado una variedad de Declaraciones de Acuerdo en respuesta a su mandato, que han variado en longitud, estilo, método, estructura e intención. ARCIC III espera que su nuevo enfoque, elegido en respuesta a su mandato, permita y equie a anglicanos y católicos para aprender unos de otros y crecer juntos en fidelidad a la voluntad de Cristo para la Iglesia.

Esta Declaración de Acuerdo se concluyó en Erfurt, Alemania, donde Martín Lutero estudió, tomó sus votos como fraile agustino, fue ordenado y enseñó antes de ser llamado a Wittenberg en 1511. La Comisión tuvo el privilegio de emprender su trabajo en Erfurt, bajo la hospitalidad de la Bildunghaus Santa Úrsula, durante el 500 aniversario de la Reforma, señalando la contribución de este diálogo al camino ecuménico más amplio. Como Copresidentes, estamos encantados de presentar esta Declaración de Acuerdo a nuestras respectivas autoridades y a los fieles de nuestras dos tradiciones, con la sincera esperanza de que nuestro

diálogo pueda contribuir al florecimiento de cada una de nuestras comuniones, diseñando cómo tal aprendizaje mutuo puede proseguir hoy y actuar como medio de gracia a través del cual cada comunión se configura más perfectamente a la imagen de Cristo. Esta tarea está siempre ante la Iglesia *semper reformanda*.

+ Bernard Longley

+ David Moxón

Erfurt, Alemania, 2017

El Status del documento

El documento publicado aquí es el trabajo de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana. Es una declaración conjunta de la Comisión. Las autoridades que designaron la Comisión han permitido que se publique el comunicado para que pueda ser ampliamente discutido. No es una declaración autorizada de la Iglesia Católica Romana o de la Comunión Anglicana, quienes evaluarán el documento para tomar una posición al respecto a su debido tiempo.

Las citas de las Escrituras son de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española.

El fin del diálogo: unidad visible y plena comunión eclesial

1. El objetivo del diálogo anglicano-católico romano, establecido en 1966 durante la visita del Arzobispo Michael Ramsey al Papa Pablo VI, ha sido reiterado sucesivamente por Papas y Arzobispos de Canterbury posteriores en la serie de Declaraciones Comunes emitidas en reuniones conjuntas particularmente importantes. Este objetivo, siempre reconocido como un don más que como un producto humano, se ha expresado sucintamente como:

la restauración de la comunión completa en la fe y la vida sacramental y unidad visible y plena comunión eclesial.

Como dijeron el Papa Francisco y el Arzobispo Justin en su Declaración Común de 2016, las diferencias y los obstáculos actuales para la unidad “no pueden impedir que nos reconozcamos unos a otros como hermanos y hermanas en Cristo en razón de nuestro bautismo común. Tampoco deberían impedirnos descubrir y regocijarnos en la profunda fe cristiana y la santidad que encontramos dentro de las tradiciones de los demás. Estas diferencias no deben conducir a una disminución de nuestros esfuerzos ecuménicos”.

Resumen de las declaraciones de ARCIC hasta el momento

2. Hacia este objetivo, las sucesivas Comisiones Internacionales Anglicanas-Católicas Romanas han ofrecido a sus respectivas tradiciones una serie de Declaraciones de Acuerdo y recursos relacionados sobre temas que han dividido a anglicanos y católicos en el pasado y aún hoy³:

ARCIC I

1971 Doctrina Eucarística

1973 Ministerio y Ordenación

1976 Autoridad en la Iglesia I

1979 Aclaración de la Doctrina Eucarística

1979 Aclaración del Ministerio

1981 Autoridad en la Iglesia I Aclaración

1981 Autoridad en la Iglesia II

ARCIC II

1987 La salvación y la Iglesia

1991 La Iglesia como Comunión

1994 Vida en Cristo: Moral, Comunión e Iglesia

1999 El don de la autoridad (Autoridad en la Iglesia III)

2005 María: Gracia y esperanza en Cristo

³ Para ver un resumen, cf. GTUM, pp 2-30. Para las Declaraciones de Acuerdo de ARCIC I (El Informe Final), junto con documentos relacionados, véase Christopher Hill y Edward Yarnold (eds.), *Anglicans and Roman Catholics: The Search for Unity* (Londres: SPCK/CTS, 1994). Para ver las Declaraciones de Acuerdo de ARCIC II, así como los ensayos de apoyo, cf. Adelbert Denaux, Nicholas Sagovsky y Charles Sherlock (eds.), *Looking Towards a Church Fully Reconciled: The Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission 1983-2005* (ARCIC II) (Londres: SPCK, 2016). ARCIC II también emitió Aclaraciones de Ciertos Aspectos de las Declaraciones de Acuerdo sobre la Eucaristía y el Ministerio de la Primera Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (Londres: CTS/Church House, 1994).

Muchos de estos acuerdos han sido recibidos en parte o en su totalidad con las debidas críticas por parte de las autoridades de las dos comuniones. Parte del trabajo de ARCIC, especialmente su trabajo sobre el significado de la comunión, que es profundamente relevante para el trabajo de la presente Comisión, se ha incorporado al pensamiento ecuménico más amplio.

Comunión y eclesiología de comunión para Católicos y Anglicanos

3. Junto con el énfasis en la Iglesia como el Pueblo peregrino de Dios, la comprensión de la Iglesia como comunión (*koinonía*) ha sido inmensamente importante en la eclesiología católica romana desde el Concilio Vaticano II. Aquí se han puesto de manifiesto las corrientes gemelas de renovación, de retorno a las grandes fuentes de la tradición (*ressourcement*) y de abordar los problemas de nuestra época (*aggiornamento*), junto con el impacto del diálogo ecuménico. De manera similar, las Iglesias de la Comunión anglicana también han estado explorando el significado más profundo de la comunión que surge de su compromiso mutuo (véase VR) y en el diálogo ecuménico, particularmente a través de ARCIC, el diálogo Anglicano-Ortodoxo y el diálogo Anglicano-Luterano y mediante su participación en la Comisión de Fe y Constitución del CMI. Esta exploración de la naturaleza de la comunión se ha vuelto vital a la luz de los debates actuales dentro de las Iglesias.

Resumen del trabajo de ARCIC sobre la autoridad hasta ahora

4. También de particular importancia para el trabajo actual de la Comisión ha sido el progreso sucesivo realizado en *Autoridad en la Iglesia I* (1976), *Autoridad en la Iglesia II* (1981) y *El don de la autoridad* (1999). Donde *Autoridad en la Iglesia I* llegó a un alto grado de acuerdo sobre “los principios básicos de la primacía”, *Autoridad en la Iglesia II* examinó las diferencias persistentes con respecto a la autoridad papal. A su vez, *El don de la autoridad*

reclamaba un posible papel ecuménico para el Obispo de Roma incluso en el actual estado estructuralmente dividido de los cristianos. Identificó las dificultades que anglicanos y católicos continúan encontrando en la forma característica del otro de relacionar lo local y lo universal entre sí. Cuando ARCIC II miró a la Comunión anglicana, sus preguntas se referían a la aparente falta de un "centro" eclesial (*Don* § 56). Cuando miró a la Iglesia católica romana, sus preguntas se referían a los papeles apropiados de las Iglesias locales y provinciales—y en particular el papel de los laicos—en la toma de decisiones eclesiales (*Don* § 57).

La distancia por recorrer aún

5. Sin embargo, a pesar de estos importantes logros y de cincuenta años de compromiso formal en la búsqueda de la unidad, ARCIC reconoce que el camino por recorrer es considerablemente mayor que el que sugería el optimismo de los primeros días. A medida que los papas y arzobispos de Canterbury han vuelto a comprometer de manera sucesiva e inequívoca a anglicanos y católicos con el objetivo de la unidad, también han notado con mayor claridad y franqueza que han surgido nuevos obstáculos. La ordenación de mujeres al presbiterio y al episcopado, junto con las decisiones de algunas Iglesias anglicanas en relación con asuntos de la sexualidad humana, han planteado serias dudas a la Iglesia católica romana sobre la naturaleza dispersa de las estructuras de autoridad dentro de la Comunión anglicana (LiC § 54). Desde la perspectiva anglicana, algunos críticos han cuestionado la conveniencia de perseguir el objetivo declarado de unidad con la Iglesia católica romana sobre la base de una centralización percibida de la autoridad, así como la preocupación por las limitaciones en los roles de toma de decisiones de los laicos. El establecimiento de ordinariatos personales, equivalentes en el derecho canónico católico latino a las diócesis, para aquellos anglicanos que como grupos han dejado las Iglesias anglicanas para entrar en plena comunión con la Iglesia católica romana, es visto como una razón adicional para la cautela por parte de algunos miembros de la Comunión anglicana. Otros anglicanos han aceptado este desarrollo

como una respuesta pastoral que no debe considerarse que anula el objetivo a largo plazo de ARCIC. A pesar de tan serios cuestionamientos y críticas, ni la Comunión anglicana ni la Iglesia católica romana se han desviado de su compromiso con la meta de la unidad visible.

Diferencias posteriores a la Reforma: el impacto de la misión

6. Otros desacuerdos y diferencias se han desarrollado desde la separación de nuestras comuniones. Durante los siglos posteriores a la Reforma, nuestras tradiciones desarrollaron diferentes culturas, con patrones y prácticas de autoridad que divergieron entre sí. El ministerio de la Iglesia de Inglaterra se extendió por todo el mundo con la expansión del comercio y el Imperio británicos. Con la independencia recién descubierta de la Iglesia episcopal protestante de los EE. UU. y el surgimiento de Iglesias autónomas, muy deudoras del trabajo de las sociedades misioneras, en las colonias más antiguas se desarrollaron nuevas estructuras regionales de autoridad dentro de una Comunión anglicana en crecimiento. Estas identidades eclesiales locales e historias regionales se encuentran en la raíz de la diversidad dentro de la Comunión anglicana hoy. La Iglesia católica romana se expandió de manera similar, como resultado del trabajo de las órdenes misioneras y el apoyo de los poderes coloniales. Este crecimiento también condujo a la necesidad, en las misiones e Iglesias recién implantadas, de estructuras de autoridad que respetaran tanto su identidad local como su calidad de miembros de la Iglesia universal. En ambos casos, nuestras tradiciones se ocupan de los efectos de la colonización particularmente en relación con los pueblos indígenas y sus culturas. Las tradiciones anglicana y católica romana, por separado, han desarrollado en un grado significativo estructuras distintivas de autoridad en respuesta a experiencias y problemas similares en la misión.

Contextos globales contemporáneos

7. Las Iglesias cristianas viven ahora en una nueva era de globalización, en la que las sociedades de todo el mundo están experimentando cambios rápidos y radicales. Las formas de comprensión histórica previamente aceptadas, que daban acceso a perspectivas generales que expresaban la sabiduría antigua, están dando paso en muchos lugares a narraciones limitadas o privadas y significados desconectados. Esto plantea cuestiones importantes para la fe y la vida cristianas: los enfoques fragmentados de las Escrituras y la tradición cristiana socavan la predicación del Evangelio y la vida en comunión. En Occidente, las generaciones están creciendo con visiones del mundo formadas por presupuestos seculares y la inmediatez de la comunicación electrónica. Cada vez hay más incertidumbre sobre el valor de su herencia cristiana. Para las Iglesias más jóvenes en otras partes del mundo, la prioridad es atender tareas urgentes y prácticas: tienen pocos recursos para desarrollar instituciones locales de aprendizaje y formación cristiana. Dado este nuevo contexto global, las tareas de relacionarse con las culturas, las religiones y las marcadas desigualdades sociales toman nuevas formas. Tanto los anglicanos como los católicos necesitan desarrollar estructuras locales y supralocales que les permitan acercarse más unos a otros a medida que se enfrentan a los desafíos de una nueva era.

Nuevas áreas de colaboración y misión

8. Junto a nuevos obstáculos debe plantearse la emergencia bienvenida por el surgimiento de nuevas áreas de colaboración y misión, por ejemplo, a nivel internacional, acción común contra la esclavitud moderna y la trata de personas, y a nivel nacional, en algunas partes del mundo, mayor confianza y colaboración episcopal en materia de justicia social, junto con la articulación de una voz común en la plaza pública. Esto quedó simbolizado el 5 de octubre de 2016, cuando el arzobispo Justin Welby y el papa Francisco comisionaron conjuntamente a diecinueve pares de obispos anglicanos y católicos de Asia, el Pacífico Sur, África, Europa y las

Américas para trabajar juntos en la misión y el testimonio ecuménicos. Los obispos, que se reunían en Canterbury y Roma como la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM), publicaron posteriormente una breve declaración sobre su reunión en la que escribieron: "En estos días hemos... escuchado con inmensa alegría testimonios de profunda amistad. Hemos escuchado historias de testimonio y misión común donde las directivas ecuménicas existentes se están aplicando de manera creativa y fiel con gran efectividad práctica al servicio del reino de Dios" (W7). De manera similar, ARCIC III generalmente se ha reunido en lugares donde colaboran anglicanos y católicos.

Diferencias culturales internas significativas dentro y entre nuestras comuniones separadas

9. Además, ambas tradiciones también son cada vez más conscientes de las diferencias culturales internas muy significativas dentro y entre nuestras comuniones separadas. La cultura inglesa o "anglosajona" ya no es la principal portadora de la fe y el culto anglicanos en toda la Comunión anglicana mundial. La cultura europea tampoco lo es para la Iglesia católica romana mundial. Aquí, anglicanos y católicos deben aprender juntos sobre la rica diversidad de la comunión: la Iglesia más verdaderamente católica, más verdaderamente universal en el espacio y en el tiempo.

Cuestiones planteadas sobre la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal

10. Después de la conclusión del trabajo de ARCIC II en 2005, el diálogo no se reanudó inmediatamente. La constitución de una nueva Comisión (ARCIC III) y la reiteración del objetivo original en 2011 son indicativos tanto de una confianza a largo plazo en la búsqueda de la unidad anglicano-católico romana como del compromiso de abordar, con caridad y franqueza, los obstáculos más recientes que han surgido. Estos obstáculos recientes plantean

cuestiones sobre la relación entre los niveles local y regional de la vida de la Iglesia, por un lado, y el nivel mundial, por el otro⁴. Específicamente, plantean preguntas sobre cómo se manejan los asuntos contenciosos de la toma de decisiones y el discernimiento de la enseñanza ética correcta en estos niveles. En este contexto, el mandato de la Comisión, en dos partes, ha requerido que se exploren algunas de las cuestiones centrales que nos dividen y los desafíos comunes que enfrentamos al encargar a ARCIC III que explore: “La Iglesia como Comunión, local y universal, y cómo en la comunión la Iglesia local y universal llega a discernir la enseñanza ética correcta”.

Por qué hemos decidido estudiar el nivel regional junto con los niveles local y universal de la vida eclesial

11. El mandato de ARCIC especifica “la Iglesia como comunión, local y universal”, pero en nuestras dos tradiciones hay instrumentos de comunión entre las Iglesias locales que existen no solo a nivel mundial sino también regional. La Comunión anglicana está compuesta por Iglesias provinciales que existen en muchas diócesis. En algunas áreas se encuentran agrupaciones más pequeñas de diócesis, como provincias metropolitanas. La Iglesia católica organiza las diócesis, o sus equivalentes, en regiones en gran parte marcadas por fronteras nacionales, asistidas por una Conferencia episcopal o un Patriarcado. En menor escala, organiza las diócesis en áreas metropolitanas y provincias, que potencialmente comprenden varias áreas metropolitanas.

Los instrumentos regionales de comunión han existido en la Iglesia casi desde sus orígenes para que las autoridades eclesásticas pudieran promover la coherencia en la vida pastoral y la cohesión en la doctrina. En la antigüedad, los sínodos regionales eran las ocasiones habituales para consagrar Obispos, revisar la disciplina y debatir la doctrina. Algunos sínodos regionales de la

⁴ En este documento, se sigue la práctica ecuménica común hablando de niveles con respecto a las estructuras que sustentan la vida de la Iglesia, ya sea local o supralocal.

antigüedad demostraron ser enormemente influyentes en la formación de la fe de la Iglesia universal (p. ej., Elvira 306) o en la provocación del debate a nivel universal (p. ej., Toledo 589). La importancia de lo regional en la vida de la Iglesia se subraya en 2007 en la *Declaración de Ravena* de la Comisión Internacional Mixta para el Diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa.

La utilidad de los organismos regionales es evidente: las Iglesias de una cultura dada están bien asistidas cuando las autoridades de varias Iglesias locales toman decisiones en concierto entre sí; las Iglesias de una región ayudan a que ninguna Iglesia local se desvíe de la comunión; y la vida de la Iglesia en una región puede dar testimonio a la Iglesia universal sobre aspectos de las riquezas inagotables de Cristo que son un tesoro común. Por estas razones, la Comisión ha decidido, en línea con otros diálogos ecuménicos, considerar varios instrumentos regionales de comunión, así como los pertenecientes a la Iglesia local y universal.

El valor de la controversia, el debate, el diálogo y los procesos sinodales

12. El diálogo dentro de nuestras respectivas tradiciones sobre asuntos tan difíciles como el lugar adecuado para las decisiones sobre cuestiones del ministerio y la sexualidad humana debe ser bienvenido en lugar de temido. En todo momento en la Iglesia, desde sus primeros días hasta el presente, la controversia, el debate, el diálogo y los procesos sinodales han conducido —eventualmente y a menudo no rápidamente— a la clarificación y, en última instancia, a una articulación más precisa de “la fe transmitida de una vez para siempre a los santos” (Judas 1, 3). Un ejemplo clásico es la eventual resolución de la controversia arriana durante y después del Concilio de Nicea de 325, del que a su debido tiempo surgió una articulación profunda y distintivamente cristiana de la divinidad de Cristo y la realidad salvífica de la Encarnación. El desarrollo de la doctrina muestra que las cuestiones controvertidas, a menudo debatidas enérgicamente en toda la Iglesia, a nivel local, regional y

mundial, pueden conducir eventualmente a un entendimiento común más profundo y una articulación más precisa de la verdad.

El enfoque de ARCIC III en este documento

13. Esta primera Declaración de Acuerdo de ARCIC III se centra en la primera mitad del mandato de la Comisión: en la relación entre lo local y lo universal en la Iglesia como comunión. Reconociendo que comenzamos tanto con una historia de fragmentación entre nuestras tradiciones como con tensiones dentro de ellas, este documento aborda las preguntas que surgen cuando consideramos cómo nuestras respectivas tradiciones participan en la toma de decisiones a nivel local y supralocal, y cómo cada uno de nosotros discernimos el nivel apropiado para decisiones particulares.

Esta Declaración de Acuerdo prepara el terreno para el segundo documento de la Comisión

14. Aunque el enfoque principal de esta Declaración de Acuerdo es la dimensión eclesiológica del mandato de la Comisión, el estudio de las respectivas estructuras y procesos de toma de decisiones también es relevante para la segunda parte de nuestro mandato, relativa al discernimiento de las enseñanzas éticas correctas. En consecuencia, esta primera Declaración abre el camino para un segundo documento que abordará el aspecto ético del mandato de manera sostenida y explícita. Si bien esta Declaración se enfoca en “estructuras y procesos”, reconocemos que hay muchas otras fuentes de influencia en la configuración de la enseñanza de la Iglesia, como la Tradición, el trabajo de los teólogos, las vidas y escritos de los santos y las respuestas de los cristianos a los males de la sociedad.

El método de la Comisión: continuidad y desarrollo

15. Al trabajar para cumplir con ambas partes de su mandato, ARCIC III reconoce tanto la continuidad como el desarrollo de su

método a partir de sus dos predecesores. ARCIC I percibió un nivel de acuerdo mirando más allá de las polémicas pasadas y las diferentes pero complementarias formas de hablar que se desarrollaron después de la separación. ARCIC II profundizó este enfoque en *Iglesia como Comunión* (1991) al enfatizar, como lo indica el título de esta Declaración de Acuerdo, que el diálogo es cuestión de crecer más profundamente juntos en la comunión trinitaria de Dios. En *Vida en Cristo* (1994), se reconoció que, si bien algunas áreas de desacuerdo no se pueden superar por completo, se pueden volver a evaluar como que no justifican la división. Siguiendo la Declaración común del Arzobispo Robert Runcie y el Papa Juan Pablo II de 1989, ARCIC III reconoce que “en el viaje ecuménico no se trata solo de eliminar obstáculos sino también de compartir dones”. Esto no implica solo dejar de juzgar a la otra tradición como errónea o problemática, sino discernir de qué manera es agraciada y, por lo tanto, ofrece ciertos dones distintivos que pueden recibirse con gratitud. Como dijo el Papa Juan Pablo II: “El diálogo no es simplemente un intercambio de ideas. De alguna manera siempre es un “intercambio de dones”” (UUS §28; la referencia es a LG §13).

Construyendo sobre *El Don de la Autoridad y María: Gracia y Esperanza en Cristo*

16. Este ARCIC III se basa y desarrolla bajo los trabajos anteriores de ARCIC sobre la necesidad de aprender a reconocer y recibir la presencia eclesial de Cristo en el otro. En *The Gift of Authority* (1999) y *María: Gracia y Esperanza en Cristo* (2005), ARCIC II consideró los problemas que han surgido desde nuestra separación. En estos, la Comisión argumentó que una visión de la tradición que se enfoca en cómo se han articulado los temas en el pasado es inadecuada. Desarrollando el concepto de ‘re-recepción’ (*Don* §§ 24-25), empleó un método que se centra en cómo los temas que dividen pueden ser abordados de nuevo considerándolos desde el futuro de Dios ‘hacia atrás’ (ver *María* §§ 52- 53). Este método ‘escatológico’ se refleja en el título del informe final de ARCIC II, *Mirando hacia una Iglesia plenamente reconciliada* (2016).

La importancia de la autocrítica

17. Sobre la base de todo lo anterior y reconociendo: (i) el desarrollo de la separación de las dos tradiciones, (ii) los serios obstáculos actuales para la plena comunión, y (iii) las dificultades internas que enfrenta cada tradición, ARCIC III cree que ha llegado el momento de emprender la tarea del compromiso ecuménico como algo que incluya una autocrítica eclesial explícita. No basta reconocer que hay algo de don y de gracia en el otro. Debemos explorar lo que Dios ha dado a nuestros socios que, como dijo el Papa Francisco, “también debe ser un regalo para nosotros” (EG § 246). Esto es particularmente así cuando tales “tesoros para compartir” (*Anglicanorum coetibus*, §III) abordan dificultades en la propia tradición de uno⁵.

El método del ecumenismo receptivo

18. Este proceso implica estar preparado tanto para discernir lo que parece ser pasado por alto o subdesarrollado en la propia tradición como para preguntar si tales cosas están mejor desarrolladas en la otra tradición. Luego requiere la apertura para preguntar cómo tales fortalezas percibidas en la otra tradición podrían, a través del aprendizaje receptivo, ayudar al desarrollo y enriquecimiento de este aspecto de la vida eclesial dentro de la propia tradición. Este método, comúnmente llamado ecumenismo receptivo⁶, es un enfoque que está fuertemente influenciado por

5 Papa Francisco, *Audiencia general* (22 de enero de 2014): “Es bueno reconocer la gracia con la que Dios nos bendice y, más aún, encontrar en los demás cristianos algo de lo que tenemos necesidad, algo que podemos recibir como un regalo de nuestros hermanos y nuestras hermanas”. En EG § 246 da un ejemplo específico: “En el diálogo con los hermanos ortodoxos, los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad”.

6 El principio esencial del ecumenismo receptivo es que, en el contexto de los diálogos maduros, el momento actual requiere que se ponga el énfasis principal en lo que la propia tradición necesita aprender del compañero, y no al revés: véase Paul D. Murray (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Para la adopción del ecumenismo receptivo de ARCIC III como clave para su método, véase el comunicado que surge de la primera reunión de la Comisión en mayo de 2011 en Bose, Italia.

la solicitud del Papa Juan Pablo II a los líderes de la Iglesia y teólogos de otras tradiciones para ayudar a re-imaginar la práctica del papado (*UUS* §§ 95–96). Concuerta profundamente con las respectivas enseñanzas del Papa Francisco (*EG* §246, citado anteriormente) y el Arzobispo Justin Welby. Predicando en la Abadía de Westminster en 2016 cuando celebraba los cincuenta años del Centro anglicano en Roma, el Arzobispo dijo: "Los hábitos de los siglos nos hacen sentir cómodos con la desunión... Rezo para que ARCIC interrumpa nuestra desunión... debe desarrollar su genio especial de espíritu de ecumenismo receptivo: de pedir no lo que podemos dar al otro, sino lo que nos falta para que Dios nos lo dé a través del otro".

El aprendizaje receptivo como fuente de renovación para nuestra vida eclesial

19. ARCIC III está convencido de que, así como un retorno a las fuentes de la Tradición en la Escritura, la liturgia y los periodos patrístico y escolástico (*ressourcement*) ha estado renovando tanto la teología anglicana como la católica romana desde mediados del siglo pasado, de la misma manera el autoexamen crítico a través del prisma del diálogo ecuménico y el aprendizaje receptivo puede profundizar la renovación y participación de la Iglesia en la comunión trinitaria de Dios.

Las cuatro secciones del documento

20. Tras una reflexión bíblica de apertura sobre la Iglesia local y universal (Sección II), este documento se desarrolla en cuatro secciones principales. El primero de ellos (Sección III) establece los fundamentos de una teología de la comunión eclesial centrándose en las implicaciones eclesiales del bautismo y la eucaristía. Aquí se explora la necesaria interrelación de lo local y lo supralocal, así como la necesidad de instrumentos efectivos de comunión. Esta sección termina afirmando la necesidad tanto de reconocer los límites y dificultades asociados con los respectivos

instrumentos de comunión como de examinar la posibilidad de su transformación a través del aprendizaje ecuménico receptivo. Las siguientes tres secciones (Secciones IV, V y VI) tratan sucesivamente de las estructuras de las Iglesias locales, diversos instrumentos regionales de comunión y las estructuras mundiales de la Comunión anglicana y la Iglesia católica romana. Hacemos esto, primero, identificando las estructuras y procesos que son apropiados en el nivel relevante; segundo, identificando cualquier dificultad percibida; y tercero, explorando qué posibilidades existen para un aprendizaje receptivo fructífero a través de las tradiciones en estos aspectos.

Caminar juntos hacia grados crecientes de comunión

21. El arzobispo Justin Welby y el papa Francisco han usado la imagen de “caminar juntos en el camino” hacia la plena comunión para describir nuestras relaciones ecuménicas⁷. De hecho, somos compañeros peregrinos que viajan a instancias de la Palabra de Dios, a través del difícil terreno de un mundo que cambia rápidamente. Encontramos dificultades muy similares en el camino, y luchamos por discernir lo que exige la obediencia fiel. Caminar juntos significa que, como compañeros de viaje, nos curamos las heridas unos a otros, y que nos amamos en nuestras heridas. Este camino que emprendemos, que es caminar juntos hacia grados crecientes de comunión a pesar de la diferencia, da un testimonio poderoso y urgente al mundo de lo que significa vivir bien la diferencia para el florecimiento mutuo.

7 Véase, por ejemplo, “Discurso del Papa Francisco a Su Gracia Justin Welby, Arzobispo de Canterbury y su séquito” (16 de junio de 2014). En su Declaración Común de 2016, el Papa Francisco y el Arzobispo Welby usan un lenguaje similar y escriben: “nos hemos convertido en socios y compañeros en nuestro viaje de peregrinos”.

II. La Iglesia local y universal en los períodos apostólico y postapostólico

Introducción

22. Las Escrituras no ofrecen un modelo de cómo debemos entender la interconexión entre la dimensión local y universal de la Iglesia hoy. No obstante, ofrecen una orientación y señales, e indican algunos aspectos esenciales de la Iglesia de Cristo que son relevantes para esta comprensión. La siguiente sección rastrea los patrones eclesiales que se encuentran en el Nuevo Testamento y la subsiguiente historia cristiana primitiva.

Iglesia en el Nuevo Testamento: local y universal

La *ekklesia* como Pueblo de Dios reunido

23. La reunión se encuentra en el corazón de la noción de 'Iglesia'. La palabra griega *ekklesia* se usaba mucho en el mundo helénico para describir una reunión de personas y tenía un significado claro en el contexto secular. Es usada por muchos de los escritores del Nuevo Testamento para describir al Pueblo de Dios reunido⁸. Algunos piensan que esto podría ser una referencia a la interpretación de la Septuaginta de la palabra hebrea *qahal*, o "asamblea". Mientras que *synagoge* era la traducción normal de *qahal*, en algunas ocasiones se traducía como *ekklesia*. El uso de la palabra, por lo tanto, puede haber evocado para algunos de los primeros cristianos la noción de Israel como el Pueblo de Dios reunido.

El uso del Nuevo Testamento del término 'Iglesia'

24. Se pueden encontrar muchos usos de la palabra "Iglesia" a lo largo del Nuevo Testamento (Hechos, Mateo, Hebreos y

⁸ Mt 16, 18; 18, 17; ampliamente en las epístolas paulinas; sobre todo en Hechos; Sant 5, 14; 3 Jn 1, 6, 9, 10; y Apoc 2, 1, 8, 12, 18; 3, 1, 7, 14.

Apocalipsis). Pablo, sin embargo, nos proporciona su rango de uso más extenso. A veces significaba simplemente una asamblea para el culto (1 Cor 11, 18; 14, 19, 34), a veces una casa-congregación (Rom 16, 5; Col 4, 15; Filem 2), a veces una comunidad local distinta (por ejemplo, 'la Iglesia de Dios que está en Corinto' en 1 Cor 1, 2 y 2 Cor 1, 1; 'la Iglesia de Cencreas' en Rom 16, 1; 'la Iglesia de los Tesalonicenses' en 1 Tes 1, 1). A veces, el término (en plural) apunta a un área más grande con muchas Iglesias locales ('las Iglesias de Galacia' en Gal 1, 2; las 'Iglesias de Asia' en 1 Cor 16, 19; 'todas las Iglesias (de Cristo)' en 1 Co 7, 17; Rom 16, 16). Y, por último, el término se usa para designar a todo el cuerpo de cristianos en todo el mundo (1 Cor 12, 28; 15, 9; Gal 1, 13; Ef 1, 22; Fil 3, 6; 1 Tim 3, 15).

Local y universal desde el principio

25. El desafío de la interrelación de la Iglesia local y la Iglesia universal ha estado implícito en la enseñanza y la práctica cristianas desde sus inicios. En el relato lucano, la Iglesia de Cristo partía de un lugar concreto, la ciudad de Jerusalén, que era el corazón de la religión judía, y al mismo tiempo ciudad de horizonte universal, ciudad santa, monte santo para todas las naciones (Is 2, 2-4; Mic 4, 1-3). A partir de este relato de sus orígenes en Jerusalén, la Iglesia mostró una apertura universal, porque fue encargada de llevar el Evangelio de Cristo a todo el mundo. Al principio, sin embargo, lo universal se experimentó en y a través de lo local. Por ejemplo, en el relato de Mateo sobre la resurrección, se les dice a los discípulos que se encuentren con el Señor resucitado en Galilea de las naciones (Mt 28, 7, 10).

La *missio Dei*. Dios quiere que todos los seres humanos se salven

26. Dios «quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2, 4) por medio del «único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó en rescate por todos» (1 Tim 2, 5-6). Como Jesús fue enviado por el Padre

para la salvación del mundo entero (Jn 3, 16-17), así los discípulos son enviados por el Señor resucitado para continuar su obra de salvación (Jn 20, 21). La Iglesia es la manifestación sacramental de la *missio Dei* (CaC §§ 16-24). La identidad misionera de la Iglesia tiene un alcance universal. Se puede ver así que la Iglesia misionera lleva a cabo la promesa hecha una vez a Abraham de que en él serían benditas todas las tribus de la tierra (Gn 12, 1-3).

La misión universal del Señor resucitado en Mateo

27. En el Evangelio de Mateo, el Señor resucitado envió a los once, reunidos localmente en la montaña de Galilea, y les dio autoridad para salir y “hacer discípulos a todas las naciones”. Hacer discípulos tiene un aspecto sacramental y moral que afecta a toda la vida cristiana. A los once se les encarga bautizar “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19) y así iniciar a los recién bautizados en la comunidad de discípulos. A los once también se les instruye para que les enseñen a “obedecer todo lo que os he mandado” (Mt 28, 20). El discipulado es una forma de vida basada en la enseñanza de Jesús; tiene que ver tanto con la creencia como con el comportamiento.

El mandato universal del Señor resucitado en Lucas-Hechos

28. La interrelación de la dimensión local y universal de la misión de los discípulos se hace explícita en Lucas-Hechos. A los “Once reunidos” en Jerusalén, el Señor resucitado declaró que “en su nombre se proclamará la conversión para el perdón de los pecados a todos los pueblos comenzando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de esto” (Lc 24, 47-48). Antes de su ascensión, el Señor desarrolló este mandato con la frase: “seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8). El mandato de Jesús se cumple simbólicamente en el libro de los Hechos, que narra la misión a Judea y Samaria en los capítulos 8 y 9 y en el que “los confines de la tierra” se refiere a Roma, no como un fin en sí mismo, sino como el representante de

todo el mundo, donde a Pablo se le permite predicar el Evangelio “sin obstáculos” (Hch. 28, 31).

