

**Ponencia: “EL CAMINO RECORRIDO ES JUSTO”
EL DIÁLOGO TEOLÓGICO CON LAS
ANTIGUAS IGLESIAS DE ORIENTE**

Autor: Prof. Dr. P. Hyacinthe Destivelle, o.p.

Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino
(Roma - Italia)

Los frutos del diálogo entre la Iglesia católica y las antiguas Iglesias orientales son, probablemente, uno de los mayores éxitos del Movimiento Ecuménico a finales del siglo XX. El diálogo teológico no sólo ha permitido resolver las controversias cristológicas que habían separado a nuestras Iglesias durante más de 1.500 años, sino que se han firmado acuerdos pastorales sin precedentes, que manifiestan la creciente comunión entre nuestras Iglesias. Sobre todo, se ha iniciado una metodología que nos permite mirar al futuro con confianza en el camino hacia la plena unidad. Como dijo San Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* a propósito del diálogo teológico con estas Iglesias: “el camino recorrido es justo y que es razonable esperar encontrar juntos la solución para las demás cuestiones controvertidas” (n. 63).

Tras recordar algunas características de las antiguas Iglesias orientales, intentaremos en las siguientes reflexiones identificar los pasos recientes del diálogo teológico con ellas y mostrar su originalidad.

1. Un precioso tesoro para el mundo cristiano en su conjunto

La encíclica *Ut unum sint* utiliza el término “antiguas Iglesias orientales” para describir tanto a las Iglesias ortodoxas orientales como a la Iglesia asiria de Oriente. Situadas en la parte oriental y meridional del Imperio bizantino, en la periferia del mundo cristiano, estas Iglesias convivían con otras culturas y religiones de Asia occidental y el noreste de África. Hoy en día representan a unos sesenta millones de cristianos custodios de diversas tradiciones litúrgicas, teológicas, canónicas y espirituales antiguas. Es una herencia rica y un precioso tesoro para el mundo cristiano en su conjunto.

1.1. Las Iglesias Ortodoxas orientales: características comunes y diversidad

Tres características comunes

Las iglesias ortodoxas orientales se distinguen por tres características comunes. La primera es su rechazo a la definición cristológica del Concilio de Calcedonia (451), que enseñaba que Cristo es una hipóstasis/persona divina en dos naturalezas, sin

confusión ni división. Los ortodoxos orientales se adhieren a una estricta cristología alejandrina y prefieren la fórmula de Cirilo de Alejandría, que habla de la naturaleza encarnada del Verbo de Dios. También rechazaron la posición monofisita clásica de Eutiques, que creía que la humanidad de Cristo había sido absorbida en su única naturaleza divina. A pesar de ello, los ortodoxos orientales han sido considerados erróneamente como “monofisitas”. Más recientemente, sus Iglesias también han sido llamadas “no calcedonienses”, “precalcedonienses” o “miafisitas”.

La segunda característica común a estas iglesias es que cada una de ellas ha protegido siempre su independencia. A excepción de la Iglesia etíope, ninguna ha reconocido nunca una autoridad superior a la de sus propios obispos y primados. Y durante mucho tiempo, hubo poca comunicación entre ellas. Esta situación no empezó a cambiar hasta mediados del siglo XX, cuando en 1965 el emperador etíope Haile Selassie convocó a todos los jefes de las iglesias ortodoxas orientales a una reunión en Addis Abeba. Esta reunión, la primera de este tipo desde el siglo V, permitió a las Iglesias consultarse sobre problemas comunes. La Asamblea adoptó resoluciones en las que se pedía la celebración de reuniones periódicas similares y la creación de una secretaría permanente para facilitar las relaciones. Esto no se materializó, pero desde entonces los contactos entre estas Iglesias han aumentado considerablemente.