La dinámica local, supralocal y universal de la Iglesia en Lucas-Hechos

29. Lucas muestra cómo la autodenominación de “Iglesia” puede tener un significado local, supralocal e incluso universal. En el relato de Lucas, un momento definitivo en la vida de la Iglesia se produjo en Jerusalén el día de Pentecostés, cuando los apóstoles «estaban todos reunidos en un mismo lugar» (2, 1). En presencia de judíos devotos de todas las naciones reunidos en Jerusalén (2, 5-12), el Espíritu Santo se derramó sobre todos (2, 1-4), como lo predijo el profeta Joel en su profecía sobre los últimos días (2, 14-21), para que el Evangelio se comunique a todas las naciones. Como resultado de esto, se bautizaron unas tres mil personas y se agregaron a la congregación inicial (2, 41; véase 4, 4: cinco mil). De éstos, la comunidad que permaneció en Jerusalén después de Pentecostés fue llamada “la Iglesia en Jerusalén” (8, 1; 11, 22). Fue, desde sus primeros días, bilingüe (ver los ‘helenistas’ y ‘hebreos’ en Hechos 6) y constaba de varias Iglesias domésticas (12, 12). Está claro que la ‘Iglesia de Dios’, que estaba plenamente presente en un determinado lugar, podía estar presente al mismo tiempo en otros lugares y entre otros grupos lingüísticos: junto con su identidad local, la Iglesia era también una supra-realidad local y universal: se le llamó ‘la Iglesia [singular] en toda Judea, Galilea y Samaria’ (9, 31).

30. Además, algunos refugiados de la persecución en Jerusalén fundaron una nueva comunidad en Antioquía (Hch 11, 19-26), algunos de cuyos miembros también predicaron la Buena Nueva a los griegos. La Iglesia de Antioquía (donde los discípulos fueron llamados cristianos por primera vez) tenía sus propios profetas y maestros y, bajo la dirección del Espíritu, asumió la autoridad para enviar a sus propios misioneros, Bernabé y Saulo (13, 1-3). Esta nueva Iglesia local en Antioquía, a su vez, generó una familia de otras Iglesias locales.

31. Hacia el final de Hechos, en el discurso de Pablo a los ancianos de la Iglesia de Éfeso, les exhorta a “pastorear la Iglesia de Dios que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo” (Hch 20, 28). Aquí la frase “Iglesia de Dios” apunta a la Iglesia local en Éfeso, pero también al misterio de la Iglesia en su naturaleza teológica y cristológica (véase Col 1, 18, 24). Cada Iglesia local que está en comunión con otras Iglesias locales es la Iglesia de Dios en ese lugar.

La obra y autoridad del Espíritu Santo

32. En Lucas y Juan, el Espíritu Santo fue el motor de la *missio Dei* que condujo a la Iglesia primitiva, los seguidores del “Camino” (Hechos 9, 2) —desde Jerusalén, la ciudad de paz para todas las naciones, hasta los confines de la tierra. El Espíritu proporcionó energía y guió los acontecimientos tanto en la vida de Jesús como en la de la Iglesia primitiva. La obra del Espíritu reveló la nueva era y empoderó a la nueva comunidad para dar testimonio. El Espíritu guió a la comunidad en los puntos clave e hizo que sus líderes fueran audaces y sabios en su testimonio. La autoridad última en la *ekklesia* es el Espíritu, enviado, según el Cuarto Evangelio, del Padre y del mismo Cristo (Jn 15-17), e insuflado sobre los discípulos en el Cenáculo por Cristo resucitado (Jn 20, 22). En el relato de Lucas, el Espíritu fue dado a los discípulos en Pentecostés (Hechos 2). El Espíritu llenó a los Siete antes y durante su elección (Hechos 6). Fue la iniciativa del Espíritu la que motivó la admisión de Cornelio a la comunidad por el bautismo (Hch 10, 47). El Espíritu Santo fue dado —después de ayuno y oración— mediante la imposición de manos a Bernabé y Saulo para su misión en Antioquía (Hechos 13, 2-4). Se percibe que el Espíritu está detrás de la decisión autorizada de la comunidad en Jerusalén de que los creyentes gentiles no tienen que ser circuncidados (Hechos 15, 28-29). Cada iniciativa de la joven comunidad descrita en Hechos fue dirigida por el Espíritu.

El surgimiento de los “instrumentos de comunión”

33. La Iglesia primitiva, bajo la guía del Espíritu Santo, trató de mantener la unidad mientras experimentaba una diversidad creciente. Para Lucas, la compañía de los creyentes bautizados era una en corazón y alma (Hechos 4, 32). Vivió a través de la atención disciplinada a la enseñanza y la comunión de los apóstoles, la fracción del pan y las oraciones (Hch 2, 42). En otras partes del Nuevo Testamento, cuando alguien se comporta en clara contradicción con el testimonio apostólico, la Iglesia local tiene derecho a excluir a esa persona de la comunión (Mt 18, 15-17; Hechos 5, 1-11; 1 Cor 5, 1-5). Los apóstoles “columna” (Gál 2, 9) representan la autoridad apostólica en la Iglesia de Jerusalén. Su autoridad se vuelve supralocal cuando se extiende a Judea y Samaria, e incluso más allá de las fronteras de Palestina (Hechos 15; Gal 2). Además, algunos apóstoles individuales no limitan sus actividades apostólicas a Jerusalén, sino que viajan para dar testimonio del Evangelio en otras ciudades y regiones (Hechos 8: Felipe, Pedro y Juan en Samaria; Hechos 9-10: Pedro en Lida, Jope y Cesarea).

34. Con el surgimiento de la Iglesia de Antioquía y sus iniciativas misioneras entre los gentiles, la autoridad apostólica no se limitó a los Doce sino que incluyó a otros apóstoles (Hechos 14, 4, 14; Rom 1, 1; 1 Co 1, 1; 2 Co 1, 1; Gal 1, 1, 15-16). Ahora se reconoce que Dios hace que el Evangelio se comunique en dos líneas: a Pedro y a los otros pilares (Santiago y Juan) se les ha confiado el Evangelio para los judíos circuncisos, mientras que a Pablo y Bernabé se les ha confiado el Evangelio para los incircuncisos, gentiles. Pero esta división de la misión y de su liderazgo no impide que sus protagonistas se extiendan entre sí la mano derecha de la koinonía (Gál 2, 7-9), aunque esta diversidad dentro de las Iglesias y de la Iglesia a veces provoca tensiones y conflictos (Hch 15; 1 Corintios 8, 1-13; Gál 2, 11-15). Los apóstoles se convierten en evangelistas itinerantes. Su autoridad corporativa es tanto supralocal como universal. Puede ejercerse mediante visitas o cartas. Como se puede ver en las muchas epístolas conservadas en el canon del Nuevo Testamento (y en el periodo patristico temprano), las cartas eran un medio principal para mantener la comunión entre los

primeros cristianos. En estas epístolas, a menudo se ve a los apóstoles delegando su autoridad a las autoridades locales (Hechos 11, 30; 14, 23; 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4; 20, 17; 21, 18; 1 Tim 5, 17, 19; Tito 1, 5; Santiago 5, 14; 1 Pe 5, 1).

Toma de decisiones en la Iglesia primitiva

35. Hechos 15 ha sido entendido como un modelo de cómo la Iglesia primitiva tomaba decisiones y guiaba a la comunidad en la vida cristiana que trataba de mantener la unidad de la comunión existente al mismo tiempo que reconocía la creciente diversidad de la Iglesia en rápida expansión. En la Iglesia local de Antioquía, como se describe en la narración de Lucas, los griegos se estaban convirtiendo al Evangelio, con la aprobación de la Iglesia de Jerusalén (Hechos 11, 19ss). Surgieron problemas en cuanto a si estos gentiles conversos necesitaban ser circuncidados y guardar la Ley de Moisés para ser bautizados como seguidores de Jesús (Hechos 15, 1-2). Incapaz de resolver esta cuestión por sí sola, la Iglesia de Antioquía envió una delegación (Pablo y Bernabé) para consultar a la Iglesia de Jerusalén, reconociendo implícitamente, por tanto, la autoridad de esa Iglesia. Lucas nos presenta un encuentro de respetuosa escucha recíproca: los líderes de la Iglesia en Jerusalén escucharon las experiencias de los representantes de la Iglesia local de Antioquía, y luego estos últimos escucharon los argumentos desarrollados por la autoridad de la Iglesia de Jerusalén. La decisión tomada estuvo bajo la guía del Espíritu Santo (15, 28), de acuerdo con la Escritura (15, 16-18), e involucró a toda la Iglesia (15, 4, 5, 12, 22). La narración es una guía programática para preservar la *koinonía* en un contexto de disputa. La práctica de una Iglesia local (Antioquía) debe ser examinada y aprobada por la Iglesia que es considerada como la primera guardiana de la tradición apostólica (Jerusalén), y esta Iglesia, a su vez, debe atender las luchas pastorales y misionales de cada comunidad particular. El objetivo es lograr, en el poder del Espíritu, la unanimidad que da testimonio de la mente de Cristo (*LiC* §§ 23-26).

Usar la libertad para cuidar a los más débiles en la fe

36. Una dinámica similar se encuentra también en las epístolas paulinas, donde en varias ocasiones se insta a los que son considerados de alguna manera “fuertes” a cuidar de aquellos cuya conciencia es débil. En 1 Cor 8, 2-13, donde el tema en cuestión era si los miembros de la comunidad cristiana debían comer los alimentos ofrecidos en los sacrificios paganos a los ídolos, Pablo estableció el principio de autocontrol por respeto amoroso y preocupación por los demás. Aunque él mismo estuvo de acuerdo con los creyentes ‘fuertes’ en que los ídolos no tienen poder y que la comida que se les ofrece no es diferente de cualquier otra comida, argumentó que la libertad que tenían en Cristo dictaba que debían tener más cuidado con los creyentes ‘débiles’ para que no tropezaran en su fe. Este principio también se puede ver en 1 Cor 12, 22-23, donde se otorga mayor honor a los que se consideran menos honorables, y en Romanos 15, 1-3, donde se exhorta a los “fuertes” a soportar las faltas de los débiles para que sean edificados.

La Iglesia de Jerusalén y la visión de la Nueva Jerusalén

37. La Iglesia de Jerusalén ocupó un lugar importante en el imaginario de la Iglesia primitiva. Pablo escribe en Gálatas de “la Jerusalén de arriba”, diciendo: “es libre y es nuestra madre” (Gal 4, 26). Incluso después de que Jerusalén fuera destruida por los romanos, esta visión perduró. Esta visión encarnaba la realidad de la Iglesia escatológica. La idea de una Jerusalén trascendente, de la que ya son partícipes todas las Iglesias terrenales y a la que serán admitidos los cristianos cuando se cumplan los propósitos de Dios, surge al final del libro de Apocalipsis (Ap 21, 1-14). El libro se abre con una visión de Cristo Resucitado que sostiene en su mano derecha las “siete estrellas” que representan las siete Iglesias de Asia Menor, a cada una de las cuales se dirige una carta (Ap 1, 16). Las siete Iglesias —Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea— también se asemejan a siete candelabros de oro, entre los cuales camina Cristo (2, 1). A cada uno se

le muestra una faceta distintiva de la gloria de Cristo (2, 1; 2, 8; 2, 12; 2, 18; 3, 1; 3, 7; 3, 14). A cada uno se le da un mensaje distintivo sobre cómo reflejar mejor la luz de esa gloria. La necesidad de la conversión en estas Iglesias locales se repite con frecuencia (2, 5; 2, 16; 2, 22; 3, 3; 3, 19). En cada caso, se les anima a “escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (3, 22).

Desarrollos postapostólicos

Unidad y apostolicidad en el contexto del crecimiento de la Iglesia

38. La Iglesia que emerge del período formativo del que el Nuevo Testamento da testimonio, era una Iglesia de “uno y muchos”. A medida que el Evangelio continuaba propagándose, nuevas Iglesias surgieron en una diversidad cada vez mayor de ciudades y culturas. Una preocupación continua entre los presidentes de las Iglesias fue el mantenimiento de la unidad y la fidelidad a su origen apostólico. Se reconoció que el Evangelio podía ser traducido fielmente a nuevos idiomas (inicialmente, del griego al latín) y culturas. Pero la predicación del Evangelio en situaciones nuevas suscitó nuevos interrogantes sobre la adecuación o insuficiencia de lo que se decía y hacía: interrogantes sobre la unidad y la apostolicidad de la Iglesia.

La regla de la fe

39. Estas preocupaciones ya son evidentes en el Nuevo Testamento. La preocupación por la transmisión fiel del Evangelio se puede ver en una amplia variedad de lugares en el mismo Nuevo Testamento (cf. Lc 1, 1-4; Jn 2, 24; 1 Co 11, 2, 23; 15, 3; Gálatas 1, 6-9; 1 Tim 6, 3-4; 2 Jn 7) y se mantuvo en las generaciones postapostólicas por referencia al cuerpo de textos que se convirtió en el Nuevo Testamento. A partir de lo que Ireneo llamó la “regla de fe” se desarrollaron los credos de la Iglesia a nivel local, supralocal y, finalmente, universal.

Preguntas sobre la santidad y la apostolicidad de la Iglesia

40. La práctica constante del bautismo, la oración común, el ministerio de la Palabra y el compartir la eucaristía mantuvieron la vida de la Iglesia como participación en la vida de Cristo, por el poder del Espíritu, pero también suscitaron interrogantes sobre los límites de la Iglesia. Las preguntas sobre quién podía ser bautizado o quién podía participar en la eucaristía, y quién podía incurrir en la pena extrema de exclusión de la eucaristía, ya se planteaban en el Nuevo Testamento (cf. Judas 12). Son cuestiones sobre la santidad y la apostolicidad de la Iglesia (Ireneo, *Adversus Haereses*, 1.10, 1-2).

Los Obispos y el mantenimiento de la Iglesia en la verdad

41. El papel del Obispo en el mantenimiento de la Iglesia en la verdad, tanto con el ejemplo personal como con la enseñanza fiel, tiene sus raíces en el testimonio del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1, 3-4; 3, 1-7; 6, 2-4) y fue enfatizado por maestros del siglo II, como Ignacio e Ireneo. Los procesos de consulta y discernimiento, a nivel local y supralocal, en la determinación de mantener tanto la diversidad como la unidad se pueden ver en la práctica sinodal (*Don* §§ 34-40) que creció desde la época en que el liderazgo de los apóstoles que habían conocido a Jesús históricamente ya no estaba disponible. Hacia el siglo cuarto, los Obispos, tanto individualmente como en unidad colegial, llegaron a ejercer jurisdicción en la Iglesia. La principal preocupación de los Obispos de la Iglesia postapostólica, tanto a nivel local como supralocal, fue la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de toda la Iglesia.

La primacía del obispo de Roma

42. Con el tiempo, los Obispos de las sedes patriarcales de Roma, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén asumieron una responsabilidad jurídica más amplia a nivel supralocal y, en el caso del obispo de Roma, a nivel universal (*Don* §§ 45-47). Este ministerio universal ('petrino') del Obispo de Roma se

remonta al ministerio apostólico de Pedro y Pablo, quienes dieron testimonio de Cristo con su muerte en esa ciudad. La importancia del Obispo de Roma entre los demás Obispos se explicó además por analogía con la posición de Pedro entre los Doce como portavoz, discípulo representante y testigo principal de la resurrección (Mt 16, 16-19; Mc 16, 7; Lc 24, 34); 1 Co 15, 5). Esta primacía se interpretó como la voluntad de Cristo y sigue siendo significativa para la Iglesia (cf. *Autoridad* I §§ 11-12). Ya en la Primera Epístola de Clemente (finales del siglo primero), se puede ver al Obispo de Roma dando orientación para defender la unidad de la Iglesia de Corinto contra la enseñanza que dividía.

Concilios regionales y ecuménicos

43. Desde los primeros días de la Iglesia, los Obispos comenzaron a reunirse para consultar sobre asuntos de importancia. Los sínodos regionales fueron convocados de vez en cuando por metropolitanos y patriarcas. Estas eran en su mayoría reuniones clericales, pero a veces participaban laicos, especialmente de entre las delegaciones monásticas. Hay registros de muchos de estos sínodos del siglo II. No fue hasta el siglo IV cuando hubo un sínodo que pretendía ser ecuménico. El Concilio de Nicea (325) fue convocado por el emperador Constantino para dirimir la disputa sobre las enseñanzas de Arrio que entonces dividían a la Iglesia. Su enseñanza fue ampliamente recibida en toda la Iglesia de Oriente y Occidente. El Credo que el Concilio afirmó fue recibido y desarrollado por concilios posteriores como una declaración fidedigna de la fe cristiana. Los cánones promulgados por los concilios fueron un recurso cada vez mayor para guiar a la Iglesia en una amplia gama de temas.

La recepción de la decisión de los concilios

44. La importancia de la recepción de las decisiones del concilio para las Iglesias cristianas locales se remonta al relato de Lucas sobre la recepción de la carta de la Iglesia de Jerusalén a la

Iglesia de Antioquía, después de las deliberaciones de la Iglesia de Jerusalén sobre la necesidad de la circuncisión para el bautismo. Cuando los cristianos de Antioquía recibieron la carta que establecía los requisitos mínimos para participar en la vida de la Iglesia, que no incluían la circuncisión, “se regocijaron por la exhortación” (Hch 15, 31). De la misma manera, las cuestiones controvertidas en la vida de las Iglesias fueron posteriormente remitidas a los concilios regionales y eventualmente ecuménicos. La deliberación se llevó a cabo en los concilios, con la confianza de que el Espíritu guiaría a los participantes y con la esperanza de lograr la unanimidad. La enseñanza de los concilios fue recibida porque reflejaba la fe tal como ya la practicaban las Iglesias locales, orientando y desarrollando su vida cristiana a una expresión más plena y clara. La autoridad de la enseñanza conciliar provenía no solo de la autoridad representativa del concilio que la impartía, ya fuera regional o ecuménico, sino también de la autenticidad percibida de la enseñanza misma.

Un modelo diverso de ministerio

45. A pesar de los agudos y vigorosos desacuerdos sobre el requisito de la circuncisión y la observancia de la ley judía (cf. Gal 1-2; Hechos 15), se consideró primordial la necesidad de la unidad y la apostolicidad de los cristianos (cf Judas 3). El cuadro emergente en las Iglesias apostólicas y postapostólicas es el de un modelo pluralista de testimonio y autoridad de acuerdo a las necesidades que surgen de su expansión, tanto local como supralocal. Este patrón diverso de ministerio adoptó formas diversas, incluyendo aquellas que rápidamente se volvieron identificables como ministerios episcopales, diaconales, y presbiterales. A medida que surgieron estructuras eclesiásticas locales, regionales y universales, fueron los Obispos quienes ejercieron la autoridad, en comunión unos con otros y con todas las Iglesias, en cada nivel. Los presbíteros y diáconos ejercían sus deberes específicos principalmente dentro de las Iglesias locales. Con estas orientaciones bíblicas, y el desarrollo de instrumentos de comunión dentro de la Iglesia primitiva en mente, nos volvemos ahora a la enseñanza y práctica de la Iglesia hoy.

III. Comunión eclesial en Cristo: La necesidad de instrumentos efectivos de Comunión

Dimensiones locales y supralocales de la vida eclesial en la comprensión anglicana y católica

46. Cristo incorpora activamente al hombre y a la mujer a su cuerpo en el bautismo. La gracia de Cristo nos mueve a arrepentirnos del pecado, incluido el pecado de división. Cura nuestras heridas y nos llama a la comunión escatológica, anticipada en la comunión eucarística. Nuestra participación (*koinonia*) en Cristo conduce a medios tangibles de responder a la llamada de Cristo, a saber, estructuras que promueven la vida en la comunión (*koinonia*) del Espíritu Santo (CaC §§ 15, 45–46). Las estructuras en sí mismas son más limitadas que la vida de la gracia, como muchas veces el lenguaje es más limitado que la realidad que pretende comunicar.

Las siguientes secciones principales (IV–VI) se centran en la relación entre las dimensiones local y supralocal de la vida eclesial. Exploran estructuras dentro de nuestras respectivas tradiciones y reflexionan sobre lo que cada uno podría aprender fructíferamente del otro. Los anglicanos y los católicos tienen algunos entendimientos, prácticas y estructuras diferentes, así como diferencias de vocabulario (véase el 'uso de términos'). El objetivo aquí no es erradicar estas diferencias. Más bien, el punto es preguntar cómo cada uno podría ser un recurso para el otro, de modo que lo que se experimenta como gracia y beneficio en uno pueda ayudar a abordar lo que está menos desarrollado en el otro.

La autonomía e interrelación de la Iglesia local

47. Hay también aspectos muy significativos de la vida de la Iglesia que cada una de nuestras tradiciones afirma, aunque con énfasis y características diferentes. Específicamente, cada una a su manera afirma una plenitud de realidad eclesial y autonomía

relativa a nivel de diócesis reunida alrededor de su Obispo⁹. Cada una también afirma la necesidad de la interrelación de las Iglesias locales en los diversos niveles supralocales de provincia, nación, región y comunión mundial de una manera que va más allá de una asociación federal (cf. *Don* § 37).

Los peligros de un énfasis excesivo en la autonomía

48. Además, Anglicanos y Católicos afirman y experimentan, aunque de manera asimétrica, que estos dos polos, local y supralocal, existen en cierta tensión entre sí. Un énfasis demasiado fuerte en la autonomía local corre el riesgo de tensar importantes lazos eclesiales a nivel supralocal. Esto conduce potencialmente a una distancia crítica insuficiente de la cultura prevaleciente y una atención inadecuada a las expresiones y la práctica de la fe en otras partes de la Iglesia. Si una Iglesia diocesana o una estructura regional/provincial no participa activamente en esta misión más allá de sus propias fronteras y preocupaciones inmediatas, puede perder la conciencia de una dimensión vital de su identidad dentro de la misión universal de Dios.

Los peligros de un énfasis excesivo en lo supralocal

49. Igualmente, un énfasis demasiado fuerte en lo supralocal corre el riesgo de que la Iglesia se centralice demasiado de una manera que obstaculice la adaptación local adecuada por el bien de la misión. Esto puede llevar al anuncio de un Evangelio que no entra propiamente en realidades culturales específicas.

50. Conscientes de esta tensión compartida, las siguientes secciones de esta Declaración de Acuerdo exploran los diferentes instrumentos específicos de comunión dentro y entre los niveles locales y supralocales de la vida eclesial anglicana y católica, y

⁹ *Autoridad en la Iglesia I* § 8. *Lumen Gentium* describe a los obispos como 'vicarios y embajadores de Cristo' y continúa que "no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan" (§ 27).

preguntan cómo cada tradición puede aprender de la otra. La sección actual explora más a fondo nuestra comprensión compartida de la existencia eclesial, local y supralocal, tal como se ha identificado en rondas anteriores de ARCIC y otros diálogos intraconfesionales y ecuménicos relacionados. El enfoque en esta sección está en las implicaciones eclesiales del bautismo y la eucaristía en la comprensión anglicana y católica romana.

Bautizados en la comunión de los santos

Bautismo como incorporación al cuerpo de Cristo

51. En respuesta al mandato de Jesús de "hacer discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28, 19), tanto los Anglicanos como los Católicos ven el bautismo como una incorporación al cuerpo de Cristo. Sumerge al bautizado en la corriente de una existencia eclesial que es a la vez local en su enfoque, pero también supralocal y universal. A la larga es escatológico en orientación e implicación. Cada cristiano es iniciado en la participación en la vida de Cristo resucitado en el Espíritu (Rom 6, 3-4) en un río, estanque, baptisterio o fuente específicos en un lugar particular, con una comunidad local particular de fe, apoyo, y patrocinio (generalmente una parroquia), y en una red particular de relaciones.

Lo que significa ser uno de los bautizados

52. Todos los bautizados son iniciados en los *tria munera Christi*, es decir, el triple oficio y misión de Cristo como profeta, sacerdote y rey, y cada uno está llamado a participar activamente en ese ministerio¹⁰. Cada uno de los bautizados participa en el

10 Cf. S&C § 12; cf. también *Don* §§ 11-13; TCTCV § 19; y LG § 31. El triple oficio de Cristo se encuentra en la enseñanza patristica (Eusebio de Cesarea, Juan Crisóstomo), en los escolásticos (Tomás de Aquino) y en las *Instituciones* de Calvino (II.xv). Fue desarrollado en el anglicanismo clásico por John Pearson en su altamente influyente *Exposición del Credo* (1659), haciendo referencia significativa a Agustín (*sobre el Salmo* 26) sobre el cuerpo, la cabeza y los miembros de Cristo. Newman escribió sobre la participación de la Iglesia en el triple oficio de Cristo en su Prefacio a la tercera

papel de Cristo como profeta, porque el bautismo hace receptivo a la Palabra de Dios, y el Espíritu de la verdad impulsa al bautizado a compartir la Buena Nueva (Rm 8, 14-15). Del mismo modo, cada uno participa del ministerio de Cristo como sacerdote en la medida en que cada uno participa de la propia muerte salvífica de Cristo y de su resurrección (cf. Rm 6,5-11). Unidos entre sí en Cristo, cada uno de los bautizados, guiados por el Espíritu, ejerce también un ministerio sacerdotal actuando como instrumento de Cristo para la salvación de los demás. Los bautizados también comparten el papel de Cristo como rey. Sujetos a la realeza de Cristo, están dirigidos a la plenitud de su reino como meta escatológica. La adopción amorosa que se recibe en el bautismo insta a los fieles a cuidar del bienestar eterno y presente de todos los que encuentran (2 Cor 5, 14ss). Así, la vocación bautismal de todos los renacidos en el agua y el Espíritu exige que ejerzan los *tria munera Christi*, que esperen ser atendidos por otros cristianos que también participan en el triple oficio de Cristo; y que den gracias por los dones que se derivan no de otra cosa sino de la iniciativa infinitamente amorosa de Dios. Pero esta participación no es un asunto individualista o puramente local, porque los cristianos no pertenecen a Cristo sin tener una relación con otros que también pertenecen a Cristo, porque el Espíritu les ha hecho nacer a cada uno a una vida nueva en Cristo (ver TCTCV §41).

Pertenecer a la Iglesia aporta un sentido de identidad común

53. Ante este sentido de pertenencia y “ser llamado” por Cristo a ser su cuerpo, la Iglesia, aporta un sentido de identidad común, llamada y responsabilidad mutua¹¹. Tanto los anglicanos como los católicos pueden estar de acuerdo en que unidos como están por el Único Santo (cf. 1 Jn 2, 20, 27) este cuerpo de fieles, en

edición de *The Via Media of the Anglican Church* (1877). Cf. también Paul Avis, *Beyond the Reformation: Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition*, pp 5-12. Para más información, véanse §§ 81 y 83 a continuación.

11 Véase Asamblea del CMI, *Llamados a ser la Iglesia una*, § 7; también Congreso Anglicano de Toronto, *Responsabilidad mutua e interdependencia en el Cuerpo de Cristo* (1963); CAC § 43; *Don* §13.

su conjunto, no se apartará finalmente de la verdad en las cosas necesarias para la salvación (*LG* § 12; *Autor*. II § 23). Ninguna Iglesia local tiene esta garantía en forma aislada¹². Esta indefectibilidad no impide que ninguna Iglesia local caiga en el error por un tiempo. La implicación es que la indefectibilidad en la enseñanza exige estructuras que hagan que esta interdependencia de las Iglesias locales y supralocales y los cuerpos eclesiales funcionen para el crecimiento en la verdad de toda la Iglesia.

El sentido de fe de todo el Pueblo de Dios

54. Los anglicanos y los católicos también reconocen que el Pueblo fiel de Dios, gracias a su bautismo, comparte el instinto de la fe (*sensus fidei fidelium*), el don espiritual del discernimiento de la verdad (cf. *Don* §§ 29–30; también SFLC). El sentido de la fe crece a través de una vida de intensa caridad y de una práctica religiosa regular, cada una de las cuales promueve la comunión entre los fieles y Dios, que es amor. Quien ama el Amor y acoge el Amor tiene una relación simbiótica con Dios y, por lo tanto, un sentido de quién es Dios, qué espera Dios de nosotros y el tipo de felicidad que Cristo promete. Por lo tanto, el sentido de la fe significa que la auténtica transmisión de la fe no es sólo dominio del magisterio y de los teólogos, sino también de los Santos Padres y de los hombres, mujeres y niños santos que conocen a Dios “desde dentro” y tienen sentido de lo que se ajusta a los designios de Dios para la bienaventuranza humana. La implicación adicional, entonces, es que la indefectibilidad de la Iglesia, así como la experiencia del desacuerdo en la Iglesia, exigen estructuras que faciliten el compartir lo más plenamente posible la experiencia de

12 10 Esto también es cierto para la Iglesia de Roma. Véase, por ejemplo, la condena del Papa Honorio I por el Tercer Concilio de Constantinopla (680-1) por afirmar el principio de una sola voluntad en Cristo (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36ª edición, editor Adolphus Schönmetzer, Freiburg: Herder, 1976, § 552), y la aceptación de esa condena por parte del Papa León II en 683 (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, § 563). Esto se encuentra en los formularios anglicanos, en particular en el artículo XIX, y en la enseñanza anglicana “clásica”: véase, por ejemplo, *John Pearson's Exposition of the Creed* (1659; ed. E. Burton, Oxford: Clarendon Press, 1864), siguiendo a Calvino.

Cristo y de los dones del Espíritu entre todos los bautizados. A través de la oración, el debate, la discusión y el estudio, la Iglesia en todos los niveles busca el consenso con la asistencia del Espíritu, aunque se formule de diversas maneras. Este proceso de discernimiento de la mente de Cristo puede conllevar tiempo. Es esta tarea de descubrir la que requiere continuo discernimiento, constante arrepentimiento y renovación de la mente (Romanos 12) (LiC § 29).

La catolicidad de la Iglesia

55. El Evangelio que proclama el amor ilimitado y la voluntad salvífica de Dios (1 Tim 2, 3-4; Jn 3, 16) y al que se responde y se recibe en el bautismo, es a la vez profundamente personal y local en apropiación y, sin embargo, necesariamente universal en alcance e intención (cf. *Don* §§ 26-27; CaC § 34). Por eso la Iglesia se entiende esencialmente misionera, enviada a todo el mundo. El “gran mandato” es predicar la Buena Nueva desde Jerusalén ‘hasta los confines de la tierra’ (Mt 28, 19-20; Hechos 1, 8) de manera inteligible para quienes la escuchan, para que puedan abrazarla con amor y fidelidad. Esto significa que la Iglesia no puede, sin contradicción, convertirse en una comunidad autorreferencial estática, ni siquiera en una federación de tales comunidades. Hay una dimensión católica en la vida de la Iglesia en todos los niveles.

La necesidad de instrumentos de catolicidad al servicio de la unidad y de la diversidad legítimas

56. Pertener a la Iglesia es, pues, pertenecer a una comunidad particular, local, que no se repliega sobre sí misma, sino que va más allá de sí misma para convertirse verdaderamente en una comunidad en plena comunión con las demás comunidades que forman el cuerpo eclesial de Cristo, y servir a la misión de Dios (cf. CaC § 39). No obstante la rica diversidad entre las Iglesias locales, existe “un solo cuerpo y un solo Espíritu como una sola es la esperanza de la vocación a la que habéis sido convocados, un

Señor, una fe, un bautismo” (Efesios 4, 4-5). Nadie puede decir de ninguna otra parte del cuerpo: “no te necesito” (1 Cor 12, 21). Cada cristiano pertenece a una Iglesia local y, por lo tanto, comparte la vida de todas las demás Iglesias locales con las que esa Iglesia local está en comunión. Dado que hay miles de Iglesias locales y una miriada de formas en las que se puede predicar el Evangelio, ambas tradiciones reconocen la necesidad, organizada de diversas formas, de estructuras de catolicidad: instrumentos de comunión al servicio de la unidad y la legítima diversidad. Dichos instrumentos respectivos de comunión (véanse las Secciones IV-VI) buscan mantener la unidad en la fe, mientras apoyan el testimonio y la misión de las numerosas Iglesias.

La tarea de los respectivos instrumentos de comunión

57. Dado que la fe es recibida por pueblos de diferentes tiempos y culturas, la inculturación de la fe significa que se expresará de manera diferente en diversas regiones y épocas (cf. *AL* § 3). Corresponde a los instrumentos de comunión asegurar tanto que la fe se transmita intacta como que se mantenga la diversidad donde las diferentes formulaciones no contradicen la fe común a todas las Iglesias. Los instrumentos de comunión también se involucran en situaciones nuevas que requieren a veces decisiones definitivas y otras veces decisiones provisionales (cf. § 148). La tarea de los instrumentos de comunión es servir a la unidad y a la diversidad —la catolicidad— de la Iglesia. La eucaristía constituye y edifica la comunión de la Iglesia.

La eucaristía constituye y construye la comunión de la Iglesia

Cristo entero está presente en la acción eucarística

58. Los anglicanos y los católicos sostienen que la comunión contraída en el bautismo alcanza su plenitud sacramental en la celebración de la eucaristía. Creemos que “en toda la acción de la eucaristía... el Señor crucificado y resucitado, según su promesa, se ofrece a sí mismo a su pueblo” (*ED* §3). Toda celebración de la

eucaristía hace “presente sacramentalmente todo el misterio de la salvación” (ED §7). Aquí, por el poder del Espíritu, Cristo nos instruye con su Palabra y nos alimenta de sí mismo. Para ambas tradiciones, participar en la eucaristía es nutrirse y adentrarse en profundidad en la propia vida de Cristo: “Su fin es transmitir la vida de Cristo crucificado y resucitado a su cuerpo, la Iglesia, para que sus miembros estén más plenamente unidos a Cristo y entre sí” (ED § 6)¹³. Reconciliados en la eucaristía, los fieles están llamados a ser servidores de la reconciliación, de la justicia y de la paz, y testigos de la alegría de la resurrección¹⁴.

En la eucaristía la Iglesia encuentra a Cristo y se revela a sí misma

59. Como en el bautismo, la participación eucarística en Cristo no es meramente individualista, sino necesariamente colectiva y eclesial: “El cáliz de la bendición que bendecimos ¿no es comunión [*koinonía*] de la sangre de Cristo? Y El pan que partimos, ¿no es una comunión [*koinonía*] del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan” (1 Cor 10, 16-17). La eucaristía celebra y afirma la comprensión tradicional de la identidad de toda la Iglesia como nacida de la sangre (que significa la eucaristía) y del agua (que significa el bautismo) que manaron del costado de Cristo crucificado (Jn 19, 34). Además, Cristo resucitado y ascendido, presente en la eucaristía, reside siempre en la Iglesia, que es su cuerpo lleno del Espíritu y dotado de los carismas (1 Cor. 12-14). En la eucaristía, la Iglesia encuentra a Cristo y se revela a sí misma. San Agustín dio una expresión elocuente a esto en el

13 Véase también “Nuestra participación en el cuerpo y la sangre de Cristo no conduce a otro fin que el de transformarnos en lo que recibimos”, San León Magno, *Sermón* 63, 7, *PL* 54, 357; y “La Palabra de Dios que da vida, al unirse a sí mismo con su propia carne, la hizo también dadora de vida. Y así era justo que se uniera a nuestros cuerpos por su carne sagrada y su sangre preciosa, que recibimos como bendición vivificante en el pan y el vino”, San Cirilo de Alejandría, *Comentario a Lc 22, 19*, *PG* 72, 92.

14 Cf. 1 Cor 11, 17-34, particularmente 22 y 29; también Mt 25, 31-46; Gálatas 2, 10; 1 Co 16, 1-4; 2 Cor 8, 1-15, 9, 6-15. Para el desarrollo de este tema por parte de San Juan Crisóstomo, véase *El Evangelio de San Mateo: Homilía L.4*, *PG* 58, 508-509.

contexto en el explorar con el recién bautizado lo que significa recibir la comunión:

Si eres el cuerpo y los miembros de Cristo, es tu misterio el que se pone sobre la mesa del Señor; es tu misterio lo que recibes. Es lo que eres a lo que respondes 'Amén'; y con esa respuesta das tu asentimiento. Oyes las palabras "el cuerpo de Cristo"; respondes 'Amén'. Sé miembro de Cristo, para que el 'Amén' sea verdadero. ... Sed lo que veís; recibid lo que sois (Sermón 272, 1, Discursos 2 1042-1044).

La eucaristía celebra la comunión y profundiza el deseo de comunión

60. La auténtica participación eucarística en Cristo es, pues, siempre una participación eclesial. La comunión eucarística con Cristo es comunión con todos los que comparten de manera similar a Cristo a través del Espíritu (*Don* §13; cf. también *LG* §7). La eucaristía nutre y alimenta este cuerpo eclesial de Cristo e impulsa a quienes participan en él a superar todo lo que obstruye o debilita esta comunión¹⁵. Por eso, como se observa a menudo en contextos ecuménicos, la eucaristía celebra la comunión que ya existe e intensifica en nosotros el deseo de pasar a una comunión más profunda, porque “¿Acaso Cristo está dividido?” (1 Cor 1, 13). Al celebrar y vivir la eucaristía, la Iglesia se vuelve más plenamente lo que es. San Agustín describe la eucaristía como el sacramento “a través del cual en la época actual se realiza la Iglesia” (*Contra Faustum*, 12, 20). La eucaristía es el memorial vivo de la muerte sacrificial de Cristo en el que la Iglesia implora los beneficios de su pasión y entra en el movimiento de su auto ofrenda (cf. *ED* § 5).

15 Cf. § 11; también *LG* § 3. La piedad eucarística y la liturgia anglicana contemporánea celebran la misma convicción en la adaptación de la súplica de San Pablo por la unidad de la Iglesia de Corinto: “Aunque somos muchos, somos un solo cuerpo, porque todos compartimos un solo pan”.

La eucaristía celebrada en comunión con el Obispo actualiza la plenitud de la realidad eclesial

61. En el interior de cada una de nuestras tradiciones, la plenitud de la realidad eclesial, situada en la comunión de la Trinidad, se entiende actualizada cuando una determinada comunidad celebra la eucaristía en plena comunión con su Obispo, participando así de la liturgia eterna del cielo y de la comunión de todas las Iglesias (cf. *LG* § 26). En este sentido, San Ignacio de Antioquía articuló el principio de que “Donde está el Obispo, allí está la Iglesia” (Carta a los de Esmirna, cap. 8). En ninguna de nuestras dos tradiciones, entonces, se considera a la Iglesia local como una parte incompleta de un todo mayor. “Cada Iglesia local contiene en sí misma la plenitud de lo que es ser Iglesia. Es enteramente Iglesia, pero no toda la Iglesia” (TCTCV § 31)¹⁶. Sin embargo, esta plenitud eclesial en la Iglesia local no implica, para ninguna de las dos tradiciones, una autosuficiencia aislada e independiente.

Comunión eclesial: local y supralocal

La Iglesia como comunión: lo que compartimos y en qué nos diferenciamos

62. La eclesiología compartida esbozada en la sección anterior está muy en deuda con *El Informe Final* (1982), *Iglesia como comunión* (1991) y *El Don de la Autoridad* (1999). Destaca nuestra comprensión compartida de la relación, dentro de la comunión, de los niveles local, supralocal y universal de la Iglesia. Cada una de las Declaraciones de acuerdo anteriormente mencionadas demuestra un área significativa de acuerdo entre nuestras dos tradiciones. Sin embargo, también hay diferencias significativas, y es en esta área donde creemos que puede tener lugar el arrepentimiento eclesial y el aprendizaje receptivo.

¹⁶ Cf. también *LG* § 23; también Sinodo General de la Iglesia de Inglaterra, ‘The Governance of the Church of England and the Anglican Communion’ (7 de enero de 2009), GS Misc 910, § 2.2.

La comunión mundial de los católicos está determinada por la comunión con el obispo de Roma

63. Para la Iglesia católica, es posible que una Iglesia local esté en comunión con otra Iglesia local sólo cuando el Obispo de cada una está en comunión con el Obispo de Roma (cf. *LG* § 23 y *CN* § 13). Una Iglesia católica local no puede estar en plena comunión con otra Iglesia local cuyo Obispo no está en comunión con el obispo de Roma.

Comunión mundial para los anglicanos con el Arzobispo de Canterbury

64. Los anglicanos entienden una comunión global centrada en la Sede de Canterbury. Las consecuencias para los anglicanos de la comunión con el Arzobispo de Canterbury difieren de las consecuencias para los católicos de la comunión con el Obispo de Roma. Actualmente dentro de la Comunión anglicana existen Iglesias provinciales que están en comunión con el Arzobispo de Canterbury pero se niegan a estar en comunión con otras Iglesias provinciales que también están en comunión con el Arzobispo de Canterbury (cf. *LC* 1998, Resolución IV.11). También hay Iglesias provinciales en comunión con el Arzobispo de Canterbury que reclaman la comunión con otras Iglesias que no están en comunión con el Arzobispo de Canterbury. Para los anglicanos todas estas situaciones son anómalas y algunas profundamente dolorosas. Otras anomalías, de tipo más positivo, se encuentran, por ejemplo, en las relaciones de plena comunión compartidas entre luteranos y anglicanos tanto en Estados Unidos como en Canadá. Lambeth 1998 declaró que "... algunas anomalías pueden ser soportables cuando existe un objetivo acordado de unidad visible, pero... siempre debe haber un impulso hacia su resolución y, por lo tanto, hacia la eliminación de la anomalía principal de desunión" (Resolución IV.1.3).

Diferencias en los niveles de decisiones sobre el reconocimiento ecuménico

65. Como sugieren los párrafos anteriores, las decisiones sobre el reconocimiento de la comunión con otras Iglesias se toman en diferentes niveles en las estructuras anglicana y católica. Las provincias anglicanas pueden decidir individual y regionalmente celebrar acuerdos ecuménicos que impliquen compartir la comunión o el reconocimiento mutuo de ministerios sin que esta decisión tenga necesariamente implicaciones directas para otras Iglesias de la Comunión anglicana¹⁷. Para los católicos, tales decisiones solo podrían tomarse a nivel universal, por lo que tendrían implicaciones directas para todas las Iglesias católicas romanas y las Iglesias católicas orientales en todo el mundo.

Las diferencias en los niveles de toma de decisiones demuestran diferencias de comprensión

66. Esta diferencia entre nuestras dos tradiciones va al corazón de una diferencia de entendimiento y estructura entre la Iglesia católica y las Iglesias de la Comunión anglicana. En la tradición católica romana, las decisiones políticas sobre la comunión se toman a nivel universal; en la tradición anglicana, a nivel nacional o provincial. En parte, esto se relaciona con diferentes comprensiones sobre cómo la Iglesia avanza en unidad, misión y verdad. Lo que está en juego es el equilibrio entre la capacidad de respuesta a las demandas de contextos específicos y la necesidad de avanzar juntos. Esto refleja la herencia de la división jurídica en el siglo XVI entre la Iglesia de Inglaterra, con su identidad nacional (supra-local), y la Iglesia de Roma, con su horizonte universal.

17 Por ejemplo, las Iglesias Anglicana Británica e Irlandesa con las Iglesias Luterana Nórdica y Báltica en el Acuerdo de Porvoo; también el acuerdo entre la Iglesia Episcopal y la Iglesia Evangélica Luterana en América y entre la Iglesia Evangélica Luterana en Canadá y la Iglesia Anglicana de Canadá.

Para los católicos: la cuestión de la prioridad de la iglesia universal o local

67. Para los católicos, una cuestión más clave se refiere a la realidad eclesial de la Iglesia universal, simbolizada y estructurada en términos del primado de la Sede de Roma. ¿Tiene la Iglesia universal prioridad temporal y ontológica sobre las Iglesias locales y los organismos regionales, siendo estos últimos derivados y dependientes de la realidad previa de lo universal? ¿O debería verse lo universal y lo local como mutuamente definitorios, coexistentes y necesariamente coherentes, de modo que la Iglesia universal tenga responsabilidades hacia las Iglesias locales, y las Iglesias locales tengan responsabilidades tanto entre sí como hacia la Iglesia universal?¹⁸.

Lo que está en juego para los católicos

68. La primera de estas opciones refleja la preocupación de que la Iglesia universal no sea vista como una mera realidad federal secundaria que deriva de la cooperación de las Iglesias locales (CN§§ 8-9). Es importante señalar que esta preocupación se puede acomodar adecuadamente, al mismo tiempo que se permite que la multiplicidad de las Iglesias locales sea constitutiva de lo universal a través de lo que se ha llamado una “relación especial de ‘mutua interioridad’” (CN§ 9; EV13/17-87). Esta multiplicidad, no tiene que ser necesariamente vista, en su diversidad, como una realidad secundaria derivada y subordinada.

Diferencias en la práctica sobre los nombramientos episcopales

69. Estas preguntas y tensiones tienen relación con asuntos prácticos en la vida de nuestras tradiciones, tales como los procedimientos para los nombramientos episcopales (véanse §§ 91-92),

18 Cf. LG § 23. Cf. también la Consulta Anglicana-Católica romana en los Estados Unidos, *Relación de acuerdo sobre la Iglesia Local/Universal* (15 de noviembre de 1999).

respecto de los cuales ha habido una variación histórica considerable.

Diferencias dentro de la Comunión Anglicana sobre la autonomía provincial: el Pacto propuesto

70. El proceso de debate sobre el Pacto propuesto de la Comunión anglicana demuestra que existen considerables diferencias de perspectiva y juicio dentro de la Comunión anglicana en cuanto a lo que implica estar en comunión eclesial y cuál debería ser el equilibrio apropiado entre la autonomía supralocal y la mutua responsabilidad. El debate se ha centrado en si hay algún lugar o necesidad dentro de la Comunión anglicana de estructuras centrales de toma de decisiones y autoridad sobre asuntos que atañen a todos. Las historias distintivas y los entendimientos de las diversas provincias de la Comunión han significado que, al menos hasta ahora, su identidad se haya caracterizado por un grado muy alto de autonomía provincial.

La necesidad de estructuras e instrumentos eficaces de comunión al servicio de la misión y la unidad

71. La *Iglesia como Comunión* demuestra hasta qué punto católicos y anglicanos comparten una comprensión común de la eclesiología de comunión. Este concepto de comunión es una unión invisible de los bautizados con la Trinidad divina y entre sí, y una realidad que exige una expresión visible servida por una vida común de liturgia, doctrina y estructuras institucionales (cf. *CaC* § 15 y *CN* §§ 3 -4). En la vida de la Iglesia, esta comunión se articula en la enseñanza, la práctica, la política, el procedimiento y la estructura. En ninguna tradición es aceptable que la comprensión de la Iglesia permanezca al nivel de la congregación reunida, ya sea en la parroquia o en la diócesis. Para los anglicanos existen fuertes lazos de afecto entre diversas Iglesias locales y provinciales o regionales que implican reconocimiento y respeto mutuos. Sin embargo, dentro de estos lazos de afecto, los anglicanos

buscan formas más sólidas de responsabilidad mutua. Los anglicanos y los católicos reconocen la necesidad de instrumentos de comunión que sirvan para sostener y promover tal comunión (*CaC* § 45). Queda la pregunta de hasta qué punto estos instrumentos de comunión deben ser tanto afectivos (es decir, enfocados en transmitir un espíritu amoroso de comunión y cooperación eclesial) como efectivos (es decir, implicando prácticas de responsabilidad mutua, gobierno compartido y toma de decisiones).

Instrumentos de comunión: queridos por el Señor pero reformables

72. Además, dada la voluntad del Señor de que sus seguidores permanezcan unidos en su amor mutuo (Jn 13, 34-35; 17, 21ss), el don de tales instrumentos ministeriales de comunión puede considerarse querido por el Señor (cf. Jn 21, 15-17; Hch 20, 28ss; Ef 4, 11-13). Nuestra lectura común del Nuevo Testamento y del período postapostólico lleva a católicos y anglicanos a estar de acuerdo en que la episcopé, la sinodalidad y la primacía son duraderas y necesarias, y son dones de Dios para la unidad y misión de la Iglesia (cf. §§ 33-35 y 41-44). La enseñanza católica romana sostiene que el episcopado, incluida la colegialidad, y la primacía son esenciales para la Iglesia. Sin embargo, también es importante señalar que la manera específica de su estructura y funcionamiento puede, y ha asumido, formas muy diferentes y, por lo tanto, puede renovarse y reformarse. El ejercicio de estos instrumentos ha sido a menudo objeto de controversia y debate.

Instrumentos de comunión en la Comunión Anglicana

73. En este sentido, las Iglesias de la Comunión Anglicana han desarrollado los siguientes instrumentos de comunión, destinados a promover la responsabilidad mutua entre las provincias y las Iglesias nacionales a nivel mundial: el Arzobispo de Canterbury, la Conferencia de Lambeth, el Consejo consultivo anglicano, y la Junta de Primados. Mientras tanto, dentro de las provincias y las

Iglesias nacionales, determinados de diversas formas de acuerdo con factores históricos y contextuales específicos, hay sínodos provinciales y nacionales con sus respectivas cámaras de obispos, clérigos y laicos. Estos sínodos son órganos decisorios que comparten la responsabilidad por la unidad, la fe y el orden inherentes al oficio episcopal. De manera similar, dentro de las diócesis operan los mismos procesos sinodales de tres niveles. Los sínodos diocesanos son, en algunas partes de la Comunión Anglicana, apoyados por sínodos de decanato y, a nivel parroquial, por consejos pastorales parroquiales en los que el clero y los laicos debaten y deciden asuntos juntos.

Instrumentos de comunión en la Iglesia católica romana

74. La Iglesia católica romana, afirmando la institución divina del colegio de Obispos y su cabeza, el Obispo de Roma, ha desarrollado instrumentos de comunión a nivel de la Iglesia universal: (i) las reuniones ordinarias y extraordinarias del Sínodo de Obispos convocados por el Obispo de Roma como cabeza del colegio (CIC c. 344) y también en la posible convocatoria excepcional de un concilio pleno del colegio de obispos (CIC c. 338); (ii) la Curia romana. El colegio cardenalicio también sirve al primado eligiendo al obispo de Roma. En el nivel intermedio de la comunión interdiocesana e intrarregional se encuentran: las conferencias episcopales nacionales y regionales y sus oficinas y comités asociados; las visitas colectivas regulares *ad limina* de los obispos de una región en particular o de una conferencia nacional de obispos a Roma (CIC cc. 399–400); y provisión canónica para la posibilidad de sínodos regionales o nacionales, involucrando obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos y laicos. En el nivel de la Iglesia diocesana y las comunidades parroquiales, los instrumentos de comunión requeridos canónicamente incluyen: consejos episcopales diocesanos, consejos del clero diocesano y comités de finanzas diocesanos y parroquiales. Además, el derecho canónico de rito latino permite, pero no exige, consejos pastorales diocesanos, sínodos diocesanos y consejos parroquiales y decanatos.

Problemas con los instrumentos de comunión tanto dentro como entre las Iglesias

75. Si bien los anglicanos y los católicos reconocen de diversas maneras la necesidad de instrumentos de comunión, estos diferentes oficios, estructuras y procedimientos presentan problemas no solo en el contexto intereclesial, en lo que respecta a las relaciones entre las tradiciones y el reconocimiento mutuo a través de diferencias significativas, sino también dentro de la respectiva vida intraeclesial anglicana y católica romana. En cada tradición existe un debate continuo sobre hasta qué punto son adecuados estos instrumentos de comunión para servir a las necesidades actuales de misión y unidad. Cada tradición experimenta sus propias tensiones particulares dentro del cuerpo eclesial de Cristo.

La preocupación católica romana por el ministerio del obispo de Roma

76. En el contexto católico romano, hay signos de apertura a reconsiderar el papel del papado. Esto fue puesto de modo profético por el Papa Juan Pablo II en su encíclica de 1995 *Ut Unum Sint*. Al reconocer el deseo de Cristo por la unidad de todas las comunidades cristianas, habló de encontrar la manera de “ejercer el primado” sin “renunciar a lo que es esencial a su misión”, estando abierto “a una nueva situación”. Invitó a los pastores y teólogos de otras Iglesias a entablar con él un diálogo “paciente y fraternal” sobre cómo podría ejercerse el ministerio particular de unidad del obispo de Roma en nuevas circunstancias (*UUS* §§ 95–96; *Don* § 4). El Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* reiteró esta llamada con urgencia (§ 32).

Preocupación anglicana por la adecuación y los límites de los instrumentos existentes en los diversos niveles de la vida eclesial

77. La Conferencia de Lambeth surgió en el siglo XIX en el contexto de las preocupaciones que enfrentaba una comunión mundial de Iglesias emergente. A principios del siglo XX,

surgieron tensiones sobre cuestiones morales (por ejemplo, la poligamia, la anticoncepción artificial, el nuevo matrimonio de las personas divorciadas) y, a partir de mediados del siglo XX, la ordenación de mujeres al presbiterado y al episcopado. Desde finales del siglo XX hasta el siglo XXI, las tensiones más agudas han tenido que ver con las cuestiones de la sexualidad humana. Estos problemas también surgen en contextos católicos romanos. En los contextos anglicanos, sin embargo, representan una nueva situación debido a la aparente incapacidad de los instrumentos de comunión a nivel mundial tanto para resolver los problemas que se presentan como para encontrar procesos acordados, como los del Pacto de la Comunión Anglicana propuesto (cf § 137 y n. 48) para contener el conflicto, de modo que no conduzca a más deterioro de la comunión. Esta nueva situación plantea interrogantes sobre la adecuación y los límites de los instrumentos existentes en los diversos niveles de la vida eclesial anglicana. De hecho, destaca la tensión entre la herencia de la doctrina que comparten los anglicanos (arraigada en la interpretación de las Escrituras y la interpretación de las normas morales) y sus diferentes expresiones en contextos locales y regionales¹⁹.

La necesidad en esta situación de aprendizaje receptivo mutuo

78. La apreciación sobria de hoy de la naturaleza a largo plazo de la llamada ecuménica (ver §§ 5-6 y 10) ha coincidido con el reconocimiento dentro de cada una de nuestras tradiciones de nuestras respectivas dificultades y la necesidad de procesos de

19 Por ejemplo, en respuesta a la cuestión de bendecir las relaciones entre personas del mismo sexo, el *The St Michael Report* de la Iglesia Anglicana de Canadá explora la tensión dinámica entre la doctrina central y otras doctrinas: “[Se] reconoce una distinción entre lo que puede denominarse ‘doctrinas centrales’ y lo que puede denominarse *adiáfora*... Se ha entendido que las doctrinas fundamentales... significan el credo y las primeras explicaciones conciliares de las Escrituras con respecto a la doctrina de la Trinidad y la persona y obra de Jesucristo. *Adiáfora* se han definido como asuntos “sobre los cuales se puede tolerar el desacuerdo sin poner en peligro la unidad” (WR §A.36). La Iglesia anglicana de Canadá, *The St Michael Report* (mayo de 2005), § 8. Véase también el informe del subcomité IARCCUM “Reflexiones eclesiológicas sobre la situación actual de la Comunión Anglicana a la luz de ARCIC”, *Information Service*, 119/3 (2005), 102-11.

reforma y renovación. Sugerimos que la doble tarea actual, a medida que buscamos recorrer el camino hacia la plena comunión, es (i) mirar con humildad lo que no está funcionando de manera efectiva dentro de la propia tradición de cada uno, y (ii) preguntarse si se puede ayudar a esto mediante el aprendizaje receptivo a partir de la comprensión, las estructuras, las prácticas y los juicios del otro. La oportunidad es enseñar mostrando lo que significa aprender y dar testimonio mostrando lo que significa recibir en nuestra necesidad, reconociendo que a veces los miembros de una tradición pueden juzgar que las prácticas y estructuras de la otra no serán, en un caso dado, útiles.

La estructura de las tres secciones siguientes.

79. Las siguientes secciones de este documento exploran la efectividad de los respectivos instrumentos de comunión dentro de la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica romana en los tres niveles de Iglesias diocesanas y comunidades eucarísticas parroquiales (Sección IV); Iglesias y estructuras regionales (Sección V); y comunión mundial / Iglesia universal (Sección VI). En cada caso, la primera preocupación es mapear lo que pertenece actualmente a las tradiciones, la segunda identificar y analizar dónde están los puntos de tensión sistémica, y la tercera preguntarse dónde, en relación con lo que es débil o menos desarrollado. En cada tradición, puede haber un aprendizaje fructífero de lo que es fuerte en la otra. Esto es para construir explícitamente sobre las fases anteriores del diálogo ARCIC y llevarlas adelante en un espíritu de aprendizaje ecuménico receptivo para que, tanto por separado como en conjunto, nuestras tradiciones puedan continuar caminando por el camino de la conversión y el testimonio de la comunión de Dios en Cristo y el Espíritu. De esta manera, este documento cumple el mandato de la Comisión de explorar cómo las tradiciones entienden y practican, respectivamente, la interrelación de los diversos niveles de la Iglesia en el discernimiento y la toma de decisiones (cf. §§ 10-13).

IV. Instrumentos de comunión a nivel local de vida Anglicana y Católica

Como se explica en el Prefacio de los Copresidentes y en § 79, esta sección tiene tres subsecciones principales: IV.A describe cuál es el caso actual de cada una de nuestras tradiciones con respecto a los respectivos instrumentos de comunión que operan en este nivel; IV.B identifica qué tensiones y dificultades respectivas se experimentan en relación con estos instrumentos de comunión en este nivel; IV.C pregunta qué posibilidades podría haber para el aprendizaje receptivo transformador de la otra tradición en relación con estas tensiones y dificultades. La Comisión ha optado por presentar nuestras estructuras, nuestros desafíos y nuestros aprendizajes en columnas paralelas. A veces, para evitar que parezca que se equiparan procesos muy diferentes, utilizamos un formato secuencial, pero con los párrafos del lado izquierdo de la página en una voz anglicana y los del lado derecho en una voz católica romana.

80. Tanto los anglicanos como los católicos reconocen la necesidad de instrumentos efectivos de comunión para sostener y promover la comunión eclesial en los diversos niveles de la vida de la Iglesia (§§ 71-73; CaC § 45). Cada tradición también experimenta estrés sistémico en relación con estos instrumentos de comunión y, por lo tanto, reconoce la necesidad de reformarlos o reconfigurarlos (§§ 75-77). Pasamos ahora a examinar estos instrumentos con cierto detalle. Existe una necesidad en nuestros diálogos ecuménicos de hablar sobre la realidad vivida de las estructuras que sostienen a las Iglesias, sus fortalezas y sus debilidades. Partimos de la realidad de la Iglesia tal como se vive más ampliamente, es decir, la parroquia, y más allá de ésta la diócesis, examinando cómo se estructuran y gobiernan y por qué. A veces, las fuerzas de la teología, la cultura y las circunstancias nos han visto divergir, y otras veces, más felizmente, hemos descubierto el vínculo de una experiencia común y principios comunes. Sin embargo, para hablar de nuestra realidad, debemos hablar también de nuestras heridas, reconociéndonos como discípulos que fracasan repetidamente en nuestros intentos de vivir la llamada evangélica de Cristo. Reconocer nuestra debilidad, en compañía de nuestros hermanos y hermanas cristianos, nos abre a la posibilidad de aprender de ellos y recibir sanación.

IV.A Instrumentos de comunión a nivel local de anglicanos y vida católica romana

Comprensión compartida de los *tria munera Christi*

81. Tradicionalmente, la triple actividad mesiánica de Cristo como profeta, sacerdote y rey (cf. Heb 7-10) se ha identificado como un don que se comparte con la Iglesia. Todos los bautizados participan en los *tria munera* de Cristo de enseñar, santificar y guiar al pueblo de Dios (cf. también §§ 52, 83). Los bautizados son capacitados por el Espíritu Santo para compartir el Evangelio en palabra y acción; se forman y nutren en comunidades eucarísticas; y comparten con los ordenados el discernimiento y el servicio a las necesidades de la misión, el ministerio y la gestión. El obispo delega la responsabilidad en presbíteros, diáconos y ministros laicos autorizados para la vida litúrgica, sacramental y pastoral de las comunicades. Debido a que los laicos participan en los dones triples de Cristo, tienen una responsabilidad compartida con el presbítero en los asuntos de la vida parroquial.

Estructuras compartidas de parroquia, obispo y diócesis

82. Para la mayoría de los anglicanos y católicos, la parroquia es el lugar normal de formación cristiana. Allí se proclama solemnemente la Palabra de Dios y se celebra la Eucaristía y los demás sacramentos de la iniciación cristiana. Las parroquias se mantienen en unidad bajo la guía y autoridad de un obispo, que es el signo visible de comunión con todos los niveles más amplios de la Iglesia. El Obispo es el instrumento clave de comunión para la Iglesia local. En esto, el Obispo trabaja con estructuras y procedimientos consultivos o deliberativos que involucran a clérigos y laicos. En las estructuras católicas romanas, tal participación es generalmente consultiva.

Participación complementaria en los triples oficios y autoridad de Cristo

83. (Parte Anglicana) En la política y la práctica anglicanas, la autoridad se distribuye entre los laicos, los diáconos, los presbíteros y los obispos de una manera que se cree que es una manifestación de la guía del Espíritu Santo a la comunidad. Esto supone la necesaria y adecuada formación espiritual de cada uno para el discernimiento.

Los anglicanos entienden que todos los bautizados participan en la misión de Cristo de enseñar, santificar y gobernar (*tria munera*) y que el episcopado tiene un papel particular en esto. Los cánones, constituciones y liturgias anglicanas reflejan las distintas formas en que los laicos, el clero y los obispos comparten esta misión. Por lo general, el sacerdote y la parroquia nombran y eligen conjuntamente a los guardianes laicos (un cargo antiguo anterior a la Reforma) para supervisar las responsabilidades temporales de la vida parroquial (p. ej., mantenimiento de edificios, administración financiera). Otro grupo de laicos es elegido y/o designado como consejo parroquial (presidido por el párroco o un laico debidamente designado) para consultas periódicas y toma de decisiones compartida entre las reuniones anuales. Otros nombramientos y ministerios no parroquiales también involucran estructuras que, en última instancia, son responsables ante el obispo diocesano. Además de la implicación estructural de los laicos, es normal que los laicos ejerzan funciones pastorales y docentes, incluida la de teólogo laico y los oficios de catequista y lector. Los laicos ayudan en la distribución de la Sagrada Comunión como ministros eucarísticos. Los laicos son designados regularmente como cancilleres diocesanos.

83. (Parte Católica) *Lumen Gentium* reconoce que cada uno de los bautizados participa de los *tria munera* de Cristo²⁰. La

20 Cf. § 81. Aunque había una tradición patristica que afirmaba que el cristiano bautizado había sido ungido profeta, sacerdote y rey, la teología medieval hacía poca referencia al triple oficio excepto cuando describía el ministerio de los ordenados. La enseñanza católica oficial continuó reservando la aplicación expresa de los *tria munera* a los ordenados hasta el Concilio Vaticano II, donde, por influencia de John Henry Newman e Yves Congar, la extendió a los laicos y las funciones santificadoras, docentes y gobernantes del ministerio de Cristo al papel de la Iglesia *como un todo*.

participación de los bautizados en el sacerdocio de Cristo y la participación de los ordenados en ese mismo sacerdocio están ordenados uno al otro como ejercicios distintos del único sacerdocio de Cristo (LG § 10).

Ha habido una tendencia en la teología católica romana a distinguir entre la participación de los ordenados en los *tria munera* como principalmente ordenada internamente hacia la comunidad cristiana, y la de los laicos como primariamente dirigida externamente hacia el mundo²¹. Si bien esta distinción todavía se mantiene, los laicos están ahora involucrados en ambos escenarios. Desde el Concilio Vaticano II, en la mayoría de los lugares, ha habido un florecimiento de la participación de los laicos en la Iglesia católica romana en casi todos los niveles y en casi todos los tipos de ministerio en los que la Iglesia está involucrada (CFL § 2). Los laicos no solo están ampliamente involucrados en los asuntos temporales de la Iglesia (como los consejos económicos), sino que se han convertido en los principales educadores de los fieles en la preparación para la recepción de los sacramentos y han sido consultados ampliamente a través de los sínodos diocesanos que asesoran a los obispos sobre una amplia variedad de cuestiones. En algunas partes del mundo, los laicos son nombrados cancilleres de diócesis y dirigen oficinas diocesanas. Los seminarios ahora emplean a profesores laicos. Los laicos también pueden funcionar como catequistas, educadores, teólogos laicos, ministros extraordinarios de la sagrada comunión y ministros pastorales. Toda esa participación de los laicos queda a discreción del clero y los obispos. Del mismo modo, aquellos órganos que están compuestos por laicos y que se ocupan de asuntos de gobierno de la Iglesia, como los consejos parroquiales y los sínodos diocesanos, son

21 Por ej., LG § 10 describe el sacerdocio ministerial como el que “por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal”. En el § 31 el mismo documento afirma: “A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento”. Cf. también AA § 2 y CFL § 15.

convocados a discreción del párroco o del obispo. La implicación de los laicos en ellos es de carácter consultivo.

Díaconos y presbíteros como colaboradores del Obispo

84. De acuerdo con la antigua tradición, los anglicanos y los católicos ven a los diaconos y presbíteros como partícipes del ministerio del Obispo en la Iglesia (MO §9). La *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II habla del 'oficio de los presbíteros' como partícipes 'en su propio grado' de los *tria munera* de Cristo para ser colaboradores del Obispo en la enseñanza, santificación y gobierno de la diócesis (PO § 2). De manera similar, *Lumen Gentium* habla de los diaconos como "participantes también en la misión y la gracia del Sumo Sacerdote" (§ 41) y, por lo tanto, ayudan en el cuidado pastoral de la diócesis. En los ordinales anglicanos, los diaconos son llamados a trabajar con el Obispo, compartiendo el ministerio pastoral de la Iglesia. Los presbíteros están igualmente encargados de trabajar con su Obispo y sus compañeros ministros (por ejemplo, el Ordinal de la Iglesia de Inglaterra en el Culto Común).

85. Tanto para los anglicanos como para los católicos, en todos los casos el nombramiento y la autorización para predicar y administrar los sacramentos es concedido por el Obispo diocesano u otro ordinario. La concesión de licencias al clero en la política anglicana refleja la concesión de facultades en términos católicos romanos.

86. (Parte Anglicana) Existe una variedad de formas en que el Obispo nombra al clero anglicano para las parroquias y otros ministerios. El proceso de nombramiento puede incluir consultas con los laicos en la nominación de candidatos, anuncio de vacantes o nombramiento episcopal directo.

86. (Parte católica) El derecho canónico de rito latino estipula que "la provisión del oficio de párroco compete al Obispo diocesano, mediante libre colación, a no ser que alguien goce del derecho de presentación o de elección" (CIC c. 523). La participación de los laicos en el proceso de selección queda a discreción del Obispo.

El papel de los Obispos

87. Anglicanos y Católicos comparten en gran medida una comprensión del papel del Obispo que se deriva de la antigua tradición común de la Iglesia. Dotado por ordenación episcopal de un especial “carisma sacramental” para el oficio, el Obispo es considerado como el primer ministro de la Palabra y los sacramentos y autoridad en el ejercicio de los *tria munera* de Cristo para enseñar, santificar y gobernar en la diócesis²².