Una tercera característica de estas Iglesias es que han sido profundamente afectadas por la experiencia de la persecución y el martirio. El

ejemplo más llamativo de nuestro tiempo es sin duda el genocidio armenio de principios del siglo XX. En 2015, con motivo de la conmemoración del centenario del genocidio, la Iglesia armenia canonizó nada menos que a 1,5 millones de mártires que murieron por su fe durante el genocidio. Ese mismo año, el 15 de febrero, las imágenes de los 21 coptos asesinados en Libia, canonizados al día siguiente por la Iglesia copta, recordaron a nuestros contemporáneos que la persecución sigue siendo una realidad para tantos cristianos en todo el mundo.

1.2. Tradiciones diversas

Más allá de estos rasgos comunes, las tradiciones de las Iglesias ortodoxas orientales son muy diferentes. Los orígenes de la *Iglesia Apostólica Armenia* se remontan a principios del siglo IV, cuando el rey armenio Tiridates III adoptó el cristianismo como religión oficial de su país, convirtiendo a Armenia en la primera nación oficialmente cristiana del mundo. En la actualidad, la sede de la Iglesia Apostólica Armenia se encuentra en Etchmiadzin, una pequeña ciudad cercana a Ereván. Otra jurisdicción - o “catolicosado”, administrativamente independiente de la Iglesia de Armenia pero en plena comunión con ella - es la de Cilicia, con sede en Antelias, en los suburbios de Beirut. También hay dos patriarcados armenios en Estambul y Jerusalén, nominalmente dependientes de la sede de Etchmiadzin. El número total de miembros de la Iglesia Apostólica Armenia asciende actualmente a unos seis millones repartidos por todo el mundo.

La *Iglesia Copta Ortodoxa en Egipto* es la heredera del antiguo patriarcado de Alejandría, que rechazó casi por unanimidad el Concilio de Calcedonia. En el primer milenio, la Iglesia representaba la mayoría de la población egipcia, pero tras las invasiones árabes del siglo VII su número disminuyó lentamente y se convirtió en una minoría en el siglo XIII. El número de sus fieles se estima en unos diez millones. En las últimas décadas, la tradición ancestral del monacato copto ha resurgido y muchos jóvenes han seguido el ejemplo de los antiguos padres y madres del desierto, especialmente en Wadi Natroun, al noroeste de El Cairo.

La *Iglesia Ortodoxa Siriaca* tiene su origen en el antiguo Patriarcado de Antioquía, cuya mitad no aceptó Calcedonia. La teología y la erudición cristianas sirias florecieron en la Edad Media y el movimiento misionero de la Iglesia se extendió hasta Afganistán, en Asia. Conocida a veces como la Iglesia “jacobita”, actualmente está presente sobre todo en Siria y Líbano, y su patriarca reside cerca de Damasco. También incluye una Iglesia autónoma en el sur de la India, la *Iglesia siro-Ortodoxa malankar*. El número total de afiliados es de unos 1,7 millones, de los cuales 1,2 millones están en la India.

La *Iglesia Ortodoxa Etíope*, que comprende aproximadamente la mitad de la población de Etiopía, es la mayor de estas iglesias. El cristianismo se convirtió en la religión estatal de Etiopía en el siglo IV, gracias a los esfuerzos de los primeros misioneros que vinieron directamente de Palestina en una época en la que el cristianismo todavía estaba

muy ligado a sus raíces judías. Por ello, aún hoy, los etíopes observan una serie de prácticas judías como la circuncisión, la observancia del *kosher* y el culto del sábado junto con el domingo. Durante muchos siglos, la Iglesia etíope se apoyó en la Iglesia copta. Esta dependencia terminó en 1959 y los etíopes tienen ahora su propio sínodo de obispos dirigido por un patriarca.

Desde que Eritrea se independizó de Etiopía en 1993, existe también una *Iglesia Ortodoxa eritrea* independiente, que cuenta actualmente con cerca de 1,5 millones de miembros. El gobierno eritreo ha restringido gravemente su libertad, poniendo al patriarca legítimo bajo arresto domiciliario y nombrando a uno nuevo bajo la autoridad del gobierno.