88. Los Obispos juegan un papel crucial en el mantenimiento de la unidad de la Iglesia católica. Son los sucesores de los apóstoles en el sentido de que individualmente tienen la supervisión de la Iglesia de Dios y su misión, en un lugar en particular y corporativamente se aseguran de que la Iglesia se mantenga en la verdad. Los Obispos deben enseñar la fe y asegurar la buena predicación y la provisión de los sacramentos. Cuando la Iglesia diocesana se reúne para la eucaristía, es el Obispo quien la preside, apoyado por los presbíteros y diáconos, con la plena participación del pueblo santo de Dios²³. Es deber del Obispo asegurar, a través de la selección y ordenación de diáconos y presbíteros, que las parroquias sigan siendo comunidades eucarísticas florecientes que cuidan activamente de los pobres y excluidos.

89. El Obispo se preocupa no sólo por la fidelidad de la Iglesia local, sino también por la fidelidad de todas las demás Iglesias locales²⁴. Los Obispos deben apoyarse mutuamente en su ministerio,

22 Cf. PCL §37.3; también LG §21; CIC c. 375; Appendix II, ‘The Anglican Way’, in *Communion, Conflict and Hope: The Kuala Lumpur Report of the Third Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission* (London: Anglican Communion Office, 2008), pp. 57–8.

23 Cf. PCL §31.5: “Un Obispo tiene la supervisión para gobernar, enseñar y administrar, un sacerdote comparte su tarea con el Obispo y lo ayuda en el cuidado de las almas, y un diácono ayuda a estos; todos están llamados a cumplir un ministerio apropiado a su orden particular”. Cf. también SC § 41.

24 La homilia modelo para el Rito católico romano de Ordenación de Obispos instruye al nuevo Obispo: “Nunca olvides que en la Iglesia Católica, unida por el vínculo del amor cristiano, eres incorporado al Colegio de Obispos. Por lo tanto, debes tener una preocupación *constante por todas las Iglesias* (cursiva propia) y acudir con gusto en ayuda y apoyo a las Iglesias en necesidad”. Pontifical romano, Rito de Ordenación de un Obispo 39, Homilia; cf. también CD § 5 y AS § 2. De manera similar, un documento de enseñanza de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra habla del ministerio

actuando juntos como guardianes de la fe. Escuchan al clero y al laicado de su propia diócesis y representan la experiencia y los puntos de vista de su diócesis más ampliamente dentro de la Iglesia. Escuchan la experiencia y los conocimientos de la Iglesia en general y los representan ante su propia diócesis. De esta manera, los Obispos sirven para comunicar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2,7, 11, 17, 29; 3,6, 13, 22) y ayudar a las Iglesias a responder en penitencia y fe. Debido a que el Obispo siempre actúa en comunión, tanto la Iglesia Católica como la Comunión Anglicana siguen la práctica de la Iglesia, desde al menos el siglo IV, de tener normalmente al menos tres Obispos participando en la ordenación de un nuevo Obispo (cf. Concilio de Nicea, año 325, canon 4).

La autoridad del obispo como instrumento de comunión

90. (Parte Anglicana) Una característica clave del episcopado anglicano es el “Obispo en sínodo”, tanto a nivel diocesano como provincial. En la política anglicana, el Obispo diocesano preside en consulta con el clero y los laicos de la diócesis. Se requiere el consentimiento del Obispo diocesano para que se promulgue cualquier resolución de un sínodo diocesano. Esto protege el papel del Obispo como “guardián de la fe y de la unidad de la Iglesia”. Este modelo de “Obispo en sínodo” se refleja en toda la Comunión.

90. (Parte católica) La ordenación sacramental y la comunión jerárquica con el Obispo de Roma confieren a los Ordinarios diocesanos “toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su oficio pastoral”, sin perjuicio de las prerrogativas del Sumo Pontífice (CD § 8).

El Concilio Vaticano II previó que, en el gobierno de la diócesis, el Obispo estaría asistido por varias personas y órganos consultivos (CD § 27). El derecho canónico del rito latino prevé, a discreción del

colegial de los Obispos como perteneciente “dentro de una conexión de pertenencia graciosa, que opera en las esferas local, nacional e internacional de la vida de la Iglesia” y manteniendo “la Iglesia/diócesis local en compañerismo—en comunión—con la Iglesia alrededor del mundo”. Iglesia de Inglaterra, *Bishops in Communion: Collegiality in Service of the Koinonia of the Church*, p. 38.

Obispo, un sínodo diocesano (c. 461) y un consejo pastoral, cada uno de los cuales puede incluir laicos (c. 463). Además, ordena la formación tanto de un consejo de presbíteros como de un colegio de consultores. Estos órganos son consultivos ya que el Obispo es el "único legislador", por cuya autoridad se publican los decretos (c. 391, § 2). En las Iglesias católicas orientales, la única estructura sinodal diocesana obligatoria es el consejo presbiteral y un subgrupo de éste, el colegio eparquial (diocesano). Los consejos pastorales, que son consultivos, pueden incluir cristianos, ya sean laicos o clérigos, de otras Iglesias católicas (CCEO cc. 264-75).

La selección de obispos

91. Los procesos para seleccionar Obispos tanto en la Comunión Anglicana como en la Iglesia Católica romana tienen un objetivo común: elegir candidatos que preservarán a la Iglesia en una unidad de fe, práctica sacramental y misión hacia los demás. Dado que el Obispo no será efectivo a menos que el candidato sea aceptable para la comunidad y para el colegio de Obispos que juntos tienen la responsabilidad de articular la fe y pastorear el rebaño, nuestras dos tradiciones emplean procedimientos que buscan garantizar la selección de candidatos efectivos. Por lo tanto, en nuestras dos comuniones, se desea el consentimiento de los bautizados y la aprobación de los demás Obispos antes de que tenga lugar la ordenación episcopal. Nuestras dos tradiciones honran las antiguas prácticas que vieron a la Iglesia local, asistida por la autoridad de las Iglesias vecinas, seleccionar (*eligere*) a su Obispo. Pero cada uno tiene su énfasis particular.

92. (Parte anglicana) Los procedimientos Anglicanos implican la participación directa del laicado, clero y Obispos. Un Obispo diocesano es elegido o designado para la ordenación (o el traslado si ya posee el orden episcopal) de entre los sacerdotes con las calificaciones requeridas, según lo define la Provincia en su propia ley canónica. Existe una variedad de prácticas consultivas en torno a la Comunión Anglicana. En muchas jurisdicciones, la elección requiere el apoyo de la mayoría del clero y los laicos por

separado. El nombramiento requiere la confirmación de los Obispos diocesanos o metropolitanos regionales²⁵. Los Obispos que asisten a un Obispo diocesano pueden ser designados o elegidos de acuerdo con la práctica de la diócesis o Provincia.

92. (Parte Católica) Aunque el nombramiento o la aprobación del Obispo de Roma son obligatorios, los procedimientos católicos romanos, de diferentes maneras, pueden implicar la consulta a laicos, religiosos, sacerdotes y otros Obispos.

El derecho canónico de rito latino establece, “El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos o confirma a los legítimamente elegidos” (c. 377). En gran parte del mundo, el Nuncio papal de un territorio dado, después de consultar al clero local y, a menudo, a religiosos y laicos con votos, envía una lista de tres nombres (*terna*) a la Congregación del Vaticano correspondiente, que luego presenta el nombre y dossier del candidato que considera más adecuado al Papa.

En algunos lugares, los canónigos de la catedral eligen un candidato o proponen una terna para su propia diócesis. En otros, los canónigos eligen a alguien de una terna propuesta por el Papa.

El Código de Cánones de las Iglesias Orientales (CCEO) especifica que el Sínodo de Obispos correspondiente identifica los nombres de los candidatos potenciales para el episcopado. En esta tarea puede contar con la ayuda de presbíteros y laicos. Los nombres de los posibles candidatos se envían al Papa para su aprobación. Más tarde, cuando el Sínodo elija a alguien para que sea Obispo, si el elegido ya ha sido aprobado, su ordenación puede tener lugar inmediatamente. Si el seleccionado no ha sido previamente aprobado, debe ser aprobado por el Papa antes de que pueda *ser ordenado*²⁶.

25 En la Iglesia de Inglaterra, los obispos diocesanos son designados por la Corona después de la nominación de una comisión que incluye obispos, clérigos y laicos tanto de la diócesis como de la provincia correspondiente de las dos que constituyen la Iglesia de Inglaterra.

26 Cf. CCEO cc. 182-5. Aquí y en otros lugares, en términos numéricos, los ejemplos extraídos de las Iglesias católicas orientales representan una minoría de casos. Sin embargo, los citamos por su significado eclesiológico.

IV.B Tensiones y dificultades en la práctica de la comunión en los niveles locales de la vida anglicana y católica romana

Los desafíos que plantean el parroquialismo y la liturgia

93. Tanto los Anglicanos como los Católicos son a menudo criticados por un parroquialismo que subestima la conexión necesaria con la Iglesia en general, ya sea desde la parroquia hasta el nivel diocesano o desde la diócesis hasta los niveles regional y mundial. Del mismo modo, ambas tradiciones experimentan desacuerdos sobre lo que debe ser la expresión más clara de nuestra respectiva comunión, nuestro culto. Si bien ambas tradiciones autorizan una serie de ritos, cada uno de nosotros experimenta tensiones y, a veces, divisiones centradas en las prácticas litúrgicas.

94. (Parte Anglicana) *La cuestión de un ethos de discernimiento colaborativo en las estructuras sinodales anglicanas*

La cooperación de los laicos, el clero y los Obispos en el discernimiento a nivel diocesano es una fortaleza que los anglicanos valoran. El enfoque legislativo de un sínodo diocesano puede, sin embargo, eclipsar la necesidad de catequesis y renovación en este foro. En contextos de profunda división, el estilo de oposición de toma de decisiones parlamentario, generalmente requerido por las estructuras sinodales, a veces puede ser un instrumento contundente con el cual decidir respuestas a necesidades pastorales delicadas y cuestiones doctrinales y éticas. Las diferencias teológicas internas a veces pueden degenerar en actitudes partidistas.

(Parte católica) *La cuestión de las estructuras y los procesos para la participación deliberativa de los laicos en el gobierno diocesano y parroquial*

La tendencia hacia una comprensión interna y externa de la distinción clerical (cf. § 83) significa que la participación de los laicos en el gobierno eclesial es generalmente consultiva y no deliberativa, ya sea en consejos parroquiales, sínodos diocesanos, consejos pastorales diocesanos, o el nombramiento de Obispos y párrocos. Tales estructuras y procesos tampoco son obligatorios.

Aun reconociendo la necesidad de preservar los roles ejecutivos de los Obispos dentro de las diócesis y de los párrocos en las parroquias, los modelos actuales de gobierno parecen no reconocer adecuadamente la unción de todos los bautizados y su participación en el ministerio pastoral de la *Pastor Bonus* (AA § 2). La dependencia recíproca y el ordenamiento recíproco de laicos y ordenados no está suficientemente expresado. Dado que todo el cuerpo de bautizados tiene un instinto infalible por la fe (ver §§ 53-54), el papel docente distintivo de los Obispos es llevar esto a una articulación explícita. Los fieles laicos, por su parte, no sólo reciben enseñanza, sino que también ofrecen su propia experiencia y fe a la Iglesia. Además, aportan con su fe sus dones y talentos para el servicio de la Iglesia. Estas dos circunstancias, al menos, exigen una participación aún mayor de los laicos en la enseñanza y en la gestión de diócesis y parroquias.

95. (Parte Anglicana) *Responsabilidad transjurisdiccional dentro y entre diócesis*

En los últimos años, las divisiones internas sobre cuestiones de género y sexualidad humana a veces han llevado a las parroquias y al clero dentro de una diócesis a un desacuerdo abierto con su Obispo y Sínodo diocesano. Algunos desean ponerse bajo la jurisdicción de un Obispo de otra diócesis de una Provincia diferente. En un esfuerzo por ofrecer una práctica de supervisión mutuamente aceptable que sea compatible con la autoridad teológica y jurídica de un Obispo diocesano, se han establecido modelos de supervisión episcopal delegada en algunas Provincias. No está claro si esto deben ser visto como características perdurables de la política anglicana o como anomalías temporales mientras la Iglesia en cuestión continúa su discernimiento de temas particulares. Un grado de comunión deteriorada es visto como el coste de un acuerdo que respeta la integridad de la conciencia.

(Parte católica) *La necesidad de la responsabilidad ejecutiva para los fieles a nivel diocesano y parroquial*

A veces Obispos y párrocos tienen una autoridad de gobernanza que carece de suficientes controles y contrapesos en la

parte de los gobernados. Esta autoridad puede tomar decisiones sin involucrar un proceso de negociación con la comunidad parroquial o diocesana más amplia. No hay estructuras que permitan que los gobernados tengan recursos dentro la parroquia o diócesis en relación a las quejas en los respectivos niveles. El derecho canónico solo permite recurso a la autoridad superior, y la autoridad superior a veces responde simplemente sobre la base de si se ha seguido el procedimiento canónico correcto en un caso.

96. (Parte católica) *La necesidad de foros católicos romanos para la discusión y el debate y desacuerdo de los laicos*

El instinto de unidad y participación en el todo mayor de la Iglesia universal es un valor profundamente arraigado dentro de la tradición católica romana que recibe forma estructural y sacramental a través de la comunión con el Obispo de Roma. Este es un instinto definitorio y un don fundamental del catolicismo romano. Sin embargo, este instinto de unidad puede derivar en la supresión de la diferencia, la inhibición de la conversación franca y la evitación de temas contenciosos en foros abiertos. Si bien el Concilio Vaticano II reconoció la participación de todos los bautizados en los *tria munera*, y si bien la teología católica romana reconoce su papel en el discernimiento de la enseñanza a través del *sensus fidei*, este reconocimiento aún no ha impregnado completamente los hábitos mentales y el discurso de los católicos romanos. Los procesos consultivos a nivel nacional y diocesano asociados con y en los Sínodos (2014-2016) sobre el matrimonio y la familia expresan un cambio positivo en este sentido

Crecimiento de la Iglesia, vocaciones al ministerio ordenado y desafíos actuales

97. (Parte anglicana) Mientras que de 1970 a 2015 la población general de la Comunión Anglicana creció de 47 a 86 millones de personas²⁷, ha habido partes de la Comunión Anglicana (Europa,

²⁷ La información más actual de la estadística anglicana es de David Goodhew (ed.), *Growth and Decline in the Anglican Communion, 1980 to the Present*

América del Norte, Australia) que han experimentado un declive significativo. Tanto el crecimiento como el declive han planteado nuevos y serios desafíos al patrón heredado del clero parroquial estipendiario de tiempo completo, incluido el coste de mantener al clero asalariado de tiempo completo y sus familias. Han surgido nuevos desarrollos a partir del modelo heredado en toda la Comunión Anglicana en las últimas décadas, como el surgimiento del clero no estipendiario, modelos alternativos de formación teológica y pastoral, clero localmente discernido y la agrupación de diversas comunidades locales en una parroquia geográfica mayor atendida por un solo sacerdote o ministerio en equipo. Si bien la ordenación de mujeres no surgió como una respuesta a la creciente demanda de ministerios causada por el crecimiento de la Iglesia, el creciente número de mujeres diaconisas, presbíteras y obispas ha desempeñado un papel muy importante en la satisfacción de las necesidades pastorales de las nuevas congregaciones. Por último, en toda la Comunión Anglicana, los frutos del diálogo ecuménico a nivel provincial también han visto el surgimiento de “ministerios compartidos” ecuménicamente o proyectos ecuménicos locales.

(Parte católica) En muchos países, incluso en países con un crecimiento absoluto en el número de presbíteros, se ve una insuficiencia de sacerdotes en un aumento creciente de la ratio de católicos por sacerdote²⁸. A nivel mundial el número de católicos por parroquia ha aumentado de 3.759 en 1980 a 5.759 en 2015. En algunos países, esta falta de sacerdotes ha conducido al cierre de parroquias; en otros, el número de parroquias y el clero no se ha correspondido con el número creciente de fieles. Al mismo tiempo que a orar y buscar fomentar las vocaciones dentro de los modelos existentes, esta situación ha llevado a muchos católicos a preguntarse si las comunidades de culto necesitan nuevas formas o modelos de ministerio para continuar o prosperar.

28 Centro para la Investigación aplicada en el Apostolado, en: <http://cara.georgetown.edu/frequently-requested-church-statistics>; cf. también: *Annuario Statisticum Ecclesiae, 2015* (Vatican City, 2017).

IV. C Aprendizaje eclesial receptivo potencial en los niveles locales de vida anglicana y católica romana

98. (Parte Anglicana) *Aprendizaje receptivo anglicano sobre la posibilidad de jurisdicciones paralelas que estén en plena comunión*

En el contexto de las Provincias de la Iglesia Católica y atravesando los límites diocesanos, puede haber comunidades parroquiales de Iglesias estrechamente relacionadas, pero culturalmente distintas con prácticas distintas (por ejemplo, comunidades de diáspora de Iglesias católicas orientales). Las jurisdicciones paralelas y superpuestas coexisten de forma estructurada. Los anglicanos pueden encontrar aquí un modelo útil en el que existen jurisdicciones paralelas culturalmente distintas pero con relaciones de plena comunión entre ellas.

Aunque la Conferencia de Lambeth ha evitado las jurisdicciones paralelas, ahora se encuentran dentro de la Comunión Anglicana. La tradición católica puede ofrecer modelos eclesiales en los que situar jurisdicciones paralelas pero sólo sobre la premisa de la plena comunión entre ellas.

99. (Parte católica) *Aprendizaje receptivo sobre la participación de los laicos en el gobierno católico romano*

La Iglesia Católica romana podría aprender de los roles obligatorios otorgados a los laicos en las estructuras diocesanas y parroquiales anglicanas, de manera que, no obstante, preservaran los roles ejecutivos propios del párroco y del Obispo.

El Canon 129 §2 del Código de Derecho Canónico de 1983 establece:

“En el ejercicio de dicha potestad los fieles laicos pueden cooperar a tenor de derecho”²⁹.

29 El *Motu Proprio* del papa Francisco *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI) permite actualmente que los jueces laicos sean mayoría de los tres jueces en un tribunal.

100. (Parte Anglicana) *Aprendizaje anglicano sobre hábitos de discernimiento de toda la Iglesia*

El modelo de los sínodos católicos romanos que se reúnen para la formación, el aprendizaje, la consulta y el discernimiento ofrece una expansión potencial útil para las preocupaciones de los sínodos diocesanos anglicanos. En particular, las prácticas de discernimiento eclesial en común podrían modificar la tendencia en algunas Provincias anglicanas hacia un estilo de debate opositor cuando éste no es adecuado al discernimiento de la enseñanza, especialmente en relación con la ética. También son relevantes las diversas formas en que las Congregaciones religiosas, tanto anglicanas como católicas romanas, forman a sus miembros en una conversación espiritual compartida centrada en el discernimiento colectivo de la verdad³⁰.

(Parte católica) *Aprendizaje católico romano sobre la toma de decisiones de toda la Iglesia*

La Iglesia católica romana podría aprender de la práctica anglicana de incluir las voces y preocupaciones de toda la parroquia o comunidad diocesana en la toma de decisiones de la Iglesia. Un ejemplo particular es la práctica anglicana de amplia consulta sobre la selección y nombramiento de párrocos y obispos.

101. (Parte anglicana) *Aprendizaje receptivo anglicano sobre la participación en el todo más amplio*

Los anglicanos se enfrentan a la cuestión del compromiso con la unidad de la Iglesia, tanto para la Iglesia diocesana local como para la Comunión en general. Un instinto católico de unidad y participación en un todo mayor es un valor profundamente arraigado. Cuando los anglicanos se encuentren en situaciones de fragmentación, pueden preguntarse qué aprendizaje eclesial se puede explorar en relación con la identidad universal católica romana.

³⁰ La Regla de san Benito y la tradición dominica han prestado atención a formalizar esto en un procedimiento establecido y muchas otras Congregaciones religiosas tienen prácticas propias análogas.

(Parte católica) *Aprendizaje receptivo católico romano sobre la necesidad de una conversación abierta*

La calidad de la conversación católica romana a nivel parroquial y diocesana podría enriquecerse aprendiendo de la experiencia anglicana de debate abierto y, a veces, doloroso, mientras la Iglesia está en proceso de llegar a un pensamiento común (TT § 52).

102. (Parte anglicana) *Aprendizaje receptivo anglicano con respecto al ministerio*

En algunas Provincias, los anglicanos se han beneficiado del “*Directorio católico para el culto dominical en ausencia de un sacerdote*”, con diáconos, lectores laicos o laicos designados dirigiendo una celebración del Día del Señor en la forma de una Liturgia de la Palabra con o sin la Sagrada Comunión del sacramento reservado.

Un desafío es preservar los estándares no solo Provinciales sino de toda la Comunión para el discernimiento y la formación teológica de diáconos y presbíteros en nuevos contextos. ¿Qué pueden aprender los anglicanos de la Iglesia Católica a este respecto?

(Parte católica) *Aprendizaje receptivo católico romano con respecto al ministerio*

Si bien la Comisión reconoce que algunas decisiones con respecto al ministerio tomadas por las Provincias de la Comunión Anglicana no están abiertas en la comunidad católica romana, otras potencialmente lo están, por ejemplo, un diaconado femenino; una implementación más completa de asistentes pastorales laicos con licencia; la ordenación sacerdotal de hombres maduros casados (*virii probati*); y la autorización de los laicos para predicar. Dado que los fieles laicos ya ejercen su participación en los *tria munera* mediante el ministerio de la comunidad cristiana, hay razón para sugerir un papel más amplio para el ministerio laico

autorizado, incluida la apertura canónica del ministerio de lectores a mujeres³¹.

103. Ambas tradiciones enfrentan desafíos y problemas pastorales muy similares en cada uno de los diversos contextos culturales en los que coexisten. Además, ambas emplean estructuras similares pero diferenciadas para afrontar estos desafíos. Esta Comisión recomienda que los obispos anglicanos y católicos romanos se reúnan regularmente para crecer en amistad, discutir sus realidades pastorales y así aprender de la experiencia y sabiduría del otro. Asimismo, alentamos al clero parroquial y grupos de laicos, como los consejos parroquiales, a reunirse en sus localidades para intercambiar sus diversas experiencias y explorar cómo pueden aprender unos de otros al abordar sus desafíos.

31 Los delegados al Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios de 2008 pidieron que los ministerios de lector y acólito se confieran tanto a mujeres como a hombres. La proposición 17 “sobre el ministerio de la Palabra y la mujer” dice: “Es de esperar que el ministerio de lectora se abra también a las mujeres, para que su papel como proclamadoras de la Palabra sea reconocido en la comunidad cristiana”. La proposición fue aprobada con 191 votos a favor, 45 en contra y 3 abstenciones.

V. Instrumentos de Comunión a nivel regional de vida Anglicana y Católica

Como se explica en el Prefacio de los Copresidentes y en § 79, esta sección tiene tres subsecciones principales: V.A describe cuál es el caso actual de cada una de nuestras tradiciones con respecto a los respectivos instrumentos de comunión que operan en este nivel; V.B identifica qué tensiones y dificultades respectivas se experimentan en relación con estos instrumentos de comunión en este nivel; V.C pregunta qué posibilidades podría haber para el aprendizaje receptivo transformador de la otra tradición en relación con estas tensiones y dificultades. La Comisión ha optado por presentar nuestras estructuras, nuestros desafíos y nuestros aprendizajes en columnas paralelas. A veces, para evitar que parezca que se equiparan procesos muy diferentes, utilizamos un formato secuencial, pero con los párrafos del lado izquierdo de la página en voz anglicana y los del lado derecho en voz católica romana.

La necesidad de instrumentos regionales de comunión

104. Los anglicanos y los católicos reconocen que la tarea de mantener la unidad en la fe y el orden dentro de las Iglesias locales requiere instrumentos de comunión entre las Iglesias locales a nivel regional (véanse §§ 71–73). Nuestras dos tradiciones reconocen que sus respectivos instrumentos regionales de comunión y sus procesos de toma de decisiones, por imperfectos que sean, pretenden nada menos que el bienestar de las Iglesias locales y su misión.

Iglesias regionales, cuerpos eclesiales supralocales y fronteras nacionales

105. Para los anglicanos, el nivel regional está definido por las Iglesias provinciales anglicanas, a menudo contiguas a las

fronteras nacionales, aunque a veces comprenden varias naciones. Los instrumentos regionales católicos romanos de comunión, como las Conferencias episcopales, sirven a una sola nación o a varias naciones. Además, junto a estructuras eclesiales más formales, existen en ambas comuniones comunidades religiosas y sociales con vocaciones misioneras o sociales de influencia significativa en una región.

El precedente de los sínodos locales

106. Desde los primeros días de la Iglesia, los Obispos comenzaron a consultar sobre asuntos de importancia en los sínodos regionales (ver *Auth* I § 9; *AS* § 3). Estas no eran reuniones exclusivamente clericales³². La experiencia de nuestras dos tradiciones es que a menudo las decisiones de una región afectan a los lazos de comunión a nivel mundial o universal. En consecuencia, la historia de nuestras tradiciones muestra que la vigilancia supralocal destinada a mantener la unidad en la vida y la misión cristiana implica necesariamente también instrumentos de comunión a nivel mundial o universal (ver Sección VI).

Las Iglesias regionales y los cuerpos eclesiales supralocales en compromiso con la cultura

107. El principio de subsidiariedad apunta a la utilidad de los instrumentos de comunión entre los niveles local y mundial o universal de la Iglesia. No todos los problemas afectan a todos en el mundo y, por lo tanto, no todos los problemas que afectan a más de una Iglesia local requieren una deliberación a nivel mundial o universal, que existe para tratar los problemas que afectan a todos³³. Además, las diferencias culturales de una región a otra

³² Yves Congar, *Lay People in the Church* (London: Geoffrey Chapman, 1985), pp. 246-50.

³³ El principio de subsidiariedad se origina dentro de la enseñanza social católica y el discurso constitucional. Sostiene que las decisiones deben determinarse al nivel apropiado más bajo. La autoridad adecuada es una autoridad de apoyo, de modo que si un organismo local, o una autoridad de nivel inferior, está en necesidad, entonces el

pueden hacer a una determinación uniforme algo imprudente. Esto no quiere decir que la verdad esté culturalmente condicionada; es decir, que el reconocimiento de una verdad, o su expresión, se ve afectado por las condiciones culturales y, por lo tanto, requiere discernimiento por medio de instrumentos de comunión que se relacionan con esa cultura.

V.A La naturaleza y los instrumentos de comunión a nivel regional de la vida anglicana y católica romana

La asimetría entre nuestras tradiciones

108. Reconocemos una asimetría entre nuestras tradiciones a este nivel.

Debido a la historia y el desarrollo de las Iglesias provinciales, los anglicanos otorgan mayor importancia eclesiológica al nivel regional que la actual Iglesia Católica romana. El derecho canónico de la Iglesia latina actualmente describe la Iglesia universal y las Iglesias locales, y las estructuras y procedimientos pertinentes que pertenecen a estos niveles, pero presta relativamente poca atención al nivel regional. En la práctica católica romana actual, las Conferencias episcopales responden a cuestiones pastorales regionales.

La antigua comunidad detrás de nuestras tradiciones

109. A pesar de las diferencias obvias de nuestras estructuras eclesiales e instrumentos de comunión actuales, no es difícil discernir una semejanza familiar que surge de tradiciones episcopales, primadas y conciliares comunes que se remontan no solo a antes de la Reforma sino a los primeros días de la Iglesia. Esta antigua comunidad debe tenerse en cuenta al considerar tanto el

organismo más amplio pertinente, o una autoridad de nivel superior, ayudará. Cf. también AL § 3: "Cada país o región, además, puede buscar soluciones más adecuadas a su cultura y sensibles a sus tradiciones y necesidades locales".

aprendizaje eclesial como el peso que le damos a nuestras diferencias estructurales actuales a la luz de una fe común. Al mismo tiempo, notamos las diferentes actitudes de las dos tradiciones hacia el surgimiento del estado nacional.

El desarrollo de instrumentos regionales anglicanos y católicos romanos

110. (Parte anglicana) El surgimiento histórico de las Iglesias regionales o provinciales de la Comunión Anglicana está ligado a la creación y posterior desarrollo de las colonias británicas en todo el mundo. (Al mismo tiempo, también hubo otros patrones que llevaron a la formación de Iglesias provinciales, como las actividades misioneras de la Iglesia Episcopal en los siglos XIX y XX). La posterior autonomía de las colonias británicas como países distintos estuvo acompañada —ya veces anticipada— por la creación de Iglesias poscoloniales autónomas. Una característica importante de las Iglesias provinciales anglicanas es su autonomía jurídica entre sí y con la Iglesia de Inglaterra, en paralelo con la autonomía política de las naciones emergentes de la Commonwealth. Al mismo tiempo, las Iglesias mantienen lazos de afecto y tradiciones jurídicas y parlamentarias comunes. Con el surgimiento de las Provincias autónomas, la importancia de la Sede de Canterbury fue realzada más allá de su posición histórica como sede metropolitana de la provincia sureña de la Iglesia de Inglaterra. Los “lazos de afecto” específicamente con el arzobispo de Canterbury se fortalecieron aún más con la convocatoria de la primera Conferencia de Lambeth en 1868 en respuesta a cuestiones de misión, unidad, fe y orden, que surgieron dentro y entre las Iglesias regionales.

(Parte católica) En algunas regiones, las potencias católicas romanas siguieron patrones de colonización similares a los que afectaron la expansión global del anglicanismo. A pesar de esto, por una variedad de razones, la Iglesia Católica romana históricamente ha sido cautelosa al adoptar expresiones de Iglesia que podrían malinterpretarse como Iglesias nacionales.

Sin embargo, siempre ha existido la provisión para reuniones regionales de Obispos. Significativamente animadas por el Papa León XIII, en la época del Concilio Vaticano II había cuarenta Conferencias episcopales. Éstas dieron una contribución significativa al camino del Concilio que, a su vez, favoreció su formación en territorios que aún no las tenían, lo que fue debidamente mandado por Pablo VI en 1966³⁴.

En algunos aspectos, estas Conferencias episcopales representan un retorno al antiguo modelo de consejos o sínodos regionales. Cabe señalar, sin embargo, que las Conferencias episcopales se distinguen por el hecho de que celebran regularmente sesiones plenarias, mientras que los consejos o sínodos regionales tienden a ser convocados ocasionalmente³⁵.

Las provincias metropolitanas también representan una forma de expresión supralocal o regional de la Iglesia, aunque su función y competencia no siempre han sido claras. Dos cartas recientes, 'Motu Proprio', reafirman el papel jurídico del Obispo metropolitano, indicando que no todas las apelaciones desde el nivel local necesitan recurrir a Roma (*MIDI y Mitis et misericors Iesus*, 2015).

La competencia de los instrumentos regionales Anglicanos y Católicos

111. (Parte anglicana) Los instrumentos de comunión dentro de una Provincia anglicana incluyen cuerpos jurídicos determinantes y reuniones en las que los lazos de afecto se ponen a prueba y se fortalecen mediante la consulta mutua y la toma de decisiones. Cada Provincia reúne a clérigos y laicos en sínodo (un sínodo general o convención) con su presidente (primado,

34 Véase *CD* §§37-38; también Papa Pablo VI, *Ecclesiae Sanctae*, 'Motu Proprio' sobre la implementación de los siguientes Decretos del Concilio Vaticano II: *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Perfectae Caritatis*, y *Ad Gentes divinitus* (1966), § 41.

35 Aunque los escritos de San Cipriano y San Agustín indican que los sínodos eran un asunto habitual en el norte de África. Véase Francis A. Sullivan, SJ, "The Teaching Authority of Episcopal Conferences", *Theological Studies*, 63 (2002), 472-93 (p. 493).

arzobispo, obispo presidente o metropolitano). Los sínodos deliberan sobre asuntos de fe y doctrina, liturgia y orden. También abordan cuestiones nacionales y sociales de importancia en su contexto cultural y político. Las declaraciones regionales o provinciales con frecuencia se leen más allá de sus contextos inmediatos y tienen un impacto global significativo.

(Parte católica) El papel de enseñanza y la autoridad de las Conferencias episcopales suscitan gran interés hoy en día porque los Obispos de una región inevitablemente tienen que luchar con los problemas doctrinales relacionados con las preocupaciones pastorales. Sin embargo, la relación precisa entre la función docente de estas conferencias y la función docente del obispo individual por un lado, y la función docente del Colegio episcopal mundial por el otro, aún se está debatiendo.

A menudo, las cartas pastorales de las Conferencias episcopales no sólo sirven a la Iglesia regional y sus diócesis particulares, sino que también contribuyen al sentido de la Iglesia universal en relación con ciertos temas. Por ejemplo, la enseñanza sobre la justicia económica, la carrera de armamentos, la pena capital, la energía nuclear, la doctrina de la Eucaristía y otros temas ha sido bien atendida por las reflexiones de Conferencias episcopales individuales y por la colaboración de representantes de Conferencias episcopales de otros países. Aquí es significativa la frecuencia con la que el Papa Francisco hace referencia a tales documentos en su exhortación postsinodal *Evangelii Gaudium* y su carta encíclica *Laudato Si'*, reconociendo así su autoridad *de facto*³⁶.

Complementando la creciente importancia interna de este nivel de la enseñanza católica romana, la capacidad de hablar con una voz coordinada es esencial si los Obispos de una región o país

36 También es significativo el hecho de que el canon 753 del Código de Derecho Canónico afirma: "Los Obispos que se hallan en comunión con la Cabeza y los miembros del Colegio, tanto individualmente como reunidos en Conferencias episcopales o en Concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado; y los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus Obispos".

determinado van a poder participar de manera efectiva en la agenda legislativa pública.

La estructura y operación de instrumentos regionales Anglicanos y Católicos

112. (Parte Anglicana) El sínodo (o equivalente) de una Provincia detenta la autoridad sobre la doctrina y el culto, y gobierna las relaciones ecuménicas y las operaciones de las estructuras provinciales. Las tres cámaras, Obispos, clérigos y laicos, participan en las deliberaciones del sínodo. Las reglas que rigen la toma de decisiones varían de acuerdo con la naturaleza de la resolución presentada, y las cuestiones de doctrina y culto requieren niveles más estrictos de acuerdo para ser aprobadas. Un cambio significativo puede requerir la votación en dos sínodos sucesivos con mayorías significativas (dos tercios o tres cuartos) y consultas diocesanas adicionales y/o aprobaciones entre los sínodos. La cámara de Obispos tiene una responsabilidad particular ya que no se puede promulgar ninguna resolución sin su acuerdo. En la mayoría de los casos, se requiere votar por separado por órdenes para garantizar que la supervisión episcopal esté protegida.

(PCL §50.5).

Los Obispos generalmente no tienen autoridad jurídica como cuerpo excepto cuando participan en el sínodo como una cámara de Obispos. Los Obispos de una Provincia, sin embargo, también se reúnen para consulta y compañerismo. Este es un foro importante para la discusión de los problemas que afronta la provincia.

(Parte católica) Las Conferencias episcopales se reúnen en sesión plenaria, anualmente o con mayor frecuencia. Los comités permanentes compuestos por Obispos y otros, en algunos lugares incluidos los laicos, llevan a cabo el trabajo de la Conferencia entre las reuniones plenarias. Estos comités permanentes cuentan con el apoyo de las oficinas nacionales. Aunque puede haber participación laica en las oficinas nacionales y comités permanentes asociados de las Conferencias episcopales, ninguna de las

estructuras sinodales a nivel nacional involucra a laicos. Mientras que el Código de Derecho Canónico de 1983 prevé sinodos nacionales y consejos pastorales, la ocurrencia de tales órganos es actualmente muy rara.

Dentro del territorio de las Conferencias episcopales existen también agrupaciones más pequeñas de diócesis, llamadas provincias, encabezadas por un Arzobispo metropolitano. Las apelaciones de los Obispos o tribunales diocesanos se hacen a este nivel, y no inmediatamente a un nivel superior, para su resolución (MIDI §§V, VI).

Medios por los cuales los instrumentos regionales pueden buscar una consulta más amplia

113. (Parte anglicana) En el pasado, las sociedades voluntarias internacionales para la misión, la educación y el compañerismo han contribuido mucho a la vida de la Comunión Anglicana. De gran importancia hoy en día son ciertas reuniones anglicanas interregionales oficiales, como el Consejo de Provincias Anglicanas de África (CAPA), que ha abordado, por ejemplo, cuestiones de justicia, paz y diálogo interreligioso.

En los últimos veinte años, a la luz de importantes desacuerdos sobre temas de sexualidad humana, las reuniones interregionales informales han ofrecido oportunidades para la consulta. Por ejemplo, los anglicanos del Sur Global han acordado consultas de clérigos, laicos y consultas con miras a fomentar una comprensión más profunda y un mayor compañerismo.

(Parte católica) En los casos en que un tema bajo consideración tiene ramificaciones fuera de la región de una Conferencia episcopal en particular, las mismas preocupaciones que llevaron al establecimiento de Conferencias episcopales han llevado a la formación de asociaciones geográficas más amplias, o federaciones, de Conferencias episcopales, como el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC) y el Consejo de Conferencias Episcopales

Europeas (CCEE). También se puede realizar una consulta más amplia sobre una base más *ad hoc*. Un ejemplo es la reunión de delegados de las Conferencias Episcopales Europeas con el liderazgo de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos durante la preparación de la Carta Pastoral de los Obispos Estadounidenses sobre la Guerra y la Paz en 1983.

Otro instrumento de comunión más amplio es la convocatoria de un sínodo regional particular de Obispos. A diferencia de las federaciones, que prevén la participación de todos los Obispos de una región más grande, un sínodo está formado por un grupo más pequeño de Obispos electos de cada una de las Conferencias episcopales involucradas, así como participantes de los dicasterios³⁷ de la Curia romana que están involucrados en el tema particular que se considera.

De manera similar, otra expresión de la necesidad sentida de asegurar que la comunión dentro de una región exprese la comunión a un nivel más amplio es la práctica de visitas periódicas *ad limina apostolorum* de todos los Obispos de una región. Los Obispos peregrinan a las tumbas de los apóstoles y se encuentran con el Obispo de Roma y la Curia romana para dialogar sobre el estado de las Iglesias, con todas las fortalezas y debilidades que se encuentran en ellas (*Don* § 59).

El papel del primado

114. La necesidad de un primado dentro de una región ha sido reconocida por lo menos desde el siglo IV. Se asignó una función de supervisión de los otros Obispos de sus regiones a los Obispos de sedes prominentes (ver *Autor*: I §§ 10–12). El Concilio de Nicea (325) ya habla de Obispos 'metropolitanos' (por ejemplo, el Canon 4), y el Canon 34 de las *Constituciones Apostólicas* (circa 350–380)

37 El término "dicasterio" es una palabra genérica para todos los departamentos de la Curia romana, que incluye congregaciones, consejos, secretarías, comisiones y otras entidades conocidas simplemente por sus nombres propios.

habla de los *protos* de cada región (ver *Autor*. I §§ 22-23; *Autor*. II §§ 16-22).

La selección o elección de primados, presidentes de Conferencias episcopales y patriarcas

115. (Parte anglicana) La mayoría de las Provincias nacionales eligen un Obispo primado, Arzobispo o Metropolitano de entre los Obispos de la región. Algunos tienen sedes primaciales tradicionales, de modo que el primado es el Obispo de esa sede (por ejemplo, Canterbury, York, Armagh, Dublín, Ciudad del Cabo). El primado convoca consultas con la casa o el colegio de Obispos de la región y preside el sínodo general o la asamblea³⁸. Un comité permanente, comité ejecutivo o consejo del arzobispo asiste al primado entre las reuniones de los sínodos provinciales. Dentro de algunas Provincias nacionales de la Comunión, grupos de diócesis forman una Provincia eclesiástica con su propio sínodo provincial o convocación³⁹. Tales provincias tienen una gama particular de responsabilidades, que pueden incluir disciplina y visita relacionadas con la Provincia eclesiástica particular. Un Obispo metropolitano es elegido o designado para la Provincia.

(Parte católica) Si bien el título de primado sobrevive en la Iglesia Católica romana, no todos los países tienen uno. Cuando se habla de una "sede primada", puede que solo se refiera a la diócesis católica romana más antigua de una región, p. e., Baltimore en los Estados Unidos. La Iglesia Católica romana también conserva Provincias presididas por Arzobispos metropolitanos. Tanto los primados como los metropolitanos han sido reemplazados, hasta cierto punto, por los cargos más nuevos dentro de las Conferencias episcopales.

Los cánones 451 y 452 del código de rito latino instan a cada Conferencia episcopal a redactar sus propios estatutos, para ser

38 En algunas Provincias, los primados pueden delegar la presidencia de sesiones particulares a otros obispos, clérigos o laicos.

39 Por ejemplo, en Australia, Inglaterra, Nigeria, Irlanda y la Iglesia Episcopal (EE.UU.). Por razones históricas Inglaterra e Irlanda han tenido también dos primados.

revisados por la Sede Apostólica romana, y a elegir su propio presidente y a los responsables de otras funciones.

Las Iglesias orientales en comunión con el obispo de Roma están encabezadas por Patriarcas o Arzobispos mayores. Los Patriarcas son elegidos por el sínodo de Obispos de la Iglesia patriarcal. El derecho canónico católico diferencia entre la autoridad de un Patriarca dentro del territorio tradicional de la Iglesia patriarcal y fuera de él.

V.B. Tensiones y dificultades en la práctica de comunión a nivel regional de la vida Anglicana y Católica romana.

116. (Parte anglicana) *Tensiones entre los procesos sinodales y el ejercicio de la autoridad episcopal*

Dentro de los sínodos de las Provincias anglicanas, la herencia parlamentaria puede inhibir el pleno ejercicio de la función docente de los Obispos y reducir los sínodos a órganos jurídicos y prácticos de toma de decisiones. Para desarrollar conversaciones más profundas en tal discernimiento, algunas Provincias están explorando procesos consultivos complementarios. Además, los procedimientos parlamentarios a veces pueden oscurecer la autoridad docente del colegio de Obispos.

(Parte católica) *La autoridad docente y la competencia de las Conferencias episcopales*

La Iglesia Católica romana se esfuerza por articular una base teológica formal para la naturaleza y el alcance de la autoridad docente de las Conferencias episcopales en relación con el magisterio docente ordinario (no definitorio) de la Iglesia⁴⁰.

40 Véase Papa Francisco, *EG* § 32: "El Concilio Vaticano II afirmó que, al igual que las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales están en condiciones de 'contribuir de múltiples y fructíferas formas a la realización concreta del espíritu colegial' [*LG* § 23]. Sin embargo, este deseo no se ha realizado plenamente, ya que aún no se ha elaborado suficientemente un estatuto jurídico de las conferencias episcopales

Actualmente existe la necesidad de identificar más claramente la gama y el tipo de temas que caen apropiadamente dentro del ámbito de competencia de las Conferencias episcopales nacionales y regionales sin recurrir directamente a Roma⁴¹.

117. (Parte anglicana) *El potencial de división que plantea la autonomía provincial* La autonomía provincial otorga a las Provincias de la Comunión Anglicana la libertad de determinar la expresión doctrinal, la liturgia y el derecho canónico. Sin embargo, la autonomía de las Provincias puede hacerlas susceptibles de presiones culturales y políticas en contextos locales que pueden tensar la comunión a nivel global. Si bien esto puede ser apropiado para la misión en el contexto local, a veces puede poner a la Provincia en desacuerdo con la Comunión Anglicana más amplia y los socios ecuménicos.

(Parte católica) *Una estructura centralizada desafía la atención adecuada a la experiencia regional e inculturada*

La naturaleza centralizada de la política católica romana presenta desafíos para que la expresión de la enseñanza y la práctica católica se articulen de manera efectiva de un modo que refleje las percepciones y preocupaciones de las diversas Iglesias locales en todo el mundo.

Esta tensión no sólo refleja las dificultades que pueden surgir a la hora de inculturar la enseñanza católica. Refleja también las dificultades que experimentan los colegios episcopales regionales para que sus propuestas sean ratificadas por la Iglesia universal.

118. (Parte anglicana) *Los procesos de selección pueden conducir a una falta de experiencia*

que las considere sujetos de atribuciones específicas, incluida una autoridad doctrinal genuina. La centralización excesiva, en lugar de resultar útil, complica la vida de la Iglesia y su alcance misionero". La penúltima frase hace referencia a AS.

41 Cfr. AS § 15. Si bien afirma que no es posible dar una "lista exhaustiva" de temas que caen bajo la competencia de las Conferencias episcopales, el Papa Juan Pablo II enumera aquí trece de estos temas, que van desde la promoción y salvaguardia de la fe y la moral hasta el uso de los medios de comunicación social.

La falta de criterios y procedimientos claros en algunas Provincias para la elección o el nombramiento de representantes en los órganos provinciales pueden generar desequilibrios o falta de experiencia. Esto puede reducir la capacidad de tales órganos para el discernimiento informado y la toma de decisiones (ver § 122).

(Parte católica) *La falta de foros que involucren a sacerdotes, diáconos y laicos a nivel regional*

Las Conferencias episcopales tienen una secretaría permanente y una serie de comisiones y oficinas para llevar a cabo el trabajo de las Conferencias, que suelen estar integradas por sacerdotes y laicos. Más allá de dichos empleados y consultores designados para la Conferencia, los sacerdotes, diáconos y laicos tienen un papel limitado en las consideraciones a nivel nacional o regional.

V.C Aprendizaje eclesial receptivo potencial en los niveles regionales de vida anglicana y católica romana

119. A pesar de la notable asimetría entre las estructuras anglicana y católica romana a nivel regional, sus mismas diferencias representan posibilidades para un aprendizaje eclesial receptivo.

120. (Parte anglicana) *Aprender a escuchar a la comunión más amplia*

El *ethos* católico romano de pertenecer a una sola familia podría ofrecer el principio de la presencia de una voz de fuera de la Provincia que represente a la Iglesia en general en las deliberaciones y la vida de una Iglesia regional. Esto ha sido reconocido en los programas de socios en la misión entre las Iglesias de la Comunión Anglicana. Podría ofrecer apoyo, aprendizaje receptivo, comprensión mutua y testimonio de la comunión con la Iglesia en general a través de la Sede de Canterbury. La práctica católica romana de la presencia de un *Nuncio apostólico* ofrece

paralelos⁴². Sin embargo, un rol anglicano comparable, designado por el Arzobispo de Canterbury o el Secretario general de la Comunión Anglicana, no estaría investido con la misma autoridad jurídica en relación con la Sede de Canterbury⁴³. Además de la práctica difundida del hermanamiento diocesano, podrían desarrollarse provechosamente otros modelos de visita mutua. Esto no sólo fortalecería los lazos de afecto, sino que sería un instrumento de comunión efectiva entre los diferentes centros de la Comunión Anglicana.

(Parte católica) *Aprendiendo a fortalecer el papel de los instrumentos regionales*

Mientras la Iglesia Católica romana busca fortalecer el papel de los niveles regionales en su vida, los católicos podrían beneficiarse al preguntarse qué hay que aprender de la teología característica y los principios asociados de la Iglesia provincial en la tradición anglicana.

La autoridad más fuerte de los instrumentos de comunión regionales anglicanos y su mayor potencial para una respuesta pastoral a las culturas y circunstancias locales sugiere una manera en la que se podría fortalecer el papel docente de las Conferencias episcopales católicas romanas. Lo que podría llamarse un “magisterio pastoral”, el desarrollo pastoral de la enseñanza que se formula de manera más abstracta a nivel universal, es un papel sugerido por la exhortación apostólica *Amoris Lætitia*. Allí el Papa Francisco escribe: “Las diferentes comunidades tendrán que idear iniciativas más prácticas y eficaces que respeten tanto la enseñanza de la Iglesia como los problemas y necesidades locales” (*AL* § 199). También afirma, “Cada país o región, además, puede

42 Tras el asesinato del obispo Janani Luwum en Uganda, los obispos anglicanos de Uganda agradecieron tanto el apoyo de los Obispos católicos locales como la presencia del Nuncio apostólico, quien brindó una conexión esencial con el resto del mundo en una época de opresión y miedo, apoyando el trabajo del obispo Leslie Brown.

43 Después de la LC 2008, se pidió a las Iglesias que consideraran invitar a dos visitantes pastorales para reflexionar sobre los temas que se estaban discutiendo, particularmente en relación con las decisiones relacionadas con la sexualidad humana.

buscar soluciones más adecuadas a su cultura y sensibles a sus tradiciones y necesidades locales” (AL § 3)⁴⁴.

121. (Parte anglicana) *Aprendizaje anglicano sobre el liderazgo episcopal corporativo*

Los patrones emergentes de las Conferencias episcopales católicas romanas ofrecen formas alternativas para que se ejerza el liderazgo episcopal corporativo a nivel provincial. El desarrollo del sentido corporativo del episcopado a nivel regional puede verse como más flexible en su respuesta a las necesidades y aspiraciones inmediatas que la celebración de sínodos ocasionales.

La función inherente de gobierno y enseñanza del colegio de Obispos de cada Provincia podría fortalecerse, sin menoscabo de la función sinodal propia del clero y los laicos. Este es particularmente el caso con respecto al papel docente de todos los Obispos. En el Reino Unido, un ejemplo específico lo brinda la declaración ampliamente apreciada emitida en 1996 por la Conferencia de Obispos Católicos de Inglaterra y Gales, *The Common Good*.

(Parte católica) *Aprendizaje católico sobre principios teológicos y jurídicos.*

El potencial para aprender de la política y los procedimientos anglicanos en relación con el nivel provincial es particularmente fuerte en relación con la necesidad católica romana de desarrollar principios relacionados con:

- la autoridad de las Conferencias episcopales;
- la relación entre las Conferencias episcopales nacionales o regionales y el Sínodo de los Obispos;

44 También “Corresponde a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su propio país, arrojar sobre ella la luz de las palabras inalterables del Evangelio y extraer de la realidad principios de reflexión, normas de juicio y directrices para la acción de la doctrina social de la Iglesia” Papa Pablo VI, *OA* § 4.

- la identificación de la variedad y el tipo de cuestiones que pueden tratarse adecuadamente a nivel local sin recurrir rutinariamente a Roma;

- medios apropiados por los cuales las Conferencias episcopales nacionales o regionales pueden cuestionar las iniciativas y directivas que emanan de Roma.

122. (Parte anglicana) *El nombramiento de consultores*

Cuando se identifican brechas de experiencia o desequilibrios en algunos sínodos provinciales anglicanos, un remedio podría ser aprender de la práctica católica romana regular de nombrar consultores—laicos y ordenados—para los comités de las Conferencias episcopales (como ya es el caso en algunas Provincias de la Comunión Anglicana).

(Parte católica) *El establecimiento de órganos sinodales a nivel nacional que involucren a laicos y ordenados*

Para que la Iglesia Católica romana pueda discernir la enseñanza correcta, se necesitan siempre oportunidades para el discernimiento y la discusión en una variedad de niveles. Tal discusión puede informar a los obispos como maestros autorizados de la fe. Si los laicos, los religiosos y el clero van a hacer una contribución más fuerte y prominente a este proceso, entonces puede ser fructífero implementar periódicamente la disposición canónica para los cuerpos sinodales regionales y, tal vez, incluso nacionales que incluyan laicos, religiosos, y el clero (CIC c. 439). Si bien reconoce que no es posible una transferencia directa, la tradición anglicana ofrece modelos útiles sobre cómo podrían operar dichos organismos.

Además, dadas las formas en que la función ejecutiva de los Obispos generalmente se protege en la tradición anglicana mientras se otorga una función deliberativa a los laicos y clérigos (véase *Don* § 39), es igualmente concebible que se les podría dar a los laicos, religiosos y clérigos un voto deliberativo en los concilios provinciales o regionales católicos romanos sobre muchos

asuntos de culto, alcance pastoral, autodisciplina comunitaria, etc., que se derivan de los principios de la fe y la moral (es decir, *fides et mores*).

Instrumentos de comunión a nivel mundial o universal de vida Anglicana y Católica Romana

Como se explica en el Prefacio de los Copresidentes y en el § 79, esta sección tiene tres subsecciones principales: VI.A describe cuál es el caso actual de cada una de nuestras tradiciones con respecto a los respectivos instrumentos de comunión que operan en este nivel; VI.B identifica qué tensiones y dificultades respectivas se experimentan en relación con estos instrumentos de comunión en este nivel; VI.C pregunta qué posibilidades podría haber para el aprendizaje receptivo transformador de la otra tradición en relación con estas tensiones y dificultades. La Comisión ha optado por presentar nuestras estructuras, nuestros desafíos y nuestros aprendizajes en columnas paralelas. A veces, para evitar que parezca que se equiparan procesos muy diferentes, utilizamos un formato secuencial, pero con los párrafos del lado izquierdo de la página en una voz anglicana y los del lado derecho en una voz católica romana.

La herencia compartida de los instrumentos universales de comunión

123. Las “antiguas tradiciones comunes” que comparten Anglicanos y Católicos incluyen un reconocimiento común del servicio prestado por los instrumentos de comunión a nivel mundial. Estos instrumentos incluyen tanto los grandes concilios ecuménicos del primer milenio como las formas en que se ejerció el ministerio petrino para apoyar la unidad de la Iglesia. Tales estructuras han evolucionado desde los tiempos del Nuevo Testamento y continúan estando sujetas a renovación y desarrollo bajo la providencia de Dios (véase *Aut. I Aclaración* § 8; también *Don* §§ 45–47). La

tradición común se formó y desarrolló con un sentido de misión mundial que requería la coordinación de esfuerzos.

Ahora, sin embargo, hay diferencias significativas. El énfasis Anglicano en la importancia de las Provincias ha llevado al desarrollo de estructuras regionales al servicio de la comunión. Los anglicanos se preocupan por asegurar que las Provincias permanezcan en cohesión doctrinalmente, a pesar de la gran diversidad de la vida eclesial. Para promover tal cohesión, las Provincias anglicanas han desarrollado instrumentos de comunión a nivel mundial. Estos tienden a basarse en lazos de afecto y autodisciplina más que en normas vinculantes para su implementación. Los católicos, especialmente desde que las reuniones regionales de Obispos se volvieron poco frecuentes a principios del período moderno, han enfatizado los instrumentos universales de comunión, posiblemente en detrimento de los regionales.

Autocomprensión respectiva relativa a la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica

124. (Parte anglicana) Los anglicanos identifican a la “Iglesia una, santa, católica y apostólica” como genuinamente visible, realizada e actuada, aunque de manera imperfecta, en las Iglesias actuales, con un diálogo continuo y alianzas ecuménicas que atraen a las Iglesias hacia la manifestación visible plena de la Iglesia⁴⁵.

La Conferencia de Lambeth desde 1888 ha respaldado la declaración de los cuatro elementos (el Cuadrilátero) de Lambeth como expresión de un principio anglicano fundamental. Su intención es formular los elementos necesarios para la unidad entre la Iglesia anglicana y otras Iglesias: las Sagradas Escrituras como

45 Véase “La Comunión Anglicana nunca ha visto su vida como una familia de Iglesias, como autosuficiente, ni reclama ninguna identidad universal más que como parte de la Única, Santa Iglesia Católica y Apostólica”. LC2008, *Resoluciones* de la Conferencia de Lambeth. Sección E: Ecumenismo, § 71. La Declaración de Asentimiento hecha por aquellos que están siendo ordenados (o que se dirigen a un nuevo cargo) en algunas Provincias incluye un asentimiento solemne de que la Iglesia provincial anglicana relevante “es parte de *la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica*”.

aquellas que contienen todas las cosas necesarias para la salvación; el Credo de los Apóstoles y el Credo de Nicea como suficientes declaraciones de fe; los sacramentos dominicales del bautismo y la eucaristía; y el “episcopado histórico”. Si bien el Cuadrilátero ha sido matizado y reinterpretado a lo largo de los años, sus cuatro elementos se han vuelto fundamentales para la identidad ecle-siológica anglicana.

(Parte católica) En el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica romana pasó de articular su relación con la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica, en términos de identidad estricta y exclusiva, a afirmar que la Iglesia de Cristo “subsiste en” (*subsistit in*) la Iglesia Católica (LG § 8). Leído dentro del canon de los textos del Concilio Vaticano II, se pueden encontrar aquí cuatro afirmaciones significativas:

a) nada esencial a la Iglesia de Cristo (en términos de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad) falta en la Iglesia Católica (UR § 3);

b) la Iglesia de Cristo no se encuentra en forma perfecta, es-catológicamente completa, en la Iglesia Católica romana, que a su vez necesita una reforma continua (UR § 6) y purificación (LG § 8);

c) la Iglesia de Cristo tampoco es coextensiva con los límites de la Iglesia Católica Romana: elementos clave se encuentran dentro de las otras tradiciones (véase LG § 8 y UR § 3; véase UUS § 11), a veces incluso de una forma más desarrollada—en plena floración, por así decirlo—que dentro de la Iglesia Católica Romana tal como existe actualmente⁴⁶;

d) las divisiones eclesiales actuales también disminuyen a la Iglesia Católica Romana (véase UR § 4): en consecuencia, cada tradición tiene mucho que aprender y recibir en nuestro camino hacia una Iglesia reconciliada que pueda ser a la vez sacramento

⁴⁶ Véase la descripción del Papa Juan Pablo II en UUS § 14, de otras comunidades cristianas como lugares “donde ciertos aspectos del misterio cristiano han estado a veces más eficazmente puestos de relieve; y UUS § 48; véase también UR §§ 4, 17.

más eficaz y testimonio de la comunión de la Trinidad (véase *UR* § 4).

VI.A La naturaleza y los instrumentos de comunión a nivel mundial de la vida Anglicana y Católica romana

125. (Parte anglicana) La Comunión Anglicana continúa discerniendo la mejor manera de apoyar su unidad con la ayuda de estructuras apropiadas. Durante los últimos 150 años, han surgido cuatro instrumentos de comunión para dar forma a esa comunión a medida que surgían las Iglesias autónomas a través de un proceso de evolución histórica, política y eclesial. Estos instrumentos son: la Conferencia de Lambeth, el Arzobispo de Canterbury, el Consejo Consultivo Anglicano y la Reunión de Primados.

*Aunque las funciones de los diversos Instrumentos de Comunión han evolucionado en respuesta a los acontecimientos históricos, encarnan principios esenciales de la política eclesiástica*⁴⁷.

En el centro de la función de cada instrumento están las relaciones, entre sí y con toda la Comunión, enraizadas ante todo en una relación con Dios en Cristo⁴⁸. En consecuencia, la disposición a reunirse para orar, adorar y dialogar en el contexto de todos llamados a participar en la misión de Dios en el mundo es esencial para cada uno.

(Parte católica) La comunión universal de las Iglesias locales se expresa principalmente en la comunión de los Obispos de estas Iglesias:

“Así como por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico de igual manera se

47 IASCUFO *Report*, §1.24; véase también *VR* §§6.34–6.35; y *WR* sect. C, §§97–104; §§118–20.

48 Por esto el Informe IASCUFO se refiere a ellos como “... modos particulares de facilitar prácticas que atiendan al Señor encarnado y mejoren la vida del cuerpo de Cristo” (§ 6.4.2).

unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles' (LG § 22 ; también § 8).

Un concilio de la Iglesia es la manifestación más completa del Colegio episcopal. El Obispo de Roma es la cabeza del colegio y puede actuar en nombre de todos. La Curia romana le asiste al servicio de la comunión universal de la Iglesia. Los sínodos de Obispos son manifestaciones ocasionales y parciales del Colegio. Aunque los documentos católicos romanos no enumeran solo cuatro instrumentos de comunión, la Comisión identifica estos cuatro instrumentos reconocidos porque pueden examinarse de manera comparable a las estructuras anglicanas.

Debe recordarse que muchas de las estructuras particulares que facilitan el ministerio colegiado de los Obispos no han sido dadas a la Iglesia por mandato del Señor y por lo tanto son mutables y reformables.

El carácter de las decisiones tomadas a nivel universal

126. (Parte anglicana) Las decisiones tomadas por los instrumentos de comunión a nivel mundial no son vinculantes para las Provincias y tienen autoridad solo cuando se reciben y se implementan.

(Parte católica) Dos de los instrumentos de comunión que operan a nivel universal —los concilios ecuménicos y el Obispo de Roma como cabeza del Colegio episcopal— pueden declarar definitivamente que una verdad revelada es un artículo de fe, un dogma. Así, para los católicos, estos dos instrumentos universales encierran la posibilidad de resolver definitivamente cuestiones teológicas y discernir la recta enseñanza. Aunque con carácter de autoridad, la mayoría de las enseñanzas magisteriales a nivel universal no son definitivas. No obstante, en determinadas circunstancias, el magisterio puede resolver definitivamente cuestiones de fe y de moral. En *María: Gracia y esperanza en Cristo*, al discutir la doctrina definitiva, ARCIC II señala: “Los católicos romanos han señalado el *sensus fidelium*, la tradición litúrgica en todas

las Iglesias locales y el apoyo activo de los Obispos católicos romanos (cf. *Don* §§ 29-30): estos fueron los elementos a través de los cuales estas doctrinas fueron reconocidas como pertenecientes a la fe de la Iglesia y, por lo tanto, pudieron ser definidas (cf. *Don* § 47). Para los católicos romanos, pertenece al oficio del Obispo de Roma el poder, bajo condiciones estrictamente limitadas, hacer tal definición” (cf. *Pastor Aeternus* [1870], en *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum* [DS] 3069–3070)’ (Mary §62; ver *LG* § 25).

Concilios y reuniones mundiales

127. ARCIC I identificó los orígenes entrelazados de la primacía y la conciliaridad⁴⁹. Cuando había conflicto en la Iglesia primitiva, los concilios regionales, generalmente convocados por el Obispo principal de la región, se reunían para discutir y tratar los problemas que afrontaban las Iglesias. De manera similar, algunos concilios más amplios de toda la Iglesia llegaron a ser reconocidos como concilios ecuménicos (en particular, Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia). Inherente a la vida de la Iglesia hay una dinámica continua de conciliaridad y primacía, sin importar cuál sea el entorno histórico o cultural particular de una Iglesia. Los concilios de todos los niveles siempre han buscado la unanimidad. Las crónicas de los concilios muestran los enormes esfuerzos que hicieron los participantes para lograr el consenso y evitar condenar las votaciones reñidas. Además, desde el principio, los concilios han procedido mayoritariamente especificando aquellas posiciones que no son compatibles con la fe apostólica. Aunque la condena de una proposición y de quienes sostienen esa proposición (un *anatema* o proscripción, que a veces denota excomunión) suena draconiana para nuestra sensibilidad moderna, deja la

49 Véase *Aut. I* §§ 8–12 y 19–23; véase también “[Aunque la] declaración y tutela de la fe siempre ha sido considerada como perteneciente fundamentalmente al oficio episcopal, la colegialidad del episcopado siempre debe ser vista en el contexto del carácter conciliar de la Iglesia, involucrando el *consensus fidelium*, en que el episcopado tiene su lugar”. Informe de la Sección III, ‘La Renovación de la Iglesia en la Unidad’, en *LC* 1968, *Resoluciones e Informes*, p. 138.

puerta abierta a la exploración de lo que no se condena. Como tal, es preferible a un enfoque que puede parecer más positivo, pero que en realidad podría sofocar la investigación y el debate. Los concilios, por lo tanto, han enseñado principalmente juzgando lo que está o no en consonancia con la fe apostólica, dejando a los teólogos y otros la tarea de articular positivamente esa fe.

Concilio general

128. (Parte católica) La Iglesia Católica romana mundial ha celebrado tres concilios después de la Reforma: el Concilio de Trento (1545-63), el Concilio Vaticano I (1869-70) y el Concilio Vaticano II (1962-1965). Dejando de lado la cuestión de si estos concilios se llaman propiamente ecuménicos o generales, representan el ejercicio más solemne de la autoridad docente en la Iglesia Católica romana. Estos concilios también expresan la autoridad docente inherente y única del colegio de Obispos cuando se reúnen para este propósito. También son la máxima instancia colegiada de acción legislativa.

Sínodo de Obispos

129. (Parte católica) El Papa Pablo VI llevó a cabo el deseo del Concilio Vaticano II de un sistema de Sínodos de Obispos. Se convoca un sínodo ordinario cada tres o cuatro años para tratar algún aspecto que preocupa a la Iglesia en todo el mundo. La mayoría de los delegados son elegidos por las Conferencias episcopales, y las Conferencias más grandes tienen más delegados. Participan los jefes de dicasterios de la Curia romana, así como representantes de conferencias internacionales de superiores mayores de religiosos. El Papa también nombra a un pequeño número de delegados sin derecho a voto, entre ellos mujeres religiosas, laicos y observadores ecuménicos.

Antes de que se reúna un sínodo, se espera que las Conferencias episcopales discutan los temas relevantes, respondiendo a un cuestionario de la Oficina del Sínodo en el Vaticano. También

pueden responder a los *Lineamenta* que la Oficina sinodal elaboró como respuesta inicial a las deliberaciones de las Conferencias. Entonces hay algún aporte universal que precede a las deliberaciones de los participantes del sínodo. Los laicos están invitados a participar en esos debates.

A pesar de la actual naturaleza consultiva del Sínodo, el Código latino de Derecho Canónico prevé que el Papa le otorgue poder deliberativo. En tal caso, corresponde al Papa ratificar las decisiones del sínodo (CIC c. 343).

Conferencia de Lambeth

130. (Parte Anglicana) Las sucesivas reuniones de la Conferencia de Lambeth han convocado a Obispos de todo el mundo para consultas y apoyo y para ejercer su ministerio de enseñanza. Estas conferencias no pretenden ejercer responsabilidad judicial sobre las provincias a través de sus deliberaciones ni otorgar al Arzobispo de Canterbury autoridad sobre ningún nivel provincial o nacional en particular. La Conferencia de 1930 describió a la Comunión Anglicana como “una comunidad, dentro de la Única, Santa Iglesia Católica y Apostólica, de aquellas diócesis, provincias o Iglesias regionales debidamente constituidas en comunión con la Sede de Canterbury” que “defienden y propagan la fe y el orden católico y apostólico tal como se establecen generalmente en el ‘Libro de Oración Común’ y que ‘están unidos no por una autoridad legislativa y ejecutiva central, sino por la lealtad mutua sostenida a través del consejo común de los Obispos en Conferencia’” (*LC* 1930, § 49).

Aunque no son legislativas en sí mismas, las conferencias tienen una autoridad moral considerable y son oportunidades significativas para la consulta episcopal. Sus resoluciones no jurídicas sobre temas importantes, como la poligamia y la política bautismal, la anticoncepción, asuntos relacionados con la política y las constituciones provinciales, el apartheid, la sexualidad humana y la ordenación de mujeres, con frecuencia han formado la base para resoluciones jurídicas posteriores dentro de las Provincias.