También existe la *Iglesia Ortodoxa siro-malankar* en la India. Cuando los portugueses llegaron a la India a finales del siglo XV, se encontraron con una comunidad cristiana indígena en Kerala. Como estos cristianos afirmaban que sus antepasados habían sido evangelizados por el apóstol Tomás, se les conoció como los cristianos de Santo Tomás. En la actualidad, la Iglesia Ortodoxa Siria Malankara (que no debe confundirse con la *Iglesia siro-Ortodoxa malankar* “jacobita” dependiente del Patriarcado de Antioquía) es una de las muchas Iglesias herederas de la comunidad cristiana originaria de Tomás. Dependiente de la Iglesia siro-Ortodoxa hasta principios del siglo XX, ahora es independiente y cuenta con unos 2,5 millones de seguidores.

1.3. La Iglesia Asiria de Oriente

Además de estas Iglesias, existe la Iglesia Asiria de Oriente. Situada fuera del Imperio romano, tanto occidental como bizantino, y aislada dentro del Imperio persa, la Iglesia asiria de Oriente desarrolló una original tradición teológica y espiritual en un contexto cultural predominantemente semítico y sirio, muy cercano a las primeras comunidades apostólicas. Esta tradición siro-oriental, que difiere de las tradiciones griega y latina, también se diferencia de la tradición siro-occidental antioquena. Al rechazar algunas de las formulaciones del Concilio de Éfeso (431), la Iglesia asiria sólo reconoció los dos primeros concilios ecuménicos, por lo que durante mucho tiempo fue considerada “nestoriana”. A pesar de su aislamiento, desarrolló un extraordinario dinamismo misionero a principios de la Edad Media siguiendo las distintas rutas de la seda a través de Asia Central, India e incluso China. La Iglesia Asiria de Oriente tiene la misma herencia teológica y litúrgica que la Iglesia Caldea, y también la Iglesia Siro-Malabar de la India, que entraron en comunión con la Iglesia de Roma en el siglo XVI.

La persecución ha marcado trágicamente la historia de la Iglesia asiria desde sus orígenes, primero en el Imperio persa, luego en el Imperio mongol y finalmente en el Imperio otomano (especialmente durante el genocidio asirio, conocido como "Seyfo", en los años 1914-1924) y ha obligado a la mayoría de sus fieles a emigrar a Occidente, llevándose consigo su tradición centenaria. Aunque siguen existiendo grandes comunidades en Oriente Medio (especialmente en el norte de Irak, Siria, Irán

y Líbano), así como en la India (donde lleva el nombre de Iglesia Siro-Caldea de Oriente), casi la mitad de los 450.000 fieles de esta antigua Iglesia se encuentran ahora en Estados Unidos, con una importante diáspora en Canadá, Europa y Australia.

2. Las relaciones con la Iglesia Católica

Las antiguas Iglesias orientales no han estado en comunión con el resto del mundo cristiano desde hace más de 1500 años, aunque el Concilio de Florencia fue una ocasión para ciertos contactos. Así, los emisarios del Catolicós Gregorio IX de la Iglesia Apostólica Armenia de Cilicia aceptaron la unión con la Iglesia de Roma con el decreto *Exsultate Deo* en 1439. Tres años después, en 1442, se firmó el decreto *Cantate Domino* para la unión entre la Iglesia de Roma y la Iglesia copta. En 1444, el Concilio, trasladado a Roma, emitió el decreto *Multa e admirabilia* sobre la reunión con los jacobitas de Siria, y luego, en 1445, el decreto *Benedictus* sobre la unión con los caldeos y maronitas de Chipre. Además, tras el llamamiento del papa Eugenio IV al emperador etíope Constantino I para que se uniera, en 1439, algunos monjes etíopes asistieron al concilio, pero estos contactos no dieron lugar a un decreto de unión.

Las uniones decididas en el Consejo de Florencia serán efímeras. Sin embargo, marcaron un paso importante en los contactos entre la Iglesia católica y el cristianismo de Oriente Medio. Estos contactos se reanudarán, con un espíritu diferente, con motivo

de la formación de las Iglesias orientales unidas a Roma a partir del siglo XVI. Sin embargo, la creación de estas Iglesias ha provocado otras dificultades.