Consejo Consultivo Anglicano (ACC)

131. (Parte Anglicana) El ACC fue establecido por la Conferencia de Lambeth de 1968, como “un organismo consultivo para la Comunión... [para] atender asuntos relevantes para la vida de las Iglesias miembros de la Comunión”; si bien tiene la autoridad de “consultar y hacer recomendaciones”, no tiene “ningún poder de ejecución como tal” (TSI § 5.3.3). Incluye la Oficina de la Comunión Anglicana, que es la secretaría administrativa al servicio de la comunión mundial.

Este instrumento incorpora en una reunión trienal la participación de laicos, diáconos, presbíteros y obispos representantes de cada Provincia. Es el organismo que determina la membresía en la Comunión Anglicana. Es responsable de la secretaría de la Comunión Anglicana; establece prioridades para gastos, diálogos ecuménicos, misiones, proyectos intra-anglicanos y redes; y asiste en la coordinación del trabajo de cada uno de los instrumentos de comunión. Para facilitar el trabajo del Consejo, se forma un comité ejecutivo permanente, que también incluye al Arzobispo de Canterbury, representantes de los primados y representantes del ACC.

Reunión de primados

132. (Parte Anglicana) En 1978, la Conferencia de Lambeth instituyó formalmente reuniones periódicas de los primados de la Comunión para fortalecer la interdependencia y una mayor consulta. Tales reuniones habían tenido lugar anteriormente de forma ocasional. Al igual que la Conferencia de Lambeth y el ACC, estas reuniones no tienen autoridad legislativa pero comportan la autoridad moral de los participantes y ofrecen al Arzobispo de Canterbury la oportunidad de consultar con los primados de la Comunión.

De estas reuniones el Informe IASCUFO afirma: “Las reuniones de los Primados, para operar como parte del cuerpo de Cristo, tienen que funcionar en relación con el cuerpo y fomentar una

reciprocidad natural entre sus propias deliberaciones y la sabiduría del cuerpo más amplio. En este sentido, la forma en que los Primados conducen su vida juntos se convierte en un micro ejemplo de lo que significa para los anglicanos vivir piadosamente en una comunidad mundial de Iglesias” (§ 4.6.2).

Primacía

133. El ejercicio de la autoridad del obispo de Roma dentro de las iglesias se discutió en *El don de la autoridad*. Este se ha desarrollado y cambiado a lo largo de los años, particularmente después de la división definitiva entre Oriente y Occidente en 1054. Desde el principio, se reconoció que tanto los sucesores de Pedro como obispo de Roma como la iglesia misma, como la iglesia de Pedro y Pablo, tenía un ministerio y una autoridad únicos. Muchos anglicanos reconocen el don que puede ser un ministerio petrino, ejercido en la fidelidad a la Escritura y a la Tradición y al servicio de la Iglesia universal. *El don de la autoridad* ha mostrado cómo los Anglicanos pueden estar abiertos a recibir el ejercicio de este ministerio (§ 60).

El Obispo de Roma

134. (Parte Católica) Debido a que ocupa la sede de la Iglesia local de Roma, que preserva el testimonio de Pedro y Pablo, se cree que el obispo de Roma tiene una primacía universal. El Concilio Vaticano I enseñó que el Papa tiene jurisdicción suprema, inmediata y ordinaria en toda la Iglesia Católica romana (es decir, en todas las Iglesias locales). El Concilio Vaticano II insertó esa enseñanza en el contexto de la colegialidad episcopal. El ministerio petrino es un servicio que promueve la unidad (*UUS* §§ 24, 88, 94, 97), no una forma de dominación. Aunque el Obispo de Roma como primado universal puede actuar por su propia autoridad, la tradición católica romana limita sus acciones "separadas" a unas pocas esferas, tales como:

- la canonización de los santos

- el nombramiento y remoción rara de Obispos en la Iglesia latina, y la ofrenda de la comunión a los Obispos elegidos en las Iglesias católicas orientales

- la creación de cardenales

- la convocatoria de concilios ecuménicos

- la convocatoria de sínodos de Obispos y posiblemente la concesión de un estatus deliberante

- en circunstancias excepcionalmente raras enseñar con el carisma de la infalibilidad (*ex cathedra*)

- como principal legislador de la Iglesia Católica romana, promulgando la ley universal de la iglesia

- nombrar a los miembros de la Curia romana

Más a menudo, su papel es el de coordinar aquellos instrumentos que sirven a la unidad y a la misión de la Iglesia, o del pastor que anima a su rebaño.

El Arzobispo de Canterbury

135. (Parte Anglicana) Es importante señalar que antes de la primera Conferencia de Lambeth, el arzobispo de Canterbury, aunque primado de toda Inglaterra, no era un primado global. Fue arzobispo local y metropolitano en Inglaterra. Con la cuasi-conciliaridad de la Conferencia de Lambeth también surgió el papel informal de *primus inter pares* del Arzobispo de Canterbury dentro de la Comunión Anglicana. Esta primacia, en gran medida sin poder jurídico, se interrelaciona con todos los instrumentos de comunión tal como han surgido y continúan desarrollándose. El Arzobispo de Canterbury convoca la Conferencia de Lambeth; es presidente del Consejo Consultivo Anglicano (ACC); y convoca las Juntas de Primados y preside el Comité Permanente entre los primados y el ACC.

Incluso si no hay una encarnación jurídica de esta primacía, su ministerio también puede verse como la forma de episcopado personal para la Comunión:

“Sea quien sea el ocupante del oficio en ese momento, el ministerio del Arzobispo de Canterbury se encomienda a la Comunión Anglicana y a la Iglesia universal como un paradigma de supervisión episcopal que es personal y pastoral y que guía, dirige y desafía” (*TSI* 3.4.7).

A pesar de la falta de autoridad jurídica dentro de cualquier provincia fuera de la Iglesia de Inglaterra de la Comunión Anglicana, o incluso fuera de la Provincia Eclesiástica del Sur de Canterbury en Inglaterra, el Arzobispo es el signo visible de la unidad de la Comunión. La voz del arzobispo es escuchada por Obispos, clérigos y laicos en toda la Comunión.

Oficios anglicanos

136. (Parte Anglicana) El personal de la Oficina de la Comunión Anglicana sirve a la misión y unidad de la Comunión Anglicana. El personal del Arzobispo de Canterbury también sirve a la misión y unidad de la Comunión con respecto al rol del Arzobispo de Canterbury como el foco personal de la unidad de la Comunión.

VI.B Tensiones y dificultades en la práctica de la comunión a nivel mundial o universal de la vida Anglicana y Católica Romana

137. (Parte Anglicana) Las controversias actuales en la Comunión Anglicana han resaltado las tensiones inherentes entre la autonomía jurídica de las Provincias y la llamada a la interdependencia en la comunión. Cuando las necesidades de la misión en una Provincia conducen a cambios que no son comprendidos ni aprobados por otras Provincias, se tensionan los lazos de afecto y la capacidad de respuesta de los instrumentos de comunión.

Existe una renuencia entre los anglicanos a renunciar a la autonomía provincial, particularmente cuando se reconoce ampliamente que un cambio en la enseñanza o la disciplina dentro de una Provincia dada es necesario para su misión. Esta reticencia se ha visto en la vacilación para adoptar el Pacto de la Comunión Anglicana actualmente en discusión.

Cuando se percibe una amenaza a la unidad, lo que se desea es un instrumento que pueda preservar la comunión o juzgar si una diferencia es, de hecho, una división de la Iglesia. En la Conferencia de Lambeth de 2008, se introdujo un proceso para profundizar la comunión en la forma de escucha enfocada denominada *indaba*. El uso de este proceso se ha extendido posteriormente a toda la Comunión y ha demostrado ser útil para fortalecer los lazos de afecto y profundizar la comprensión con respecto a contextos pastorales específicos.

137. (Parte Católica) *Apostolos Suos* § 2 declara: “Los Obispos individuales son... la fuente y el fundamento de la unidad en sus Iglesias particulares”. En otras palabras, la comunión de las Iglesias locales se manifiesta ante todo en el Colegio de Obispos. Sin embargo, se presta relativamente poca atención a este Colegio en términos de estructura y procedimiento canónicamente requeridos, por lo que las expresiones de colegialidad son pocas.

Otra área de dificultad es la que plantea la idea de que el Colegio de Obispos enseñe de manera vinculante cuando esté disperso por el mundo (es decir, cuando no esté reunido en Concilio) (véase *LG* § 25). En la carta apostólica del Papa Juan Pablo II *Ordinatio Sacerdotalis* y su encíclica *Evangelium Vitae*, se apela a tal enseñanza vinculante (*OS* § 4; *EV* §§ 57, 62). Sin embargo, no hubo ningún acto que marcara el consentimiento explícito de los Obispos a esta supuesta enseñanza vinculante. Como resultado, ni los Obispos ni los laicos pueden reconocer qué enseñanzas requieren asentimiento hasta que sean proclamadas como vinculantes, ya sea por el Papa actuando como Cabeza del Colegio o por un Concilio ecuménico.

Concilio General

138. (Parte Católica) Con más de 2.200 obispos presentes, el Concilio Vaticano II fue, con mucho, el concilio más grande de la historia de la Iglesia. A modo de comparación, el Concilio Vaticano I contó con la asistencia de poco más de 700 obispos. Con el número de obispos en la Iglesia Católica Romana ahora por encima de los 5.100, y con el desafío adicional del lenguaje ahora que el latín ha dejado de funcionar como un idioma unificador, la practicidad futura de los concilios ecuménicos es una pregunta real. A pesar de estas dificultades logísticas, y dada la vital contribución de los concilios a la vida y la fe de la Iglesia a lo largo de los siglos, es impensable prescindir de una estructura en la que el colegio episcopal pueda emitir juicios definitivos. Una evolución del Sínodo de los Obispos puede ser de ayuda en este sentido.

Sínodo de Obispos

139. (Parte Católica) El discurso de apertura del Papa Francisco al Sínodo Extraordinario de 2014 destacó algunas de las tensiones que se le expresaron con respecto al ejercicio del Sínodo de los Obispos. Puede haber, y ha habido, una deferencia indebida entre los obispos delegados que reprime la deliberación sincera.

Aunque las conferencias episcopales están representadas por delegados, las limitaciones de tiempo, tal como están estructuradas actualmente, significan que la mayoría de los obispos hablan en las sesiones plenarias solo a través de textos preparados. Algunos solo envían discursos escritos para su publicación. Por lo tanto, no hay un debate fluido en las sesiones plenarias. Junto con las preguntas sobre las limitaciones de tiempo y la naturaleza formal de las intervenciones, ha habido quejas de que los documentos publicados de los sínodos no han reflejado adecuadamente las preocupaciones de los participantes.

Muchos de los temas abordados en el Sínodo se relacionan con cuestiones pastorales que tienen un impacto directo en todos los bautizados. Aunque la consulta pre-sinodal y los *Lineamenta*

resultantes buscan representar la voz de los fieles, y también se nombran expertos laicos y clérigos para dirigirse al Sínodo, sigue siendo un desafío permanente dar una audiencia adecuada a una variedad de opiniones laicas.

Conferencia de Lambeth

140. (Parte Anglicana) Las declaraciones acordadas de la Conferencia de Lambeth comportan la autoridad moral del tamaño y amplitud de la Comunión pero no tienen fuerza jurídica. Las tensiones surgen cuando algunas Provincias se sienten conscientemente obligadas a apartarse de sus recomendaciones, mientras que otras se sienten obligadas a respetarlas. Daña la comunión cuando los obispos individuales o los obispos de las Iglesias provinciales se niegan a asistir a la Conferencia.

La reunión de más de 900 obispos para un diálogo y discusión intencional es costosa y desafiante. Como el número de obispos en la Comunión Anglicana continúa aumentando, hay preguntas inevitables sobre el formato futuro de la Conferencia de Lambeth.

Consejo Consultivo Anglicano (ACC)

141. (Parte Anglicana) La relación entre el ACC, un organismo legalmente incorporado y reconocido, y la Conferencia de Lambeth, la Reunión de Primados y el Comité Permanente de la Comunión Anglicana sigue sin estar clara. Por ejemplo, aunque la ACC puede establecer diálogos ecuménicos, no está claro hasta dónde se extiende su autoridad en la recepción formal de acuerdos ecuménicos u otras preocupaciones doctrinales, especialmente en relación con la autoridad docente que propiamente corresponde a los obispos a través de la Conferencia de Lambeth. Además, es necesario aclarar la relación y las responsabilidades de los representantes electos de la ACC en términos de rendición de cuentas ante sus Iglesias provinciales.

Reunión de primados

142. (Parte Anglicana) El papel y la autoridad de la Junta de Primados han sido una fuente de tensión. Las Provincias de la Comunión difieren en su voluntad de reconocer la autoridad implícita de la reunión. Algunos cuestionan si los primados actúan de manera consistente con su capacidad consultiva, mientras que otros les otorgarían a los primados una autoridad jurídica y disciplinaria más amplia.

Obispo de Roma y Curia Romana

143. (Parte Católica) Como cabeza del colegio episcopal, el Obispo de Roma, asistido por la Curia romana, habla y actúa en nombre del colegio. Su ministerio es expresión de la Iglesia universal. Sin embargo, si (a) no se mantienen la consulta y el intercambio, o (b) la colegialidad de los obispos no se expresa suficientemente, o (c) no se respeta debidamente la autoridad local y regional, entonces el ejercicio de este ministerio puede parecer un ministerio de centralización en lugar de ser genuinamente universal. Entonces, la toma de decisiones puede parecer demasiado alejada de la realidad pastoral de las Iglesias locales individuales.

Las decisiones relativas a las traducciones litúrgicas han puesto de relieve en los últimos años la cuestión del nivel apropiado para decidir sobre la adaptación local y la inculturación.

El Papa Francisco ha señalado una tendencia de los Obispos a ceder demasiado fácilmente a Roma en lugar de ejercer su propia autoridad (*EG* § 16). La autoridad de toma de decisiones ejercida por Roma (particularmente en relación con los nombramientos episcopales), y su poder de censura, pueden hacer que tanto los Obispos individuales como las Conferencias episcopales se vuelvan reticentes y limitados en el ejercicio de su autoridad apropiada en el servicio de la Palabra y el ministerio hacia el pueblo.

Muchos también piden una mayor eficiencia y cuidado en la forma en que los dicasterios individuales de la Curia romana atienden, sirven y apoyan al colegio de Obispos.

Arzobispo de Canterbury

144. (Parte Anglicana) El Arzobispo de Canterbury es un obispo diocesano, metropolitano, Primado de toda Inglaterra y reconocido como *primus inter pares* de la Comunión anglicana. Esto se refleja en el complejo proceso de nombramiento que involucra a la Corona en Inglaterra a través de la Comisión de Nominaciones de la Corona, que incluye miembros de la Diócesis de Canterbury, la Iglesia de Inglaterra en general y la Comunión Anglicana.

Hay tensión entre los diversos roles del Arzobispo (véase § 64). El Arzobispo de Canterbury tiene un papel importante en la Iglesia de Inglaterra y las consiguientes responsabilidades estatales además de su papel en la Comunión Anglicana. La combinación de todas estas responsabilidades es inevitablemente exigente.

De vez en cuando se le pide al Arzobispo que intervenga en la vida de otra Iglesia provincial a pesar de su falta de autoridad jurídica fuera de la Iglesia de Inglaterra. Tales intervenciones o visitas pueden hacerse por delegación e invitación para el cuidado de la Provincia de que se trate.

VI.C Potencial de aprendizaje eclesial receptivo a nivel mundial de la vida Anglicana y Católica romana

145. (Parte Anglicana) A pesar de la vacilación Anglicana de modificar la autonomía provincial, existe el deseo de una identidad mundial y un compromiso que requiere una expresión más profunda en la vida de la Comunión.

Muchos anglicanos aprecian el compromiso con la unidad dentro de la Iglesia Católica romana. Ven ese profundo espíritu de unidad entretejido en la vida Católica a través de una variedad de prácticas comunes de las que los anglicanos pueden aprender: un calendario común de santos, un catecismo común, una ley canónica común y un ejercicio particular de colegialidad episcopal.

Dado el efecto unificador de la liturgia, un compromiso con el uso de al menos una oración eucarística moderna común en los idiomas locales señalaría el compromiso anglicano con la unidad visible. Este aprendizaje receptivo también podría entenderse como una nueva recepción de la tradición litúrgica Anglicana, que tiene sus raíces en el *Libro de Oración Común* pero que se ha fragmentado cada vez más.

De manera similar, la provisión de un catecismo común aprobado sustentaría la formación común que puede fortalecer los lazos dentro de las Provincias y en toda la Comunión. Un mayor compromiso con el “Ciclo anglicano de Oración” para cada Obispo y diócesis, como elemento normativo del culto público, mejoraría los lazos de Comunión.

Los anglicanos podrían aprender del mayor desarrollo de los cánones o principios canónicos comúnmente aceptados. Los anglicanos de toda la Comunión podrían recibir formalmente los “Principios del Derecho Canónico Comunes” a las Iglesias de la Comunión anglicana.

Sobre la base de la práctica Anglicana existente de la reunión de la Conferencia de Lambeth en Canterbury, ¿pueden los anglicanos explorar más a fondo el papel de la sede de Canterbury y su catedral como sede del arzobispo como instrumento de comunión? Por ejemplo, la ampliación del curso para nuevos Obispos que se lleva a cabo anualmente en Canterbury, aunque actualmente no es obligatorio (a diferencia del curso para nuevos Obispos católicos romanos, que deben ir a Roma), podría brindar un foro adicional para profundizar las relaciones y los compromisos. También se podrían ofrecer oportunidades continuas de aprendizaje. Además, ¿cómo pueden las Iglesias de la Comunión ofrecer un mayor apoyo al Arzobispo de Canterbury en su papel como *primus inter pares* de la Comunión anglicana?

145. (Parte Católica) La Iglesia Católica Romana continúa creciendo en su comprensión de la adecuada responsabilidad mutua y la necesaria transparencia e interrelación del colegio de Obispos y el Obispo de Roma como cabeza del colegio. Aun

reconociendo que el entendimiento y la práctica Católica romana otorgan un papel ejecutivo apropiado al Obispo de Roma, sería fructífero observar detenidamente las formas precisas en que las relaciones entre el Arzobispo de Canterbury y, respectivamente, la Conferencia de Lambeth, la ACC, y la Reunión de Primados se entienden y estructuran, y preguntar si se puede aprender algo aquí. Una de las funciones principales del Arzobispo de Canterbury es resumir las discusiones de los instrumentos de comunión con miras a articular el consenso, por lo que en gran medida está vinculado por los procesos de discernimiento comunitario. A medida que los católicos continúan considerando sus propios procesos, puede ser útil preguntarse, en primer lugar, qué se puede aprender con respecto al informe abierto y transparente de los procesos de discernimiento y, en segundo lugar, cómo estos procesos podrían dar frutos dentro de la enseñanza formal.

146. (Parte Anglicana) En reconocimiento del compromiso Católico romano con la colegialidad episcopal en el discernimiento, los Obispos anglicanos podrían aprender de los sínodos recientes de Obispos católicos. Dado que no es factible celebrar la Conferencia de Lambeth con una frecuencia mayor que una vez por década, el modelo de sínodos de Obispos más pequeños y más frecuentes para la exploración de temas particulares con consultas y diálogos intensivos podría proporcionar oportunidades adicionales para el discernimiento episcopal. Sería bienvenida la oportunidad de una deliberación teológica y pastoral más profunda, con aportaciones locales y reuniones posteriores para el seguimiento.

La manera en que el Papa Francisco escuchó y articuló el debate dentro de la Iglesia Católica romana, como se refleja en los dos Sínodos recientes sobre la Familia en *Amoris Lætitia*, ha sido cuidadosamente observada por los anglicanos. Su aliento a la subsidiariedad en la determinación de cuestiones pastorales divisivas bien podría ser una de esas áreas de aprendizaje receptivo (AL § 3).

146. (Parte Católica) A la luz de las dificultades experimentadas hasta ahora con el Sínodo de los Obispos, son posibles dos formas nacidas del aprendizaje receptivo de la práctica

Anglicana que harían más eficaz la cualidad de colegialidad universal allí practicada.

En primer lugar, el elogio del Papa Francisco a la conversación franca en el Sínodo plantea la cuestión de si la calidad de la conversación y el intercambio sinodales podría mejorar aprendiendo de la experiencia Anglicana de *indaba* en Lambeth 2008. Este podría ser el modelo de una sanación revitalizadora de la conversación Católica romana que sería de relevancia para todos los niveles de la vida Católica romana.

En segundo lugar, de acuerdo con la disposición canónica existente y reconociendo nuevamente la necesidad de preservar la función ejecutiva del Obispo de Roma como cabeza del colegio de Obispos, los modelos anglicanos podrían servir de inspiración para hacer que el Sínodo pase de ser un órgano puramente consultivo a ser un órgano deliberativo, lo que está previsto en el Código de Derecho Canónico (cf. c. 343).

147. (Parte Anglicana) La práctica de visitas *ad limina* de Obispos católicos romanos a Roma con el propósito de consulta mutua y peregrinación a las tumbas de los apóstoles San Pedro y San Pablo ofrece un modelo interesante. La participación de los anglicanos en tales *ad limina* ya ha sido propuesta en *El don de la Autoridad* (§ 59).

Dado que Canterbury es el foco de unidad de la Comunión Anglicana, es deseable una peregrinación para reunirse con el Arzobispo de Canterbury para orar y consultar. El diálogo de los Obispos con el Ade Canterbury en grupos más pequeños que el de la Conferencia de Lambeth podría fortalecer aún más los lazos de comunión (véase *Don* §§ 40, 59). Estas visitas también podrían ser oportunidades de aprendizaje adicional para los Obispos.

147. (Parte Católica) El llamamiento del Papa Francisco a que los Obispos hablen con audacia y expresen claramente las necesidades percibidas de la Iglesia encaja bien tanto con los hábitos anglicanos de reciprocidad de intercambio como con los procedimientos y estructuras formales que los respaldan. Podría explorarse fructíferamente si esta cualidad de intercambio mutuo

abierto podría fortalecerse en las visitas *ad limina* de los Católicos romanos. Esto podría incluir Obispos visitantes que informen con franqueza sobre sus realidades pastorales y las dificultades experimentadas con aspectos de la política y la acción de la Curia.

148. (Parte Anglicana) Los anglicanos observan con interés las discusiones actuales sobre la reforma curial, en particular la interrelación entre las Provincias episcopales y la Curia romana, y la Curia romana y el Sínodo de los obispos. Incluso si las definiciones actuales de estos instrumentos se desarrollan o cambian, los documentos católicos romanos proporcionan definiciones vinculantes claras para ellos, de un tipo que los anglicanos actualmente carecen con respecto a sus propios instrumentos de comunión. Definiciones más claras de los roles, relaciones y competencias de, y entre, la Conferencia de Lambeth, el Consejo Consultivo Anglicano, la Reunión de Primados y el Comité Permanente son fundamentales.

Si bien es posible que los anglicanos no deseen tener la autoridad jurídica de los instrumentos de comunión católicos romanos, pueden aprender de la claridad de los procesos reconocidos para la recepción de enseñanzas y decisiones de los instrumentos de comunión, ya sea que se reciban positiva o negativamente.

148. (Parte Católica) El instinto central católico romano de unidad y participación en el gran todo de la Iglesia universal puede tender a asumir que la Iglesia entera siempre necesita moverse como una sola en todas las cosas, con la consecuencia de que incluso se suprimen las diferencias culturales y regionales legítimas. Si bien existen tensiones reconocidas dentro de la Comunión Anglicana, la Iglesia Católica romana podría aprender fructíferamente de la práctica Anglicana de la diversidad provincial y el reconocimiento asociado de que, en algunos asuntos, diferentes partes de la Comunión pueden hacer diferentes discernimientos de manera apropiada influenciados por la oportunidad cultural y contextual.

La existencia de distintas Iglesias *sui juris* en plena comunión con el Obispo de Roma con normas litúrgicas, canónicas y ministeriales significativamente diferentes (por ejemplo, en relación

con el celibato clerical) ya proporciona un precedente en este sentido. También es notable que el Papa Francisco ha estado alentando un mayor grado de diversidad regional y subsidiariedad de la toma de decisiones Católica romana a través de Conferencias episcopales regionales.

Las estructuras de autoridad de la Comunión Anglicana hacen afirmaciones mucho más modestas que los instrumentos Católicos romanos paralelos. En consecuencia, los anglicanos viven con juicios que se entienden más provisionales, que requieren ser probados y discernidos por el *sensus fidelium*.

Los cristianos se enfrentan a nuevas situaciones en la evolución de la historia. Deben discernir si los nuevos modos de vida están de acuerdo con el Evangelio. El *sensus fidelium* juega un papel indispensable en este proceso de discernimiento. Toma tiempo antes de que la Iglesia llegue a un juicio final. Los fieles en general, los teólogos y los obispos, todos tienen sus respectivos roles que desempeñar. Esto requiere que los católicos vivan con provisionalidad y den espacio a aquellos instrumentos que no pueden emitir juicios de la más alta autoridad. Al aprender a vivir con una enseñanza mejorable, se daría espacio a la prueba y al discernimiento de una enseñanza propuesta.

149. Dado que las dos comuniones consideran el aprendizaje eclesial receptivo a nivel mundial, el principio de "re-recepción" es particularmente relevante (véase Don §§ 24–25). Donde se han desarrollado y enseñado doctrinas en separación eclesial, como las que se dan desde la división entre el cristianismo oriental y occidental o desde la Reforma, es necesario estar atentos y escuchar lo que dicen las demás comunidades cristianas sobre tales desarrollos, reconociendo la presencia del Espíritu en otros cristianos, sus Iglesias y sus comunidades (véase *SFLC* §§ 85–86). Incluso las diferencias obvias entre las estructuras Anglicana y Católica romana a nivel global pueden, con una escucha atenta, llevar a la comprensión de que son expresiones diversas de una sola realidad; son instrumentos de comunión desarrollados en apoyo de la Iglesia local, regional y universal. Con tal percepción viene una nueva apertura a la reconciliación, el aprendizaje y el cambio.

Conclusión

Creciendo juntos en la plenitud de Cristo

La Declaración Común del Papa Francisco y el Arzobispo Justin Welby

150. En su reunión de Vísperas en San Gregorio al Celio, el 5 de octubre de 2016, el Papa Francisco y el Arzobispo Justin firmaron una Declaración Común de Acuerdo, que incluía estas palabras:

Hace cincuenta años, el Papa Pablo VI y el arzobispo Ramsey se inspiraron en las palabras del apóstol: “Olvidándome de lo que queda atrás, y lanzándome hacia lo que está por delante, corro hacia la meta hacia el premio al cual me llama Dios desde arriba en Cristo Jesús” (Filipenses 3,13-14). Hoy, “esas cosas que quedaron atrás”, los dolorosos siglos de separación, han sido parcialmente curados por cincuenta años de amistad. ... Nos hemos convertido en compañeros y compañeras de nuestro camino peregrino, afrontando las mismas dificultades y fortaleciéndonos unos a otros aprendiendo a valorar los dones que Dios ha dado al otro, y a recibirlos como propios con humildad y gratitud.

Al citar la carta de San Pablo a los Filipenses de la primera Declaración Común, el Papa Francisco y el Arzobispo Justin hablan de la necesidad de pasar de lo que queda atrás a la conversión y la reconciliación. En ese servicio dieron un ejemplo personal y público de lo que significa caminar juntos penitencialmente en el camino de la comunión: compartieron juntos el culto y la oración; intercambiaron regalos; compartieron la enseñanza; nombraron a diecinueve parejas de Obispos, católicos y anglicanos, a quienes encargaron la tarea de caminar juntos en la fidelidad a Cristo. Este fue un ejemplo vivo de dos pastores de la Iglesia con responsabilidad mundial o universal, que encargaron a esos Obispos caminar juntos en el camino de la comunión en sus propias regiones.

El trabajo de la Comisión

151. En su trabajo, la Comisión se ha guiado por pasadas Declaraciones Comunes de Papas y Arzobispos, que nunca se han desviado del objetivo de la unidad visible, y de llamar a Anglicanos y Católicos a caminar juntos en comunión, en la búsqueda de ese objetivo. Siguiendo su mandato, el centro de atención de la Comisión ha sido la Iglesia, local, supralocal y universal, y la forma en que las estructuras de la Iglesia apoyan la misión de la Iglesia. La Comisión ha estudiado cómo, desde el tiempo de los apóstoles, tales estructuras eran necesarias al servicio de la misión, y cómo desde entonces han ido desarrollándose en todos los niveles de la vida de la Iglesia, a medida que han ido surgiendo nuevos interrogantes y dificultades en diversos contextos, incluido el de nuestra permanente separación. Dentro de la Comisión, los miembros de cada tradición han buscado aprender cómo la experiencia y las estructuras de la otra tradición podrían ayudarlos a abordar sus propias preguntas y dificultades.

Instrumentos de comunión y su imperfección

152. El término “instrumentos de comunión” surgió en el uso Anglicano. La Comisión encontró que también podría aplicarse a estructuras y procedimientos Católicos romanos. La Comisión reconoce que Anglicanos y Católicos comparten un patrimonio común. Sólo en el siglo XVI se separaron las estructuras y los procedimientos de nuestras dos tradiciones, y en muchos sentidos siguen siendo similares. Estos instrumentos son vistos como inspirados por el Espíritu Santo y como señales de la providencia divina. Sin embargo, se han desarrollado a lo largo de la historia y han sido influenciados en su forma al tratar de enfrentar el desafío de las circunstancias cambiantes. Como tales, incluso cuando se consideran esenciales, también están abiertos a la reforma. La Comisión se pregunta cómo las respectivas estructuras y procedimientos que hemos heredado sirven como instrumentos de comunión para la misión de la Iglesia hoy. La Comisión también pregunta qué puede aprender cada tradición de la herencia de la

otra, y hasta qué punto necesita cada tradición pasar por conversión, renovación y reforma. Esto requiere humildad y arrepentimiento.

Afirmaciones comunes sobre la Iglesia local, supralocal y universal

153. Hay aspectos significativos que nuestras dos tradiciones afirman, aunque con énfasis característicamente diferentes. Cada uno afirma una plenitud de realidad eclesial a nivel de la diócesis reunida en torno a su Obispo, junto con una relativa autonomía de la Iglesia a este nivel. Cada uno también afirma la necesidad de que las Iglesias locales estén interrelacionadas en los diversos niveles supralocales de provincia, nación, región y comunión mundial. La organización supralocal de las Iglesias es un claro signo de que la Iglesia quiere llegar a la realidad humana en la diversidad de culturas, naciones e incluso continentes. La estructuración supralocal de las Iglesias tiene un significado teológico y eclesiológico; no es simplemente una necesidad sociológica: es una expresión de la catolicidad de la Iglesia. Católicos y Anglicanos están de acuerdo en que el Pueblo de Dios, es decir, todos los bautizados en su conjunto, están dotados del instinto indefectible de la fe. Por lo tanto, al discernir asuntos de fe y moral, Católicos y Anglicanos deben prestar atención a lo que el Espíritu pueda estar diciendo en la otra tradición antes de llegar a una conclusión definitiva para su propia tradición particular.

Tensiones entre los niveles local y universal de las estructuras y procedimientos de la Iglesia

154. Además, Anglicanos y Católicos experimentan, aunque de manera asimétrica, que las dimensiones local y universal de la vida de la Iglesia existen en cierta tensión entre sí. Si hay un énfasis demasiado fuerte en la autonomía de lo local (o provincial), los lazos de comunión a nivel universal pueden tensarse o romperse, y puede haber una distancia crítica insuficiente de la cultura local

prevalente. En tales casos, debido a su preocupación por las preocupaciones locales inmediatas, una diócesis o Iglesia regional o provincial puede perder la conciencia de una dimensión vital de su identidad dentro de la misión universal de Dios. Igualmente, un énfasis demasiado fuerte en lo universal corre el riesgo de que la Iglesia se vuelva demasiado centralizada y monolítica de una manera que impida la adaptación local por el bien de la misión y conduzca a la proclamación de un Evangelio que no entra adecuadamente en las realidades culturales reales.

155. En *Ut Unum Sint* § 34, el Papa Juan Pablo II habla del papel esencial del examen de conciencia en el diálogo ecuménico: nuestro diálogo ecuménico debe ser un “diálogo de conciencias”. Reconociendo que muchos pecados han contribuido a nuestras divisiones históricas, afirma que “la unidad de los cristianos es posible, siempre que seamos humildemente conscientes de haber pecado contra la unidad y estemos convencidos de nuestra necesidad de conversión”. Y continúa: “Hay que perdonar y dejar atrás los pecados, pero también los pecados sociales, es decir, las propias ‘estructuras’ pecaminosas que han contribuido y pueden contribuir todavía a reforzar la división”. En su discurso con ocasión del 50 aniversario del Centro Anglicano en Roma, el arzobispo Justin Welby, comentando una oración diaria utilizada en el Palacio de Lambeth, señala:

Es una oración que reconoce el pasado y el presente, nuestro pecado, y, sin embargo, vuelve a Dios, que nos llama a ser uno, porque ser uno es la única manera de llevar una vida digna de la vocación a la que hemos sido llamados. La dificultad que enfrenta de lleno la oración es que los hábitos de los siglos nos hacen sentir cómodos con la desunión, incluso cuando existe el aparato del diálogo. El diálogo puede ser un opiáceo que alivia el dolor de la separación; o puede ser un estimulante, confrontándonos con la necesidad de arrepentimiento y cambio.

Para los Anglicanos y los Católicos, sus respectivas identidades confesionales, apreciando el papel de la Iglesia local y regional (Anglicana) y dando alta prioridad a la necesidad de unidad y coherencia eclesial (Católica romana), son valoradas como dones

de gracia y providencia. Sin embargo, estas identidades mismas no son ajenas al pecado, como puede verse cuando la preocupación por la autonomía se convierte en una total independencia, y cuando la preocupación por la unidad y la coherencia eclesial se convierte en un poder excesivamente centralizado. De ahí la necesidad del arrepentimiento eclesial y de la reforma de nuestros instrumentos de comunión a este respecto. Las propuestas de aprendizaje receptivo mutuo resumidas en los párrafos siguientes son el primer paso para asumir la visión de una Iglesia plenamente reconciliada.

Aprendizaje receptivo mutuo

156. A través del estudio de la Iglesia local, regional y universal, la Comisión se ha preguntado qué podrían aprender anglicanos y católicos unos de otros para hacernos más capaces de caminar juntos por el camino de la comunión. Creemos que los anglicanos pueden aprender de las estructuras y procedimientos católicos romanos que se han desarrollado al servicio de la unidad a nivel supralocal y universal. También creemos que los católicos pueden aprender de las estructuras y procedimientos anglicanos que se han desarrollado para asegurar la consulta y la deliberación a nivel local y supralocal. En ambos casos, debe haber una comprensión más rica del papel de los laicos como aquellos que a través de su bautismo participan plenamente en el triple oficio de Cristo como profeta, sacerdote y rey.

Aprendizaje receptivo católico romano de los anglicanos

157. El discernimiento de la enseñanza adecuada, el buen gobierno y el cuidado pastoral apropiado requiere una conversación sana y abierta en la Iglesia. A juicio de la Comisión, la Iglesia Católica romana puede aprender de la cultura de debate abierto y franco que existe en todos los niveles de la Comunión Anglicana, evidenciada por el proceso de *indaba*, por ejemplo. La práctica Anglicana de otorgar un papel deliberativo a los sínodos y de

invertir autoridad en instrumentos regionales de comunión indica que al Sínodo de los Obispos se le podría otorgar un papel deliberativo y sugiere además la necesidad de que la Iglesia Católica romana articule más claramente la autoridad de las Conferencias episcopales. Consciente de la participación en el triple oficio de Cristo tanto de los laicos como de los ordenados, la Iglesia Católica puede aprender fructíferamente de la inclusión de los laicos en las estructuras de toma de decisiones en todos los niveles de la vida Anglicana.

Aprendizaje receptivo Anglicano de la Iglesia Católica romana

158. El aprendizaje receptivo para los anglicanos de la vida eclesial Católica romana comienza con una apreciación de la profundidad del compromiso con la unidad de la Iglesia universal. A juicio de la Comisión, un compromiso renovado con este *ethos* de unidad se fortalecería a través de compromisos tales como: el uso de al menos una oración eucarística común y moderna en toda la Comunión; la provisión de un catecismo común aprobado; recepción formal de los *Principios del Derecho Canónico comunes a las Iglesias de la Comunión anglicana*; una mayor exploración del papel de la sede de Canterbury y su catedral como sede del arzobispo como foco de unidad; y la práctica de las visitas de peregrinaje de los Obispos para reunirse con el Arzobispo de Canterbury para orar y consultar. El aprendizaje receptivo de las expresiones católicas romanas del pastoreo episcopal incluiría una reflexión sobre: comunidades diversas en plena comunión entre sí en la misma región; modelos de consulta y deliberación episcopal como se ve en las Conferencias episcopales y el Sínodo de los Obispos desarrollados recientemente; la presencia normativa de una voz de fuera de la Provincia, que represente a la Iglesia en general en las deliberaciones y la vida de una Iglesia regional; y claridad de los procesos reconocidos para el discernimiento, la comunicación y la recepción de enseñanzas y decisiones autorizadas.

El aprendizaje receptivo y la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM)

159. Recomendamos el aprendizaje receptivo mencionado anteriormente a IARCCUM y a los grupos y comisiones anglicanos-católicos locales, reuniones del clero y reuniones conjuntas ocasionales de Obispos.

El vínculo entre esta declaración y la declaración sobre la enseñanza ética correcta

160. La Comisión no ha emprendido nuestro estudio comparativo de las estructuras y procedimientos de nuestras dos tradiciones como un fin en sí mismo. Los hemos estudiado como estructuras y procedimientos que son instrumentos de comunión, que sostienen y promueven la comunión. Por la comunión en Cristo que ya compartimos, creemos que podemos aprender cómo se puede enriquecer esa comunión aprovechando los dones y la experiencia que vemos en la otra tradición. Cuando, a través de la misión de la Iglesia en nuevos contextos, surgen nuevas preguntas, debemos buscar la mejor manera de manejarlas. Claramente, esto es importante para el discernimiento de la enseñanza ética correcta, lo cual lleva tiempo. Este será el enfoque de la próxima fase del trabajo de la Comisión, de conformidad con su mandato.

La llamada a una unidad más profunda en todos los niveles de la vida de la Iglesia

161. Este no ha sido el lugar para hablar de las muchas formas en que los Anglicanos y los Católicos ya somos compañeros en nuestro camino. Testimonio de ello es la comisión de las diecinueve parejas de Obispos en San Gregorio al Calio para caminar juntos en la obediencia a Cristo. Anglicanos y Católicos comparten un rico “colaborar [*koinonia*] para el evangelio” (véase Fil 1, 5). Sin embargo, todavía no compartimos la comunión en la Eucaristía (véase 1 Cor 10, 16). Lo que todavía nos falta nos impulsa a buscar una reconciliación más profunda y una unidad más plena

a nivel local, regional y universal de la Iglesia. Si bien aún no participamos plenamente de la Eucaristía, ya estamos en una comunión real aunque imperfecta que nos impulsa hacia una reconciliación más profunda y plena a nivel local, supralocal y universal de la Iglesia. Somos peregrinos juntos caminando por el camino de la penitencia y la renovación hacia la plena comunión. En esta peregrinación, la exhortación de Pablo a la Iglesia de Éfeso es muy acertada: “Yo... os ruego que andéis como pide la vocación a la que habéis sido convocados. Sed siempre humildes y amables, sed comprensivos, sobrellevaos mutuamente con amor, esforzándoos en mantener la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz” (Ef 4, 1-3). Estas características captan el espíritu necesario de nuestro camino ecuménico, y nos ofrecen una visión de cómo hemos de seguir caminando juntos por el camino hacia la plena comunión.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, L. (2012). Mission and unity in the Acts of the Apostles. En C. Ernst, C. Hill, L. Nathaniel, & F. Nüssel (Eds.), *Ecclesiology in mission perspective: Contributions to the Seventh Theological Conference within the Framework of the Meissen Process of the Church of England and the Evangelical Church in Germany* (pp. xx-xx). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Anglican Church of Canada. (2005, May). *The St Michael Report*. <https://www.anglican.ca/wp-content/uploads/2010/11/StMichaelReport.pdf>
- Anglican Communion Office. (n.d.). *The Anglican Communion Covenant*. https://www.anglicancommunion.org/media/99905/The_Anglican_Covenant.pdf
- Anglican Consultative Council. (2008). *The principles of canon law common to the churches of the Anglican Communion*. London: Anglican Communion Office.
- Anglican-Roman Catholic Consultation in the United States. (1999, November 15). *Agreed Report on the Local/Universal Church*. <https://iarccum.org/doc/?d=153>
- Archbishop Justin Welby. (2016, June 15). Homily at Westminster Abbey Evensong celebrating 50 years of the Anglican Centre in Rome.

<https://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/5737/archbishop-preaches-at-anglican-centre-in-rome-50th-anniversary-service>

Archbishop Justin Welby & Pope Francis. (2016, October 5). Commissioning the IARCCUM bishops, San Gregorio al Celio, Rome. <https://www.anglicancommunion.org/media/271340/commissioning-of-iarccum-bishops.pdf>

Archbishop Rowan Williams. (2009, November 19). Address to the Cardinal Willebrands Symposium at the Gregorian University in Rome. *Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service*, 132(3-4), 46-50; *One in Christ*, 43, 154-166. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20091119_williams-willebrands_en.html

ARCICI. (1971). *Eucharistic Doctrine*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1971_eucharistic-doctrine_en.html

ARCICI. (1976). *Authority in the Church I*. Venice. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_197609_authority-church-i_en.html

ARCICI. (1981a). *Authority in the Church I: Elucidation*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-elucidation-i_en.html

ARCICI. (1981b). *Authority in the Church II*. Windsor. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-church-ii_en.html

ARCIC I. (1994). *The Final Report*. En C. Hill & E. Yarnold (Eds.), *Anglicans and Roman Catholics: The search for unity*. London: SPCK/CTS.

ARCIC II. (1987). *Salvation and the Church*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19860903_salvation-church_en.html

ARCIC II. (1991). *Church as Communion*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19900906_church-communion_en.html

ARCIC II. (1994). *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930906_life-in-christ_en.html

- ARCIC II. (1999). *The Gift of Authority (Authority in the Church III)*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_12051999_gift-of-authority_en.html
- ARCIC II. (2005). *Mary: Grace and Hope in Christ*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20050516_mary-grace-hope-christ_en.html
- ARCIC III. (2011, May). *Communiqué following the first meeting*. Bose. https://www.anglicancommunion.org/media/105248/ARCIC_III_Bose_2011.pdf
- Avis, P. (2006). *Beyond the Reformation: Authority, primacy and unity in the conciliar tradition*. London & New York: T & T Clark.
- Avis, P. (2015). *Becoming a bishop: A theological handbook of episcopal ministry*. London & New York: T & T Clark.
- Church of England. (2000a). *Bishops in communion: Collegiality in service of the koinonia of the Church*. London: Church House Publishing.
- Church of England. (2000b). *Common Worship*. London: Church House Publishing.
- Church of England. (2007). *Common Worship: Ordination Services, Study Edition*. London: Church House Publishing.
- Church of England. (2012). *Canons of the Church of England* (7th ed.). London: Church House Publishing. <https://www.churchofengland.org/about-us/structure/churchlawlegis/canons/canons-7th-edition.aspx>
- Coleman, R. (Ed.). (1992). *Resolutions of the twelve Lambeth Conferences, 1867–1988*. Toronto: Anglican Book Centre.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (1992). *Communio Notio: Letter to the Bishops of the Catholic Church on some Aspects of the Church Understood as Communion*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (1998). *Doctrinal commentary on the concluding formula of the Professio Fidei*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_en.html

- Denaux, A., Sagovsky, N., & Sherlock, C. (Eds.). (2016). *Looking towards a Church fully reconciled: The final report of the Anglican–Roman Catholic International Commission 1983–2005 (ARCIC II)*. London: SPCK.
- General Synod of the Church of England. (2009, January 7). *The governance of the Church of England and the Anglican Communion*, GS Misc 910, §2.2. <https://www.churchofengland.org/media/38963/gsmisc910.pdf>
- Goodhew, D. (Ed.). (2017). *Growth and decline in the Anglican Communion, 1980 to the present*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Hill, C., & Yarnold, E. (Eds.). (1994). *Anglicans and Roman Catholics: The search for unity*. London: SPCK/CTS.
- Inter-Anglican Standing Commission on Unity, Faith and Order. (2012). *Report to ACC-15*. <https://www.anglicancommunion.org/media/39744/iascufo-complete-report-to-acc.pdf>
- Inter-Anglican Standing Commission on Unity, Faith and Order. (2015). *Towards a symphony of instruments: A historical and theological consideration of the instruments of communion of the Anglican Communion*. London: Anglican Communion Office.
- Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission. (1997). *The Virginia Report*. London: Anglican Consultative Council. <https://www.anglicancommunion.org/media/150889/report-1.pdf>
- Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission. (2008). *Communion, conflict and hope: The Kuala Lumpur report of the Third Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission*. London: Anglican Communion Office.
- International Anglican–Roman Catholic Commission for Unity and Mission. (2007). Part One: The achievements of Anglican–Roman Catholic dialogue. En *Growing together in unity and mission: Building on 40 years of Anglican–Roman Catholic dialogue*. London: SPCK. https://www.anglicancommunion.org/media/104627/Growing-Together-in-Unity-and-Mission_english.pdf
- International Anglican–Roman Catholic Commission for Unity and Mission. (2016, October 7). *Walking together: Common service to the world and witness to the Gospel*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20161007_walking-together_en.html

- International Theological Commission. (2011, November 29). *Theology today: Perspectives, principles, and criteria*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html
- International Theological Commission. (2014). *Sensus Fidei in the life of the Church*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html#4._Ecumenical_aspects_of_the_sensus_fidei
- Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. (2007, October 13). *Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church: Ecclesial communion, conciliarity, and authority*. Ravenna. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html
- Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. (2016, September 21). *Synodality and primacy during the first millennium: Towards a common understanding in service to the unity of the Church*. Chieti. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html
- Lambeth Commission on Communion. (2004). *The Windsor Report*. London: Anglican Communion Office. <https://www.anglicancommunion.org/media/68225/windsor2004full.pdf>
- Lambeth Conference. (1920). Resolution 9: *An appeal to all Christian people: Reunion of Christendom*. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1920/resolution-9-reunion-of-christendom?author=Lambeth+Conference&year=1920>
- Lambeth Conference. (1930). Resolution 49. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1930/resolution-49-the-anglican-communion?author=Lambeth+Conference&year=1930>
- Lambeth Conference. (1968). *Resolutions and reports*. London: SPCK & Seabury.

- Lambeth Conference. (1998). Resolution IV.11. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1998/section-iv-called-to-be-one/section-iv11-continuing-churches?author=Lambeth+Conference&year=1998>
- Lambeth Conference. (2008a). *Lambeth Conference resolutions. Section A: Introduction, §14*. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/2008/section-a-introduction?author=Lambeth+Conference&year=2008>
- Lambeth Conference. (2008b). *Lambeth Conference resolutions. Section E: Ecumenism, §71*. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/2008/section-e-ecumenism?author=Lambeth+Conference&year=2008>
- Lambeth Quadrilateral (1888). Resolution 11. En R. Coleman (Ed.), *Resolutions of the twelve Lambeth Conferences, 1867–1988*. Toronto: Anglican Book Centre, 1992. <https://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1888/resolution-11?author=Lambeth+Conference&year=1888>
- Murray, P. D. (Ed.). (2008). *Receptive ecumenism and the call to Catholic learning: Exploring a way for contemporary ecumenism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pope Benedict XVI. (2006, November 23). *Common Declaration with the Archbishop of Canterbury, His Grace Rowan Williams*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061123_common-decl.html
- Pope Benedict XVI. (2009, November 4). *Anglicanorum Coetibus: Apostolic Constitution providing for personal ordinariates for Anglicans entering into full communion with the Catholic Church*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html
- Pope Francis. (2013, November 24). *Evangelii Gaudium: Apostolic exhortation on the proclamation of the Gospel in today's world*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

- Pope Francis. (2014, January 22). *General audience*. https://www.vatican.va/holy_father/francesco/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140122_udienza-generale_en.html
- Pope Francis. (2014, June 16). *Address to His Grace Justin Welby, Archbishop of Canterbury and his entourage*. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140616_arcivescovo-canterbury.html
- Pope Francis. (2014, October 6). *Greeting to the Synod Fathers during the First General Congregation of the Third Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html
- Pope Francis. (2014, October 18). *Address for the conclusion of the Third Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusionone-sinodo-dei-vescovi.html
- Pope Francis. (2015, February 12). *Greeting of the Holy Father to Cardinals gathered for the Consistory*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150212_saluto-concistoro-cardinali.html
- Pope Francis. (2015, February 18). *General audience*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150218_udienza-generale.html
- Pope Francis. (2015, April 30). *Address to members of the Anglican-Roman Catholic International Commission*. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/april/documents/papa-francesco_20150430_commissione-internazionale-anglicana-cattolica.html
- Pope Francis. (2015). *Mitis Iudex Dominus Iesus: Apostolic letter "Motu Proprio" reforming the canons pertaining to cases of nullity of marriage*. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html
- Pope Francis. (2015, October 17). *Address commemorating the 50th anniversary of the institution of the Synod of Bishops*.

- http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html
- Pope Francis. (2016). *Amoris Lætitia: Post-synodal apostolic exhortation on love in the family*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html
- Pope Francis & Archbishop of Canterbury Justin Welby. (2016, October 5). *Common Declaration*. <https://www.anglicannews.org/news/2016/10/common-declaration-of-pope-francis-and-archbishop-justin-welby.aspx>
- Pope John Paul II. (1980, September 4). *Address to ARCICI*. Casteldelfino. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1980/september/documents/hf_jp-ii_spe_19800904_cattolici-anglicani.html
- Pope John Paul II. (1983). *Codex Iuris Canonici: The Code of Canon Law for Latin Rite Catholic Churches*. https://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM
- Pope John Paul II. (1988, December 30). *Christifideles Laici: Apostolic exhortation on the vocation and the mission of the lay faithful in the Church and the world*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html
- Pope John Paul II. (1988). *Pastor Bonus: Apostolic Constitution*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus.html
- Pope John Paul II. (1990, October 18). *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: The Code of Canons of the Eastern Churches*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_index-codex-can-eccl-orient.html
- Pope John Paul II. (1994). *Ordinatio Sacerdotalis: Apostolic letter on reserving priestly ordination to men alone*. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html
- Pope John Paul II. (1995). *Evangelium Vitae: Encyclical on the value and inviolability of human life*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19950512_evangelium-vitae.html

ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Pope John Paul II. (1995). *Ut Unum Sint: Encyclical on commitment to ecumenism*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

Pope John Paul II. (1998, June 30). *Ad Tuendam Fidem: Apostolic letter "Motu Proprio"*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html

Pope John Paul II. (1998, July 22). *Apostolos Suos: Apostolic letter "Motu Proprio" on the theological and juridical nature of Episcopal Conferences*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html

Pope John Paul II & Archbishop Robert Runcie. (1989, October 2). *Common Declaration*. In *One in Hope: Documents of the visit of the Most Reverend Robert Runcie, Archbishop of Canterbury to His Holiness Pope John Paul II, Bishop of Rome*. London: Church House Publishing & CTS. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/octuments/hf_jp-ii_spe_19891002_dichiaraz-comune.html

Pope Paul VI. (1966, August 6). *Ecclesiae Sanctae: Apostolic letter "Motu Proprio" implementing Vatican II decrees*. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html

Pope Paul VI. (1971, May 14). *Octogesima Adveniens: Apostolic letter on the occasion of the eightieth anniversary of Rerum Novarum*. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

Pope Paul VI & Archbishop Donald Coggan. (1977, April 27). *Common Declaration*. In *Pilgrim for Unity: Common Declaration between the Most Reverend Donald Coggan, Archbishop of Canterbury and His Holiness Pope Paul VI*. London: SPCK & CTS. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1977/april/documents/hf_p-vi_spe_19770429_dichiarazione-comune.html

- Second Anglican Encounter in the South. (n.d.). *Kuala Lumpur Report*, §§11b–12. https://www.churchsociety.org/issues_new/communion/ctexts/iss_communion_ctexts_kualalumpur.asp
- Second Vatican Council. (1963, December 4). *Sacrosanctum Concilium: Constitution on the Sacred Liturgy*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html
- Second Vatican Council. (1964, November 21). *Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Second Vatican Council. (1964, November 21). *Unitatis Redintegratio: Decree on Ecumenism*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html
- Second Vatican Council. (1965, October 28). *Christus Dominus: Decree Concerning the Pastoral Office of Bishops in the Church*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html
- Second Vatican Council. (1965, November 18). *Apostolicam Actuositatem: Decree on the Apostolate of the Laity*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html
- Second Vatican Council. (1965, December 7). *Ad Gentes: Decree on the Mission Activity of the Church*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html
- Second Vatican Council. (1965, December 7). *Presbyterorum Ordinis: Decree on the Ministry and Life of Priests*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html
- Toronto Anglican Congress. (1963). *Mutual Responsibility and Interdependence in the Body of Christ*. http://anglicanhistory.org/canada/toronto_mutual1963.html
- United States Conference of Catholic Bishops. (1983, May 3). *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. A Pastoral Letter*

- on War and Peace - Summary*. <https://www.usccb.org/upload/challenge-peace-gods-promise-our-response-1983.pdf>
- World Council of Churches. (2013). *The Church: Towards a Common Vision* (Faith and Order Paper No. 214). Geneva: WCC Publications.
- World Council of Churches Assembly. (2006). *Called to Be the One Church*. Porto Alegre. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/called-to-be-the-one-church-the-porto-alegre-ecclesiology-text>
- Yarnold, E. (Ed.). (1982). *They are in earnest*. London: St Paul Publications.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros anglicanos

Copresidente

Rvdmo Sir David Moxon, Representante del Arzobispo de Canterbury ante la Santa Sede

Miembros

Dra. Paula Gooder, Teóloga, Catedral Birmingham Cathedral, Iglesia de Inglaterra

Rvdo Dr. Christopher Hill, Presidente de la Conferencia Europea de Iglesias, Iglesia de Inglaterra

Rvdo. Profesor, Mark Mcintosh, Universidad de Durham, Reino Unido (2011-14)

Rvdmo. Nkosinathi Ndwandwe, Obispo sufragáneo de Natal, Iglesia Anglicana de Sudáfrica.

Rvdma Linda Nicholis, Obispo de Huron, Iglesia Anglicana de Canadá

Rvdo. Dr. Michael Poon, Trinity Theological College, Singapur

Rvdo. Dr. Nicholas Sagovsky, Profesor visitante, King's College London, Iglesia de Inglaterra

Rvdo. Dr. Peter Sedgwick, St. Michael's College, Iglesia en Gales

Consultor

Rvdo. Dr. Charles Sherlock, Diócesis Anglicana de Bendigo, Iglesia Anglicana de Australia

Co-secretarios

Rvda. Alyson Barnett-Cowan, Oficina de la Comunión Anglicana (2011-14)

Rvdo. Dr. John Gibaut, Oficina de la Comunión Anglicana (2015-)

Staff (Personal)

Rvdo. Jonathan Goodall, Representante del Arzobispo de Canterbury (2011-2013)

Rvdo. Dr. William Adam, Representante del Arzobispo de Canterbury (2017-)

Rvdo. Neil Vigers, Oficina de la Comunión Anglicana

Miembros católicos

Copresidente

Rvdmo Bernard Longley, Arzobispo de Birmingham, Reino Unido

Miembros

Rvdo. Robert Christian, OP, St Albert Priory, Oakand, California, EE.UU.

Rvdo. Adelbert Denaux, Profesor Emérito, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Rvdmo Arthur Kennedy, Obispo auxiliar de Boston, EE.UU.

Profesor Paul D. Murray, Universidad de Durham, Reino Unido

Profesora, Hermana Teresa Okure, First Scholar in Residence, SHCJ Instituto católico de África Oriental, Nigeria

Profesora Janet E. Smith, Sacred Heart Major Seminary, Detroit, Michigan, EE.UU.

Rvdo. Profesor Vimal Tirimanna, CssR, Universidad Alfonsiana, Roma, Italia

Rvdmo. Dom Henry Wansbrough, OSB, Ampleforth Abbey, Reino Unido.

Consultores

Rvdmo. Dr. Peter Galadza, Saint Paul University, Ottawa, Canadá

Rvdo. P. Norman Tanner, SJ, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, Italia

Co-secretarios

Rvdo. Monseñor Mark Langham (2011-2013)

Rvdo. Anthhony Currer, Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos (2013-)

Observador del Consejo Mundial de las Iglesias

Rvdo. Dr. Odair Pedroso Mateus

A SINODALIDAD Y PRIMADO EN EL SEGUNDO MILENIO Y HOY

Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa (en su conjunto)*

Introducción

0.1 Como resultado de un cuidadoso estudio de la sinodalidad y la primacía en el primer milenio, el documento de Chieti declaró: “Desde los tiempos más remotos, la única Iglesia existió como muchas iglesias locales. La comunión (*koinonía*) del Espíritu Santo (cf. 2Co 13,13) se experimentaba tanto dentro de cada iglesia local como en las relaciones entre ellas como una unidad en la diversidad. Bajo la guía del Espíritu (cf. Jn 16,13), la Iglesia desarrolló modelos de orden y diversas prácticas conforme a su naturaleza de ‘pueblo unido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’” (Chieti, 2; citando a san Cipriano, *De orat. dom.* 23; PL 4, 536).

* Synodality and Primacy in the Second Millenium and Today. Traducción del texto original inglés de la Dr^a Rosa Herrera García. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

0.2 El vínculo de unidad se hizo evidente en “las múltiples reuniones de obispos en concilios o sínodos para debatir en común cuestiones de doctrina (*dogma, didaskalia*) y práctica” (Chieti, 11). A nivel universal, la comunión se fomentó mediante la cooperación entre las cinco sedes patriarcales, ordenadas según un orden (cf. Chieti, 15). A pesar de las numerosas crisis, la unidad de fe y amor se mantuvo mediante la práctica de la sinodalidad y el primado (cf. Chieti, 20).

0.3 El presente documento analiza la convulsa historia del segundo milenio en cuatro períodos. Se esfuerza por ofrecer, en la medida de lo posible, una lectura común de dicha historia y ofrece a ortodoxos y católicos romanos una buena oportunidad de explicarse mutuamente en diversos puntos del camino, a fin de fomentar la comprensión y la confianza mutuas, requisitos esenciales para la reconciliación al comienzo del tercer milenio. El documento concluye extrayendo lecciones de la historia examinada.

1. De 1054 al Concilio de Florencia (1438-1439)

1.1 A principios del segundo milenio, las dificultades y desacuerdos entre Oriente y Occidente se vieron exacerbados por factores culturales y políticos. Las actas de excomunión de 1054 agravaron el distanciamiento entre Oriente y Occidente. Las Iglesias de Oriente y Occidente se esforzaron por restablecer su unidad. Sin embargo, como resultado de las cruzadas, y en particular de la conquista de Constantinopla por la cuarta cruzada (1204), la ruptura de 1054 se hizo lamentablemente más profunda.

1.2 La llamada Reforma Gregoriana, llamada así por el papa Gregorio VII (1073-1085), logró poner fin al nombramiento sistemático de obispos y abades por parte de los poderes seculares. Se restablecieron las elecciones canónicas, de modo que los cabildos catedralicios eligieran a sus obispos diocesanos y los monasterios a sus abades. Al mismo tiempo, la reforma pretendía combatir los abusos morales en la Iglesia y la sociedad occidental. Este proceso de reforma fue liderado por el papado a través de los tradicionales sínodos locales romanos. Mientras tanto, el poder del papa se

extendió cada vez más a la esfera temporal, ya que Gregorio incluso logró derrocar al emperador Enrique IV. Se hizo mayor hincapié en la responsabilidad de la Sede Romana de preservar a la Iglesia occidental de la injerencia extranjera y los abusos internos.

1.3 En consecuencia, se desarrolló una eclesiología más jurídica. Las “Falsas Decretales” (siglo IX) y la falsa Donación de Constantino (probablemente del siglo VIII), que se consideraron erróneamente auténticas, enfatizaron la figura central del papa en la Iglesia latina. Las nuevas órdenes mendicantes del siglo XIII, como los franciscanos y los dominicos, exentas de la autoridad episcopal, promovieron una concepción del papado como el encargo del cuidado pastoral de toda la Iglesia.

1.4 Tras la Controversia de las Investiduras de finales del siglo XI y principios del XII, la Iglesia se vio envuelta en otra gran lucha con los poderes temporales por la dirección del mundo cristiano occidental. Inocencio III (1198-1216) consolidó la visión del papa como cabeza rectora de todo el cuerpo eclesial. Como sucesor de Pedro, el papa tenía la plenitud del poder (*plenitudo potestatis*) y se preocupaba por todas las iglesias (*sollicitudo omnium ecclesiarum*). Cada obispo estaba llamado a compartir su sollicitud (*in partem sollicitudinis*), cuidando de sus propias diócesis.

1.5 En aquella época, a pesar del desarrollo doctrinal del primado romano, la sinodalidad seguía siendo evidente. Los papas continuaban gobernando la Iglesia latina mediante el sínodo romano, que reunía a los obispos de la provincia romana y a los presentes en Roma. El sínodo se reunía normalmente dos veces al año. Todos los participantes abordaban y debatían libremente los problemas. El papa, como primus, tomaba la decisión final. No hay pruebas de que el papa estuviera obligado por votación, pero tampoco de que tomara una decisión final contraria al consejo de su sínodo.

1.6 Durante el siglo XII, la función del sínodo romano fue gradualmente sustituida por el consistorio, la reunión de los cardenales. Los cardenales eran miembros del clero romano, siete de ellos obispos de las sedes suburbicarias de la provincia de Roma. El

papa consultaba al consistorio periódicamente. Con los decretos de 1059 y 1179, el colegio cardenalicio obtuvo el derecho exclusivo de elegir al papa. El hecho de que los cardenales fueran obispos suburbicarios o estuvieran investidos con un título presbiteral o diaconal romano subrayaba que la Iglesia de Roma, y ninguna otra entidad, tenía derecho a elegir a su obispo.

1.7 En Occidente, hubo sínodos provinciales, pero los papas también convocaron concilios generales, como los cuatro Concilios de Letrán (1123, 1139, 1179, 1215), que continuaron la reforma de la Iglesia en Occidente. La Constitución 5 del Cuarto Concilio de Letrán (1215) declaró que “la Iglesia Romana... por disposición del Señor tiene primacía de poder ordinario sobre todas las demás iglesias, por ser madre y maestra [*mater et magistra*] de todos los fieles de Cristo”. El mismo concilio instó a los griegos a “conformarse como hijos obedientes a la santa Iglesia Romana, su madre, para que haya un solo rebaño y un solo pastor” (Const. 4). Este llamamiento no fue aceptado.

1.8 Este período de predominio papal coincidió con las cruzadas, que inicialmente fueron motivadas por un llamamiento del emperador bizantino en su conflicto con los turcos seléucidas, pero que derivaron en un violento antagonismo entre latinos y griegos. Como resultado de la primera cruzada (1095-1099), se establecieron un patriarca latino y una jerarquía latina en Antioquía (1098) y en Jerusalén (1099), en lugar de los patriarcados griegos o en paralelo a ellos. La tercera cruzada (1189-1192) estableció una jerarquía latina en Chipre (1191) y, en contra de los cánones, abolió la autocefalia de la Iglesia de Chipre. Los obispos griegos, reducidos de 15 a solo cuatro, fueron obligados a obedecer a la Iglesia romana y a prestar juramento a los respectivos obispos latinos.

1.9 La cuarta cruzada (1204) tuvo como resultado el saqueo de Constantinopla y el establecimiento de jerarquías latinas paralelas en las sedes antiguas restantes de la Iglesia griega. Aunque disuadió a los venecianos de conquistar Constantinopla, el papa Inocencio III nombró posteriormente un patriarca latino en Constantinopla y en Alejandría. Las decisiones del Cuarto Concilio de

Letrán (1215) se impusieron particularmente a las Iglesias de Jerusalén y Chipre. El principio según el cual los “griegos” podían mantener sus rituales litúrgicos, pero debían aceptar al obispo de Roma como su cabeza y conmemorarlo, se practicaba especialmente en Chipre (cf. los sínodos latinos de Limassol, 1220, y de Famagusta, 1222, y la *Bulla Cypria* del papa Alejandro IV, 1260). En muchos casos, el clero griego, considerado a partir de entonces como perteneciente a la Iglesia latina, se vio obligado a participar en los actos litúrgicos latinos. El ambiente empeoró con la actitud polémica de los teólogos que denunciaban las costumbres orientales como “errores de los griegos”, o incluso “errores de los griegos cismáticos”.

1.10 A pesar de estas dificultades, todavía había en Oriente quienes cultivaban buenas relaciones eclesiales y trabajaban por la restauración de la unidad. Grandes patriarcas con profundo conocimiento teológico, como Filoteo Kokkinos (c.1300-1379), discípulo de Gregorio Palamas, examinaron la posibilidad de convocar un concilio ecuménico que aportara una solución a las divisiones.

1.11 Durante el segundo milenio en Oriente, la institución conciliar funcionó según los principios canónicos del Canon Apostólico 34, donde el Patriarca de Constantinopla, como protos, y los obispos presentes en Constantinopla participaban en las sesiones del Sínodo de Endemousa. A través del Sínodo de Endemousa, la Iglesia expresó una forma de sinodalidad permanente en la que los patriarcas de Oriente, presentes en Constantinopla, o sus representantes, y otros obispos eran convocados por el Patriarca de Constantinopla para tomar decisiones sinodales.

1.12 Tras la restauración del Imperio bizantino en Constantinopla en 1261, fue posible reconstruir las relaciones mutuas. De hecho, el Segundo Concilio de Lyon (1274) proclamó un acta de unión que contenía la profesión de fe solicitada anteriormente por el papa Clemente IV (1267) y firmada por el emperador Miguel VIII Paleólogo (en febrero de 1274), aceptando las reivindicaciones latinas sobre la procesión del Espíritu Santo, la primacía papal y otros puntos controvertidos (por ejemplo, el purgatorio y los ázimos). Se afirmó que la Iglesia romana tenía “*summum*

plenumque principatum [la suprema y plena primacía]” sobre toda la Iglesia y que el sucesor de Pedro había recibido “*plenam potestatem* [pleno poder]” para gobernarla, siendo los demás obispos llamados a compartir su solicitud. Esta profesión fue rechazada por la Iglesia de Constantinopla en 1285.