2.1. “Como en un despertar”

El Concilio Vaticano II marcó una etapa histórica en las relaciones entre la Iglesia católica y las antiguas Iglesias orientales. Si bien es conocida la presencia de observadores de las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina, es menos conocido que todas las antiguas Iglesias orientales también enviaron sus delegados al Concilio desde el principio. Estos contactos fueron decisivos para el desarrollo futuro de las relaciones, sobre todo porque algunos de los observadores ortodoxos orientales se convertirían en jefes de sus Iglesias: Karekin Sarkissian, futuro Catolicós armenio; Raamban Zakka Iwas, futuro Patriarca ortodoxo sirio; Paulos Verghese, futuro Catolicós de la Iglesia Ortodoxa siro-malankar.

El espíritu de estas visitas fue bien expresado por el Católicos armenio Vasken de Etchmiadzin, que se encontró con Pablo VI por primera vez en 1970, y declaró que él y el Papa “recordaron, como en un despertar, que somos hermanos desde hace dos mil años”. Este “despertar” también es insinuado por Juan Pablo II en *Ut unum sint*: “con ellos [los patriarcas de las antiguas Iglesias orientales] el Obispo de Roma ha podido hablar como con unos hermanos que, después de mucho tiempo, se reencuentran con alegría” (*UUS* 62).

2.1. Declaraciones cristológicas bilaterales de los años 1970-1990

Al mismo tiempo que se restablecen las relaciones fraternales, las conversaciones teológicas informales, promovidas por la fundación Pro Oriente de Viena, han permitido iniciar un diálogo para resolver la disputa cristológica. Estas conversaciones en 1971 condujeron a la redacción de la llamada “Fórmula de Viena” que sentó las bases para las declaraciones cristológicas conjuntas de los siguientes años: en 1973 entre Pablo VI y el Papa copto Shenouda III, en 1984 entre Juan Pablo II y el Patriarca ortodoxo sirio Ignatius Zakka I Iwas, en 1990 con el Catolicós Mar Baselius Marthoma Mathews I de la Iglesia Ortodoxa siro-malankar, en 1996 con el Catolicós Karekin I de la Iglesia Ortodoxa Armenia de Etchmiadzin, en 1997 con el Catolicós Aram I de la Iglesia Ortodoxa Armenia de Cilicia.

Con la Iglesia Asiria de Oriente, a principios de los años 90 tuvo lugar un diálogo no oficial que reunió a las distintas Iglesias de tradición siríaca en el marco de la fundación *Pro Oriente*. El trabajo llegó a la conclusión de que la Iglesia asiria de Oriente no era nestoriana: las expresiones de su cristología no debían entenderse en el contexto de las discusiones en griego, sino según la conceptualidad propia del marco siríaco, como se encuentra en Teodoro de Mopsuesta. Esta conclusión hizo posible la Declaración cristológica conjunta de Juan Pablo II y el Patriarca Mar Dinkha IV en 1994.

2.3. Creación de Comisiones mixtas internacionales para el diálogo teológico

A partir de estas declaraciones cristológicas, se han iniciado diálogos teológicos oficiales entre la Iglesia Católica y algunas de estas Iglesias. Este diálogo tuvo lugar regularmente con la Iglesia Ortodoxa Copta desde 1973 hasta 1992. En el sur de la India (Kerala) se inició un diálogo bilateral con la Iglesia Ortodoxa siro-malankar en 1989 y otro con la Iglesia siro-Ortodoxa malankar (jacobita) en 1990. Estos diálogos siguen reuniéndose cada año y se centran en tres temas principales: historia de la Iglesia, testimonio común y eclesiología.

La quinta reunión de *Pro Oriente*, celebrada en 1988, propuso el establecimiento de un diálogo internacional entre la Iglesia católica y todas las Iglesias ortodoxas orientales. En 2003 se creó una Comisión Mixta Preparatoria que estableció las normas de participación en el diálogo, un plan de trabajo y un calendario para los trabajos de la Comisión Mixta. La primera reunión plenaria de esta Comisión, en la que participaron las siete Iglesias Ortodoxas Orientales, tuvo lugar en El Cairo en enero de 2004, y desde entonces la Comisión se reúne anualmente.

Una primera fase del diálogo culminó en 2009 con la adopción de un documento titulado "Naturaleza, constitución y misión de la Iglesia", dedicado a algunos temas eclesiológicos fundamentales: el misterio de la Iglesia (relación entre Trinidad e Iglesia, atributos de la Iglesia), los obispos en la sucesión apostólica, la relación entre

sinodalidad y primacía y, por último, la misión de la Iglesia. En 2015 se aprobó un segundo documento, titulado: “La práctica de la comunión en la vida de la Iglesia primitiva y sus implicaciones para nuestra búsqueda de la comunión hoy”. Este nuevo documento examina seis formas diferentes de expresar la comunión: 1) el intercambio de cartas y visitas entre las Iglesias; 2) los sínodos y concilios para resolver problemas de doctrina y disciplina; 3) la oración común y el intercambio de prácticas litúrgicas; 4) la experiencia del martirio y el reconocimiento de la misma realidad en otras Iglesias; 5) la experiencia del monacato y el compartir una herencia espiritual común que trasciende las divisiones cristianas; y, por último, 6) la veneración de los santos de otras Iglesias y la práctica de las peregrinaciones a diversos lugares santos, especialmente a Tierra Santa, que se ha convertido en un lugar privilegiado de encuentro e intercambio entre las distintas tradiciones cristianas.

Con la Iglesia Asiria de Oriente, que no forma parte de la mencionada comisión multilateral, se creó una comisión mixta bilateral para el diálogo teológico tras la Declaración Cristológica Conjunta de 1994. Una primera fase de trabajo sobre los sacramentos permitió el reconocimiento oficial de la anáfora de *Addai y Mari* por parte de la Iglesia católica, y la publicación en 2001 por parte del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos de las "Directrices para la admisión a la Eucaristía entre la Iglesia caldea y la Iglesia asiria de Oriente". Tras una pausa entre 2005 y 2017, esta fase de trabajo concluyó en 2017 con la firma de una

"Declaración conjunta sobre la vida sacramental", que aborda los diferentes sacramentos, en particular el sacramento del orden, el bautismo y la confirmación, la santa Qurbana, el matrimonio, la reconciliación y la unción de los enfermos. Desde 2017, se ha iniciado una nueva fase de diálogo, centrada en las imágenes de la Iglesia en las tradiciones latina y siríaca.

Como conclusión de esta segunda parte, constatamos que, para ser fructífero, el "diálogo de la caridad", el "diálogo de la vida" y el "diálogo teológico" deben ir de la mano. El diálogo con las antiguas Iglesias de Oriente no fue sólo académico, sino que implicó al cuerpo de la Iglesia, no sólo a los jefes de las Iglesias, sino también al pueblo cristiano de Oriente Medio, que se enfrenta a una situación difícil en la que ya vive una comunión real, aunque imperfecta. Los diálogos del más alto nivel especulativo, concluidos con éxito entre especialistas, pueden permanecer estériles cuando, en el cuerpo de una Iglesia, no existe el deseo de restablecer la comunión. Pero cuando el diálogo es deseado por el pueblo cristiano, la recepción de sus resultados está asegurada.

3. Una metodología pionera

Sobre la mesa del diálogo teológico hay ya una impresionante serie de estudios, convergencias y acuerdos oficiales, fruto de casi cincuenta años de investigación y conversaciones ecuménicas. Más que hacer una cronología o un resumen de ellos,

queremos mostrar su originalidad desde el punto de vista metodológico. De hecho, este diálogo con las antiguas Iglesias orientales tiene tres características que lo convierten en un diálogo pionero en el camino ecuménico.