1.13 Durante el siglo XIV, surgió en Oriente la controversia hesicasta, provocada por Barlaam, monje de Calabria. Los monjes del Monte Athos delegaron en san Gregorio Palamás la tarea de responder a los desafíos de Barlaam. Durante el siglo XIV, cuatro sínodos en Constantinopla (1341, 1347, 1351 y 1368) defendieron la distinción entre la esencia y la energía increada de Dios, desarrollada por san Gregorio Palamás basándose en Padres de la Iglesia como san Basilio de Cesarea y san Máximo el Confesor. Estos acontecimientos indican la continua práctica de la sinodalidad en Oriente.

1.14 Los siglos XIV y XV presenciaron un cambio radical en la esfera política, que puso fin al predominio temporal papal. El intento del papa Bonifacio VIII (1294-1303) de reafirmar la supremacía papal en el orden temporal mediante la bula *Unam Sanctam* (1302) fue violentamente rechazado por el rey de Francia, poniendo fin así a la pretensión papal de gobernar políticamente el mundo. A este episodio le siguió, unos años más tarde, el exilio del papado en la ciudad francesa de Aviñón, donde los papas vivieron durante setenta años bajo el control de la monarquía francesa.

1.15 El caos resultante de la elección de dos y luego tres papas provocó un profundo trauma en la Iglesia occidental. Para resolver la crisis, se convocó un concilio general en Constanza (1414-1418). Este concilio, al que asistieron no solo obispos y abades, sino también representantes de organismos políticos, desarrolló en su decreto, *Haec sancta* (1415), la tesis de que la máxima autoridad de la Iglesia corresponde a un concilio general, entendido como una asamblea de obispos y poderes seculares, en contraposición a la autoridad del papa. Esta tesis se conoce como “conciliarismo”. El conciliarismo subvirtió el papel canónico del primado en el sínodo y puso en peligro la libertad de la Iglesia. Enfatizó la nueva idea de que un concilio debía “representar” a todas las categorías

de la sociedad cristiana, y que dicho concilio, reunido cada diez años y con el papa ejecutando sus decisiones, gobernaría la Iglesia. La práctica eclesial de la sinodalidad fue así cuestionada por la noción secular de representación corporativa, un concepto tomado del derecho romano secular que otorga personalidad jurídica a los organismos colectivos.

1.16 El debilitamiento de la autoridad papal brindó a los estados la oportunidad de aumentar su control sobre la Iglesia en Occidente. La sede romana se vio obligada a firmar concordatos que reconocían el derecho de los poderes políticos a participar en el nombramiento de obispos. Dicho acuerdo se ejemplifica en la Pragmática Sanción de Bourges (1438), que avaló el conciliarismo y preparó el terreno para el galicanismo (véase más adelante, 2.3). El conciliarismo fue condenado en el V Concilio de Letrán (1512-1517) y definitivamente excluido por la doctrina del Concilio Vaticano Primero (1869-1870).

1.17 El concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439) se reunió mientras la asamblea conciliarista de Basilea (1431-1449), rechazada por el papa Eugenio IV (1431-1447), aún se encontraba en sesión. Ambos partidos occidentales invitaron al emperador y al patriarca de Constantinopla, pero de acuerdo con la pentarquía, el emperador y el patriarca decidieron no ir a Basilea, sino a Ferrara y luego a Florenia, donde estaba presente el Papa. También era cierto que, bajo la presión de los otomanos y necesitando asistencia militar occidental, el emperador y el patriarca reconocieron que el papa estaba en posición de generar ayuda occidental a favor de Constantinopla. El concilio abordó los puntos de desacuerdo que habían surgido entre las dos Iglesias, principalmente: el *Filioque*, el uso de ázimos para la Eucaristía, el purgatorio, la visión beatífica después de la muerte y la primacía papal. La bula de unión, *Laetentur coeli* (1439), con una sólida introducción bíblica, alabó a Cristo como cabeza y piedra angular de la Iglesia reunificada.

1.18 El objetivo principal de las enérgicas declaraciones de Florenia sobre la primacía papal fue el rechazo de la tesis conciliarista de Basilea. El concilio procedió con tres afirmaciones: “la

santa Sede Apostólica [Roma] y el Romano Pontífice tienen la primacía sobre todo el mundo”; “el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, [...] cabeza de toda la Iglesia, padre y maestro de todos los cristianos”; “a él, en la persona del bienaventurado Pedro, le fue dado por nuestro Señor Jesucristo el pleno poder [plenam potestatem] de apacentar, regir y gobernar [*pascendi, regendi ac gubernandi*] toda la Iglesia”. Estas afirmaciones fueron aceptadas por los griegos con tres condiciones, incluidas en el decreto: a) la adición de la cláusula “como también se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados”; b) la mención de las demás sedes patriarcales de la Pentarquía; y c) el mantenimiento de los privilegios y derechos de los patriarcas (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et statementum de rebus fidei et morum*, DS, 1307-1308).

1.19 Con respecto a todas las cuestiones controvertidas, el concilio declaró que las diferencias en la formulación doctrinal o la práctica canónica no afectaban a la unidad de la fe. La unión fue firmada por los griegos bajo la presión de las circunstancias y posteriormente no fue aceptada por la Iglesia griega. Fue rechazado oficialmente por el Concilio de Constantinopla en 1484, con la participación de los cuatro patriarcados orientales: ‘por este escrito (tomos) sinodal presente, revocamos el concilio que se reunió en Florencia, junto con su definición [la bula de unión] y las proposiciones contenidas en él, y declaramos por este escrito (tomos) que el concilio de Florencia es nulo y sin valor’ (Melloni-Paschalidis, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1, 227).

2. Desde la Reforma al siglo XVIII

2.1 Dos importantes novedades afectaron la relación entre la sinodalidad y la primacía entre los siglos XVI y XVIII: la Reforma Protestante y las uniones establecidas entre Roma y diversas Iglesias orientales. El auge del protestantismo propició contactos con Oriente e incluso esperanzas de unión, al menos durante la fase

preliminar de su encuentro, aunque dividió aún más a Occidente. La sinodalidad aún se practicaba en Oriente durante este difícil periodo, y las decisiones de varios sínodos celebrados en aquella época muestran cuáles eran las cuestiones teológicas que separaban a católicos romanos, ortodoxos y protestantes. El fenómeno de las uniones fue vivido por los ortodoxos como una herida y una amenaza, como causa de nuevas divisiones en Oriente y como una forma de proselitismo.

2.2 Las objeciones de los reformadores fueron retomadas por el Concilio de Trento (1545-1563), pero el concilio no definió la primacía. No fue posible alcanzar un consenso sobre el significado de la primacía y los derechos del primado; las contratendencias episcopales resultaron demasiado fuertes, especialmente en Francia. Si bien en algunas partes de la Iglesia latina se siguió practicando la elección de obispos por cabildos catedralicios, se prescribió la constitución de sínodos provinciales, que enviaran una lista de tres nombres a Roma para que el papa pudiera elegir y nombrar obispos (sesión XXIV; *Decretum de Reformatione*, can. 1).

Después de Trento, el papado lideró las reformas tridentinas y la Iglesia Católica Romana se centralizó cada vez más en cuanto a doctrina, liturgia y actividad misionera. El papado fue un foco importante en la controversia con el protestantismo sobre la verdadera fe, y a largo plazo, la autoridad papal se fortaleció en el periodo postridentino. El papado y su compromiso con él se convirtieron en un símbolo de la identidad confesional católica romana frente al protestantismo. Los esfuerzos de las órdenes religiosas, tanto antiguas como nuevas (por ejemplo, los jesuitas), en la reforma tridentina y en la contrarreforma en la educación humanística y la misión reforzaron la autoridad del papado.

2.3 Los sínodos provinciales, destinados a implementar las reformas tridentinas, se celebraron en Italia (por ejemplo, Milán, 1566), en el Imperio alemán (por ejemplo, Salzburgo, 1569), en Francia (desde 1581) y en la Mancomunidad de Polonia-Lituania (Piotrków, 1589). Bajo presión política, los obispos católicos romanos de muchos reinos buscaron mayor autonomía con respecto a la primacía papal.

Estas tendencias episcopalistas (por ejemplo, el galicanismo en Francia y el febronianismo en Alemania) continuaron abogando por el conciliarismo. La Revolución Francesa finalmente condujo a la caída del Antiguo Régimen y a la destrucción de la Iglesia estatal, lo que en última instancia fortaleció los lazos entre la Iglesia en Francia y Roma, ya que tras el colapso del antiguo orden, solo el papado tenía la autoridad para reorganizar la Iglesia (cf. el Concordato con Francia de 1801 y el Congreso de Viena de 1814-1815).

2.4 El sistema jurídico Millet asignó a todos los ortodoxos residentes en el Imperio Otomano, independientemente de sus consideraciones étnicas, al Rum-Millet, dependiente del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla en asuntos eclesiásticos y civiles. Esto enfatizó la posición central de este último dentro de la Iglesia Ortodoxa, conocida ya desde el orden canónico, y aumentó su importancia frente a los demás patriarcados antiguos. A pesar de esta nueva situación, se conservó el espíritu de sinodalidad. El patriarca ecuménico convocó concilios para resolver asuntos de forma sinodal, como el Concilio de Constantinopla (1593), para confirmar el título de patriarca otorgado anteriormente al metropolitano de Moscú; el Concilio de Iasi (1642), para juzgar la confesión de fe del metropolitano de Kiev, Pedro Mohyla; y los dos grandes Concilios de Constantinopla (1638, 1642). Se convocaron sínodos adicionales en Constantinopla (1672, 1691), y por el patriarca Dositeo en Jerusalén (1672), que condenaron la Confesión de Fe atribuida al patriarca ecuménico Cirilo Loukaris.

2.5 A partir de finales del siglo XVI, aparecieron obras polémicas de autores tanto orientales como occidentales, en particular sobre el tema de la supremacía papal. Posteriormente, la cuestión de la primacía papal fue abordada polémica o apologeticamente en decisiones sinodales orientales, confesiones de fe y comentarios canónicos.

2.6 Entre los siglos XVI y XVIII se establecieron diversas uniones entre las Iglesias orientales y Roma. Los motivos de estas uniones siempre han sido controvertidos. No se puede excluir la consideración del genuino deseo de unidad de la Iglesia. Los factores

religiosos y políticos se entrelazaban con frecuencia. Las uniones a menudo aparecen como intentos de huir de situaciones locales desafortunadas. Algunos rutenos, durante la Mancomunidad Polaco-Lituana, se unieron a Roma en el Sínodo de Brest (1596). Otras uniones tuvieron lugar en Croacia (1611), Uzhorod (1646), Transilvania (1700-1701) y Serbia (1777). Los ortodoxos de habla albanesa que habían huido al sur de Italia a finales del siglo XV tras la conquista turca, posteriormente entraron en comunión con Roma. En 1724, al quedar vacante la sede patriarcal de Antioquía, la comunidad de Damasco eligió a un patriarca procatólico, quien adoptó el nombre de Cirilo VI y fue reconocido por el Papa en 1729, formándose así la Iglesia Católica Melquita. También se efectuaron uniones con otras iglesias.

2.7 A principios del siglo XVIII, el zar Pedro I (1689-1725) introdujo reformas en Rusia en general y en la Iglesia. El patriarcado fue abolido (hasta 1917) y un Santo Sínodo, bajo el liderazgo de un funcionario estatal, el *Oberprokurator*, gobernó la Iglesia. Al reestructurar la administración eclesiástica, Pedro siguió los modelos protestantes. Las estructuras sinodales prevalecieron, pero fuertemente influenciadas por el Estado.

3. Acontecimientos del siglo XIX

3.1 Tras la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, la situación de la Iglesia Católica Romana en Europa era precaria. Los nuevos regímenes políticos, incluso las monarquías restauradas, eran estados laicos que pretendían mantener el control de la Iglesia, al igual que los regímenes anteriores. Un ejemplo fue el concordato francés de 1801. Posteriormente, para evitar la interferencia del Estado en los asuntos eclesiásticos, el papado adoptó la doctrina de la Iglesia como una “sociedad perfecta”, lo que significa que la Iglesia era una sociedad independiente, autónoma y soberana en su propia esfera de competencia, al igual que el Estado era soberano en los asuntos temporales. La Iglesia afirmaba estar investida de un sistema jurídico original, es decir, no derivado de ni otorgado por el Estado.

3.2 La encíclica del Papa Pío IX, *In Suprema Petri Apostoli Sede* (1848), enfatizó que “la suprema autoridad de los Romanos Pontífices” siempre fue reconocida en Oriente e instó a los ortodoxos a retornar a la comunión con la Sede de Pedro. Los patriarcas ortodoxos de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén reaccionaron y emitieron su encíclica patriarcal y sinodal de 1848, en la que, entre otras cuestiones, se oponían a la supremacía papal.

3.3 En 1868, el Papa Pío IX emitió una carta invitando a todos los obispos ortodoxos al Concilio Vaticano I, invitación que fue rechazada. El Patriarca Ecuménico Gregorio VI declaró a la delegación papal que entregó la carta que la asistencia de los obispos ortodoxos al Concilio “significaría la renovación de antiguas disputas teológicas que acentuarían el desacuerdo y reabrirían viejas heridas”. Para el Patriarca Gregorio, la principal fuente de desacuerdo era la naturaleza de la autoridad del Papa.

3.4 En el siglo XIX, la Iglesia Ortodoxa se enfrentó a una exacerbación del nacionalismo, e incluso a la intención de integrarlo en la estructura de la organización eclesiástica. El Gran Concilio, celebrado en Constantinopla en 1872, condenó el etnofiletismo con motivo del cisma búlgaro. Tras la desintegración del Imperio Otomano, los movimientos de emancipación nacional condujeron a la formación de estados nacionales en los Balcanes. Para expresar y fomentar la unidad eucarística de la Iglesia en esta nueva situación, el Patriarcado Ecuménico concedió un documento (¿escrito? en el original tomos) de autocefalia a las Iglesias de Grecia (1850), Serbia (1879) y Rumania (1885), según la tradición canónica, y estas Iglesias fueron incluidas en los dípticos.

3.5 El Vaticano I se celebró entre 1869 y 1870 y produjo dos documentos: *Pastor Aeternus* (1870) sobre la Iglesia, que definió la primacía y la infalibilidad papal, y *Dei Filius* (1870) sobre la fe católica. Ha surgido mucha tensión entre católicos romanos y ortodoxos con respecto a la enseñanza del concilio sobre el papado. Cabe destacar dos puntos: primero, el Vaticano I llamó a *Pastor Aeternus* su “primera” constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo, porque estaba destinada a ser seguida por otra, *Tametsi*

Deus, que trataba más a fondo sobre los obispos y la Iglesia en su conjunto. Sin embargo, el concilio se aplazó debido al estallido de la guerra franco-prusiana y el borrador de ese segundo documento nunca se discutió. Por lo tanto, el concilio dejó su eclesiología desequilibrada; su enseñanza dogmática sobre el papado no se complementó con la enseñanza sobre el episcopado ni se contextualizó con una enseñanza más amplia sobre la Iglesia. En segundo lugar, la enseñanza de la *Pastor Aeternus* estuvo fuertemente influenciada por las circunstancias de la Iglesia en la Europa occidental de los siglos XVIII y XIX, donde se había producido un resurgimiento del conciliarismo en forma de galicanismo y febronianismo (véase supra, 2.3), que promovía la autonomía de las Iglesias nacionales y la consiguiente tendencia de los Estados a subordinar la Iglesia a ellas. La enseñanza del concilio sobre la primacía y la jurisdicción universal del Papa fue una respuesta a la percepción de una amenaza a la unidad e independencia de la Iglesia.

3.6 Aunque la *Pastor Aeternus* enseñó que el Papa tiene jurisdicción episcopal ordinaria e inmediata sobre la Iglesia en su conjunto, enfatizó que el poder de cada obispo es “afirmado, confirmado y reivindicado” por el Papa, y afirmó que el “vínculo de unidad” de la Iglesia es el de la “comunidad y la profesión de la misma fe” (DS 3060-3061). Además, la declaración posterior de los obispos alemanes en 1875, que fue aprobada solemnemente por el Papa Pío IX, insistió, contra ciertas interpretaciones de la enseñanza del concilio, en que el papado y el episcopado son ambos “de institución divina” (DS 3115).

3.7 Con respecto a la infalibilidad, el concilio no definió la infalibilidad personal del papa, sino su capacidad, bajo ciertas condiciones, de proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia (DS 3074). Al afirmar que dichas definiciones *ex cathedra* son “irreformables por sí mismas, no por el consentimiento de la Iglesia [*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*]”, no separaba al papa de la comunión y la fe de la Iglesia, sino que declaraba que dichas definiciones no necesitaban ratificación. Esta fue una respuesta específica al cuarto artículo galicano de 1682, que afirmaba que el juicio del

papa “no es irreformable, al menos en espera del consentimiento de la Iglesia”.

3.8 El Vaticano I reforzó la tendencia predominante en la eclesiología occidental tras Letrán IV, que sostenía que la Iglesia universal tenía prioridad sobre las Iglesias locales y poseía una estructura propia por encima de estas últimas. El papa no era simplemente el obispo de la Iglesia local de Roma, sino el pastor de toda la Iglesia. El papa tenía jurisdicción sobre toda la Iglesia, mientras que los obispos la tenían sobre su rebaño particular.

3.9 La enseñanza del Vaticano I sobre la primacía de jurisdicción e infalibilidad papal fue rechazada por algunos católicos romanos, quienes posteriormente formaron la Iglesia Católica Antigua. Esta enseñanza también provocó cierta reacción en las Iglesias católicas orientales, aunque finalmente la aceptaron.

3.10 La enseñanza del Vaticano I sobre la primacía de jurisdicción e infalibilidad papal sobre toda la Iglesia fue considerada inaceptable por la Iglesia Ortodoxa. Esta eclesiología constituye para los ortodoxos una grave desviación de la tradición canónica de los Padres y los concilios ecuménicos, ya que oscurece la catolicidad de cada Iglesia local. Tras el Vaticano I, los argumentos esgrimidos por los ortodoxos incluían, entre otros: que la cabeza de toda la Iglesia no es un hombre mortal y pecador, sino Cristo, Dios-hombre, inmaculado e inmortal; que San Pedro mismo no era un monarca ni un poderoso, sino el primero entre los apóstoles; que la jurisdicción de cada patriarca está determinada geográficamente por los cánones sagrados, y que ninguno tiene jurisdicción sobre la Iglesia en su conjunto. En cuanto a la cuestión específica de la infalibilidad, la Iglesia Ortodoxa también consideró que esta pertenece a la Iglesia en su conjunto, como lo expresaron los concilios recibidos por todo el pueblo de Dios. Cabe admitir que estos argumentos se invocaron a menudo de forma polémica, y no de forma histórico-crítica.

3.11 La carta apostólica del Papa León XIII, *Orientalium Dignitas* (1894), reconoció los derechos distintivos de todas las Iglesias católicas orientales y mostró un enfoque respetuoso hacia las

tradiciones orientales. Su encíclica *Praeclara Gratulationis* (1895) invitó a todos los ortodoxos a unirse a la Iglesia de Roma con la condición de que reconocieran la primacía papal de jurisdicción. El Patriarca Ecuménico Antimo VII y el sínodo reunido en torno a él escribieron una carta patriarcal y sinodal en 1895 para expresar su opinión fuertemente negativa sobre el uniatismo como método de proselitismo entre los cristianos ortodoxos. También rechazaron la invitación del Papa León XIII.

4. Los siglos XX y XXI: Retorno a las fuentes y acercamiento

4.1 En el siglo XX, los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico dieron lugar a una mayor atención a la enseñanza de la Biblia y los Padres, así como a la liturgia. Las relaciones entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa se han beneficiado de este retorno común a las fuentes (*ressourcement*).

4.2 El concepto de *sobornost* fue desarrollado en la Rusia del siglo XIX por un grupo de pensadores ortodoxos llamados eslavófilos como reacción al Santo Sínodo, controlado por el Estado y establecido por el zar Pedro I en 1721 (cf. 2.7, supra). El término deriva de *sobor*, que en eslavo eclesiástico significa «reunión», «asamblea» o «sínodo» eclesiástico. En el símbolo de la fe, la palabra griega *katholikèn* se traduce en eslavo eclesiástico como *sobornuyu*. Los eslavófilos entendían por *sobornost* una cualidad intrínseca de toda la Iglesia: su catolicidad y la participación de todos los bautizados en la vida de la Iglesia. La idea de *sobornost* es evidente en los procesos de preparación, composición y toma de decisiones del Concilio de Moscú (1917-1918), que involucró a todos los componentes de la Iglesia. Aunque ha sido criticada, particularmente por estar demasiado influenciada por un ideal colectivista y no dar el reconocimiento apropiado a la jerarquía de la Iglesia, 'sobornost' ha tenido una influencia importante en la eclesiología, tanto ortodoxa como católica romana, debido a su comprensión más conciliar de la Iglesia como comunión (cf. también Ravenna, 5).

4.3 En Occidente, en el siglo XIX, la Escuela de Tubinga promovió el concepto de la Iglesia como comunión (*communio*) mediante la recuperación de la tradición patristica. Esta idea expresa la convicción de que la vida de la Iglesia proviene de lo alto y que la Iglesia es un icono de la Santísima Trinidad (*ecclesia de Trinitate*), por la gracia del Espíritu Santo. Fue la base para la renovación de la reflexión eclesiológica, especialmente en el siglo XX. En esta comprensión de la Iglesia, existen tanto unidad como diversidad, como en la Santísima Trinidad, y esto se aplica a la Iglesia de diversas maneras. La Iglesia en su conjunto es el cuerpo de Cristo, en el que cada miembro recibe dones del Espíritu para el bien del cuerpo y todos están unidos por el vínculo del amor (cf. 1 Co 12-13). La comunión de los santos (*sancti*) se realiza mediante la comunión en los santos dones (*sancta*) (cf. 1 Co 10,16-17). Además, la única Iglesia toma la forma de una comunión de Iglesias locales, en cada una de las cuales está presente la única Iglesia universal, de modo que hay una mutua inhabitación entre lo local y lo universal y entre las mismas Iglesias locales.

4.4 Uno de los resultados más importantes del *ressourcement* del siglo XX es la «eclesiología eucarística», que considera a la Iglesia local reunida en torno a su obispo para la celebración de la Eucaristía como manifestación de toda la Iglesia (cf. Ignacio de A., Carta a los cristianos de Esmirna, 8), y como punto de partida y eje central de la reflexión eclesiológica. El Concilio Vaticano II (1962-1965) enseñó que dicha reunión es “la principal manifestación de la Iglesia” (*Sacrosanctum Concilium*, 41), y que el sacrificio eucarístico es “la fuente y culmen de toda la vida cristiana” (*Lumen Gentium*, 11; cf. *Sacrosanctum Concilium*, 10). Subrayó además la importancia de la Iglesia local cuando dijo que “el obispo, marcado por la plenitud del sacramento del Orden, es ‘administrador de la gracia del sumo sacerdocio’, especialmente en la Eucaristía, que ofrece o hace ofrecer, y por la cual la Iglesia vive y crece continuamente” (*Lumen Gentium*, 26). El Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa de Creta (2016) afirmó que “la tradición de los Apóstoles y Padres” siempre enfatizó “la relación indisoluble tanto entre todo el misterio de la Economía divina en Cristo y el misterio de la Iglesia, como entre el misterio de la

Iglesia y el misterio de la sagrada Eucaristía, que se confirma continuamente en la vida sacramental de la Iglesia por obra del Espíritu Santo” (Encíclica, I, 2). Asimismo, afirmó que “cada Iglesia local, al ofrecer la sagrada Eucaristía, es presencia y manifestación local de la única, santa, católica y apostólica Iglesia” (Mensaje, 1). Estos dos importantes concilios requieren una consideración minuciosa.

4.5 A principios del siglo XX, la Iglesia Ortodoxa se enfrentaba a numerosos desafíos—por ejemplo, en relación con las relaciones con otros cristianos, el proselitismo, la secularización y el etnofiletismo— que llevaron al Patriarcado Ecuménico a buscar una colaboración más estrecha entre las Iglesias ortodoxas autocéfalas. En 1902, el Patriarca Ecuménico Joaquín III envió una encíclica patriarcal y sinodal a las Iglesias ortodoxas autocéfalas solicitando su opinión sobre diversos temas, buscando promover la unidad panortodoxa. Las Iglesias respondieron positivamente. En 1920, el Santo Sínodo del Patriarcado Ecuménico publicó una carta encíclica titulada “A las Iglesias de Cristo en todas partes”, en la que se hacía un llamamiento a una comunicación y colaboración intercristianas más estrechas. El Patriarcado Ecuménico también convocó una conferencia panortodoxa en Constantinopla en 1923 y, posteriormente, organizó una reunión panortodoxa en el monasterio de Vatopedi, en el Monte Athos (1930), que ya enumeraba los temas que debían incluirse en la agenda del Santo y Gran Concilio. Estos esfuerzos se vieron interrumpidos principalmente por la Segunda Guerra Mundial.

4.6 El Patriarca Ecuménico Atenágoras convocó conferencias panortodoxas (Rodas 1961, 1963 y 1964; Chambésy, Ginebra 1968) que establecieron la agenda del Santo y Gran Concilio. Se celebraron en Chambésy una serie de conferencias preconciiliares para preparar los documentos pertinentes. En este contexto, cuatro “sinaxis” de los primados de las Iglesias ortodoxas autocéfalas (Constantinopla 2008 y 2014, Chambésy 2016 y Creta 2016) dieron lugar a la convocación del Santo y Gran Concilio por el Patriarca Ecuménico Bartolomé, con el consentimiento unánime de los primados de las Iglesias ortodoxas de Creta, del 19 al 27 de junio de 2016.

La reunión del Santo y Gran Concilio demuestra que ‘la Iglesia Ortodoxa expresa su unidad y catolicidad “en Concilio”. La conciliaridad [es decir, la sinodalidad] impregna su organización, la forma en que se toman las decisiones y determina su camino’ (Mensaje, 1).

4.7 Entre otras cuestiones eclesiológicas, el Concilio Vaticano II trató la cuestión de cómo se entiende el episcopado y cómo se relaciona con el ministerio papal, que había quedado abierta en el Vaticano I. El Vaticano II integró y completó la enseñanza del Vaticano I de que el papa tenía autoridad suprema y plena sobre la Iglesia y que en ciertas circunstancias podía proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia al afirmar que el cuerpo de obispos (“colegio de obispos”) en unión con su cabeza, el papa, también ejerce ambas prerrogativas (*Lumen Gentium*, 22, 25, respectivamente). De este modo, se estableció un mayor equilibrio entre los obispos y el papa. El concilio reafirmó la responsabilidad de los obispos no solo respecto de sus propias Iglesias locales, sino respecto de la Iglesia en su conjunto (*Lumen Gentium*, 23), y destacó en particular la importancia de un concilio ecuménico, cuando los obispos actúan junto con el papa como “maestros y jueces de la fe y la moral para la Iglesia universal” (*Lumen Gentium*, 25). En 1965, el papa Pablo VI instituyó el Sínodo de los Obispos como un ‘Consejo permanente de obispos para la Iglesia universal’, representante de ‘todo el episcopado católico’, que *ayudaría al papa en calidad de asesor y consultivo* (Carta Apostólica *Apostolica sollicitudo*).

4.8 En enero de 1964, el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras se reunieron en el Monte de los Olivos, en Jerusalén. El 7 de diciembre de 1965, penúltimo día del Concilio Vaticano II, levantaron los anatemas mutuos de 1054 en una ceremonia simultánea en el Vaticano y el Fanar. En sus intercambios durante la década de 1960, el patriarca Atenágoras y el papa Pablo VI comenzaron a utilizar la terminología de “Iglesias hermanas” con respecto a la Iglesia de Roma y la Iglesia de Constantinopla. El Concilio Vaticano II reconoció que las Iglesias orientales “poseen verdaderos sacramentos, sobre todo por la sucesión apostólica, el sacerdocio

y la Eucaristía” (*Unitatis Redintegratio*, 15), e urgió al diálogo con estas Iglesias, prestando atención a las relaciones que existían entre ellas y la Sede Romana “antes de la separación” (*Unitatis Redintegratio*, 14).

4.9 En 1995, el papa Juan Pablo II afirmó: “Si el que quiera ser el primero está llamado a hacerse el servidor de todos, entonces la valentía de esta caridad hará crecer el primado del amor. Pido al Señor que inspire, ante todo a mí mismo y a los Obispos de la Iglesia católica, gestos concretos que sean testimonio de esta certeza interior” (*Oriente Lumen*, 19). También expresó su disposición a “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” y propuso una discusión, particularmente entre obispos y teólogos católicos y ortodoxos, sobre el ejercicio de la primacía “para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros” (*Ut Unum Sint*, 95). El papa Benedicto XVI y el papa Francisco han repetido regularmente esta invitación, y ambos han invocado a menudo la descripción que hizo San Ignacio de Antioquía de la Iglesia de Roma como ‘presidiendo en el amor [ágape]’ (*Ad Romanos, Proemium*).

4.10 El papa Francisco ha enfatizado que la sinodalidad es “un elemento constitutivo de la Iglesia”. Su deseo de una Iglesia enteramente sinodal (Discurso con motivo del 50.º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015) impulsa firmemente la búsqueda de una sinodalidad más eficaz en la Iglesia católica romana. Ha afirmado que, “en el diálogo con nuestros hermanos y hermanas ortodoxos, los católicos tenemos la oportunidad de aprender más sobre el significado de la colegialidad episcopal y su experiencia de la sinodalidad” (Carta Encíclica *Evangelii Gaudium*, 2013, 246).

Conclusión

5.1 Existen importantes problemas que dificultan una comprensión auténtica de la sinodalidad y el primado en la Iglesia. La Iglesia no se entiende correctamente como una pirámide, con un

primado que gobierna desde la cúspide, pero tampoco como una federación de Iglesias autosuficientes. Nuestro estudio histórico de la sinodalidad y la primacia en el segundo milenio ha demostrado la insuficiencia de ambas perspectivas. De igual manera, es evidente que para los católicos romanos la sinodalidad no es meramente consultiva, y para los ortodoxos la primacia no es meramente honorífica. En 1979, el papa Juan Pablo II y el patriarca ecuménico Dimitrios dijeron: “El diálogo de la caridad... ha abierto el camino a una mejor comprensión de nuestras respectivas posiciones teológicas y, por consiguiente, a nuevos enfoques del trabajo teológico, así como a una nueva actitud respecto al pasado común de nuestras Iglesias. Esta purificación de la memoria colectiva de nuestras Iglesias es un resultado importante del diálogo de la caridad y una condición indispensable para el progreso futuro” (*Declaración conjunta*, 30 de noviembre de 1979). Los católicos romanos y los ortodoxos necesitan continuar por ese camino para abrazar una comprensión auténtica de la sinodalidad y la primacia a la luz de los “principios teológicos, las disposiciones canónicas y las prácticas litúrgicas” (Chieti, 21) de la Iglesia indivisa del primer milenio.

5.2 El Concilio Vaticano II abrió nuevas perspectivas al interpretar fundamentalmente el misterio de la Iglesia como un misterio de comunión. Hoy en día, existe un esfuerzo creciente por promover la sinodalidad en todos los niveles de la Iglesia católica romana. También existe la voluntad de distinguir lo que podría denominarse el ministerio patriarcal del Papa dentro de la Iglesia occidental o latina de su servicio primacial respecto a la comunión de todas las Iglesias, lo que ofrece nuevas oportunidades para el futuro. En la Iglesia ortodoxa, la sinodalidad y la primacia se practican a nivel panortodoxo, según la tradición canónica, mediante la celebración de santos y grandes concilios.

5.3 La sinodalidad y el primado deben considerarse “realidades interrelacionadas, complementarias e inseparables” (Chieti, 5) desde un punto de vista teológico (Chieti, 4, 17). Las discusiones puramente históricas no son suficientes. La Iglesia está profundamente arraigada en el misterio de la Santísima Trinidad, y una

eclesiología eucarística de comunión es la clave para articular una teología sólida de la sinodalidad y el primado.

5.4 La interdependencia de la sinodalidad y el primado es un principio fundamental en la vida de la Iglesia. Está intrínsecamente relacionada con el servicio a la unidad de la Iglesia a nivel local, regional y universal. Sin embargo, estos principios deben aplicarse en contextos históricos específicos, y el primer milenio ofrece una valiosa guía para la aplicación del principio mencionado (Chieti, 21). Lo que se requiere en las nuevas circunstancias es una aplicación nueva y adecuada del mismo principio rector.

5.5 Nuestro Señor oró para que sus discípulos “sean todos uno” (Jn 17,21). El principio de sinodalidad y primacía al servicio de la unidad debe invocarse para satisfacer las necesidades y exigencias de la Iglesia en nuestro tiempo. Los ortodoxos y los católicos romanos se comprometen a encontrar maneras de superar la alienación y la separación que se produjeron durante el segundo milenio.

5.6 Tras reflexionar juntos sobre la historia del segundo milenio, reconocemos que una lectura común de las fuentes puede inspirar la práctica de la sinodalidad y la primacía en el futuro. Observando el mandato de nuestro Señor de amarnos unos a otros como él nos ha amado (Jn 13, 34), es nuestro deber cristiano esforzarnos por la unidad en la fe y en la vida.

Dado en Alejandría (Egipto) 2023