3.1. Una metodología hermenéutica

La primera característica es la elección, desde el principio, de una metodología “hermenéutica” en el diálogo teológico, en particular sobre las cuestiones cristológicas, la principal disputa teológica entre la Iglesia católica y las antiguas Iglesias orientales, relativa a la comprensión del misterio de Cristo, perfectamente hijo de Dios y perfectamente hijo del hombre. El diálogo permitió reconocer que la disputa se debía esencialmente a cuestiones terminológicas y afirmar que una misma fe puede expresarse de diferentes maneras.

Ya en 1971, Pablo VI y el patriarca sirio ortodoxo Mar Ignacio Jacob III coincidieron en que “no hay diferencias en la fe que profesan sobre el misterio del Verbo de Dios, hecho carne y convertido en verdadero hombre, aunque, a lo largo de los siglos, hayan surgido dificultades por las diferentes expresiones teológicas con las que se ha expresado esta fe”. En 1973, la declaración conjunta de Pablo VI y el Papa copto Shenouda III evitó la terminología con fuertes connotaciones filosóficas, en particular los términos “naturaleza” y “consustancial”, que estuvieron en el centro de todas las controversias que siguieron a Calcedonia. Sin embargo, siguió de

cerca algunas de las formulaciones de Calcedonia para expresar una fe común en Cristo, confesando, por ejemplo: “Dios perfecto en cuanto a su divinidad, y el hombre perfecto en cuanto a su humanidad”, “una unión real y perfecta sin mezcla, sin confusión, sin alteración, sin división, sin separación”, o también: “en Él se conservan todas las propiedades de la divinidad y todas las propiedades de la humanidad, juntas y fundidas en una unión real, perfecta, indivisible e inseparable”. Sin embargo, estas fórmulas fundamentalmente calcedonienses se retoman en un contexto que las libera de los malentendidos y las controversias del pasado.

Del mismo modo, en su declaración cristológica conjunta de 1984, el Papa Juan Pablo II y el Patriarca sirio Ignacio Zakka I Iwas declararon que las divisiones y cismas anteriores relativos a la doctrina de la Encarnación “no afectan ni tocan en modo alguno la sustancia de su fe, ya que tales confusiones y cismas se produjeron sólo por las diferencias terminológicas y culturales y por las diversas fórmulas adoptadas por las distintas escuelas teológicas para expresar el mismo tema” (n. 2). Como explica especialmente bien la declaración conjunta de 1990 de San Juan Pablo II y el Catolicós Mar Baselios Mar Thoma Mathews I de la Iglesia Ortodoxa siro-malankar: el contenido de la fe cristológica “es el mismo”, aunque “en la formulación de este contenido en el curso de la historia han aparecido diferencias de terminología y de énfasis”, sin embargo “estas diferencias pueden existir en la misma comunión y por lo tanto no deben dividirnos”. (n. 8).

Asimismo, la declaración cristológica conjunta firmada en 1994 por San Juan Pablo II y el Patriarca Católico Mar Dinkha IV reconocía “la legitimidad y corrección” de los distintos títulos de la Virgen María, considerados en la época del Concilio de Éfeso como criterios de ortodoxia cristológica: “Madre de Cristo nuestro Dios y Salvador” utilizado por la Iglesia asiria, “Madre de Dios” (“Theotokos”) utilizado en las tradiciones católica y bizantina. Afirmando que las diferencias cristológicas del pasado “se basaban en gran medida en malentendidos”, Mar Dinkha IV y Juan Pablo II declararon que se encontraban “unidos en la confesión de una misma fe en el Hijo de Dios que se hizo hombre para que los hombres pudieran convertirse en hijos de Dios por su gracia”.

Así se han superado 1500 años de controversia doctrinal en torno a la cristología de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, el principal problema dogmático entre la Iglesia católica y las antiguas Iglesias orientales. Puede decirse que el diálogo con ellos fue pionero en la aplicación de una metodología “hermenéutica” que más tarde se llamaría “consenso diferenciado”. Como explica Juan Pablo II en la *UUS*: “Teniendo en cuenta las formulaciones teológicas diferentes, hemos podido así profesar juntos la verdadera fe en Cristo” (*UUS* 62). Este planteamiento fue posible, por la parte católica, gracias al principio reconocido por el decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II -y de suma importancia para el diálogo ecuménico- de que una misma fe puede expresarse a través de fórmulas diferentes, ya que “la herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras y, en

consecuencia, desde los orígenes mismos de la Iglesia fue explicada diversamente en una y otra parte por la diversidad del carácter y de las condiciones de la vida” (UR 14), y que “lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica” (UR 17).

3.2. La dimensión pastoral

Un segundo aspecto especialmente importante del diálogo con las antiguas Iglesias orientales es la dimensión pastoral. Esta dimensión ya se aprecia en la forma “kerigmática” de las declaraciones cristológicas. El objetivo del consenso alcanzado no es sólo resolver las controversias del pasado, sino también poder dar testimonio de la misma fe en un lenguaje comprensible para nuestros contemporáneos. Por ejemplo, la mencionada declaración conjunta de 1990 con la Iglesia Ortodoxa siro-malankar afirmaba que las diferencias terminológicas y de énfasis no deberían dividirnos, “especialmente cuando anunciamos [a Dios] a nuestros hermanos y hermanas del mundo en términos que puedan entender más fácilmente” (nº 8). En una línea similar, Juan Pablo II y Mar Dinkha declararon en 1994 que “a partir de ahora, queremos testimoniar juntos esta fe en Aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida, anunciándola de forma adecuada a nuestros contemporáneos, para que el mundo crea en el Evangelio de la salvación”. De hecho, la resolución de las disputas del pasado se facilita

cuando las Iglesias están unidas por el deseo común de anunciar el Evangelio juntas.

Esta dimensión pastoral del diálogo con las antiguas Iglesias orientales se manifiesta aún más en la firma de acuerdos pastorales sin precedentes, basados en el reconocimiento mutuo de la sucesión apostólica y de los sacramentos. En su declaración conjunta de 1984, Juan Pablo II y el Patriarca sirio ortodoxo Zakka I Iwas autorizaron a sus fieles incluso a recibir los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de los enfermos en la otra Iglesia, cuando el acceso a uno de sus sacerdotes fuera imposible. Para la Iglesia católica, este fue el primer acuerdo pastoral mutuo con otra Iglesia en los tiempos modernos.

En 1994 se firmó un importante acuerdo sobre matrimonios mixtos entre la Iglesia católica y la Iglesia siro-Ortodoxa malankar, en el que se reconocía a ambas partes de las parejas mixtas no sólo el derecho a permanecer en la Iglesia de su propio bautismo, sino también la posibilidad de comulgar en la Iglesia del cónyuge en determinadas circunstancias. Con la Iglesia Asiria de Oriente, el reconocimiento de la anáfora de *Addai y Mari*, que no incluye palabras explícitas de la institución, permitió un acuerdo en 2001 que permite una cierta *communicatio in sacris* entre la Iglesia Caldea y la Iglesia Asiria de Oriente. Estos acuerdos pastorales, que ya permiten “la participación en los medios de gracia” (UR 8), a pesar de que nuestras Iglesias aún no están en plena comunión, no tienen equivalente en las demás relaciones ecuménicas de la Iglesia Católica, tanto en Oriente como en Occidente.

3.3. Un modelo “comunionale”

Una tercera característica de este diálogo con las antiguas Iglesias de Oriente es su apertura a un modelo eclesiológico de restablecimiento de la unidad en el ministerio apostólico que puede llamarse “comunionale”. De hecho, como herederos de Iglesias nacidas antes de la aparición de una jerarquía clara entre las distintas sedes y que permanecieron aisladas fuera del Imperio bizantino, los ortodoxos orientales se perciben a sí mismos como una “familia” de Iglesias, una familia en comunión de fe y sacramentos, pero que no tiene ni un centro administrativo ni una primacía, aunque sea simbólica. Esta situación también influye en la reflexión sobre el modelo de restablecimiento de la plena comunión con la Iglesia católica. Ya los “Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa”, firmados en 1979 por Juan Pablo II y el Patriarca Shenouda III, afirmaban que “la unidad que prevemos no significa en modo alguno la absorción de una por la otra o la dominación de una sobre la otra”, sino que “presupone que nuestras Iglesias sigan teniendo el derecho y el poder de gobernarse según sus propias tradiciones y disciplinas”.

En 2015, el segundo documento de la Comisión para el Diálogo con las Iglesias Ortodoxas Orientales en su conjunto puso de manifiesto que las expresiones de comunión entre las Iglesias en los primeros cinco siglos “eran informales, es decir, no se llevaban a cabo dentro de estructuras claras” y “tendían a tener lugar principalmente a nivel regional; no había un punto de referencia central

claro”. En efecto, “por un lado, en Roma hubo una creciente conciencia de un ministerio de comunión y unidad más amplio, sobre todo a partir de finales del siglo III; por otro lado, no hay pruebas claras de que las Iglesias ortodoxas orientales hayan aceptado nunca ese ministerio”. Esta observación es una lección importante en la búsqueda actual de la plena comunión con las antiguas Iglesias de Oriente, sobre todo si tenemos en cuenta el principio del Vaticano II de que “para restablecer o preservar la comunión y la unidad, no hay que «imponer más carga que la necesaria» (Hechos de los Apóstoles, 15, 28)” (n. 18). También en este caso, el diálogo con las antiguas Iglesias orientales ha sido pionero a la hora de allanar el camino para un modelo de restauración de la unidad que no es jurisdiccional, sino de comunión.

Conclusiones

Enfoque hermenéutico, dimensión pastoral, modelo de comunión: estos tres rasgos metodológicos del diálogo con las antiguas Iglesias orientales se refieren a los tres niveles en los que debe alcanzarse la unidad de los cristianos: en la fe, en los sacramentos y en el ministerio. Estos tres niveles fueron destacados por Juan Pablo II en su discurso de 1993 al Patriarca de la Iglesia de Etiopía, Abuna Paulos: “Compartimos la fe recibida de los Apóstoles, los mismos sacramentos y el mismo ministerio enraizado en la sucesión apostólica”.

Gracias a los pasos pioneros dados en estos campos, el restablecimiento de la plena comunión

con las antiguas Iglesias orientales no es una perspectiva irreal, sobre todo porque se ha encontrado una metodología. Como escribe Juan Pablo II en *Ut unum sint* “en las controversias tradicionales sobre la cristología, los contactos ecuménicos han hecho pues posible clarificaciones esenciales, que nos han permitido confesar juntos aquella fe que tenemos en común. Una vez más se debe constatar que este importante logro es seguramente fruto de la profundización teológica y del diálogo fraterno. Y no sólo esto. Ello nos estimula: en efecto, nos muestra que el camino recorrido es justo y que es razonable esperar encontrar juntos la solución para las demás cuestiones controvertidas” (UUS 63).

Es cierto que, en algunos contextos, hay que resolver muchos retos, sobre todo a nivel pastoral. Por encima de todo, queda la cuestión del ministerio de la unidad a nivel universal. Inspirándonos en el pasado y aprovechando la experiencia actual, ¿cómo debemos concebir el papel del Obispo de Roma en una Iglesia reconciliada? En el tercer capítulo de *Ut unum sint*, titulado “Quanta est nobis via?”, Juan Pablo II invitaba a los pastores y teólogos de las distintas Iglesias a buscar, “evidentemente juntos, los caminos para que este ministerio pueda realizar un servicio de amor reconocido por los demás” (n. 95). Probablemente le corresponda a la Iglesia católica dar el primer paso haciendo una propuesta concreta aceptable “para los demás” para el ejercicio del ministerio de la unidad del Obispo de Roma a nivel universal. Esta propuesta podría inspirarse en el principio expresado en 1982 por el cardenal Joseph

Ratzinger en una fórmula muy citada: “Por lo que respecta a la doctrina del primado, Roma no debe exigir a Oriente más de lo que se expresó y experimentó durante el primer milenio”. También en este caso, el diálogo con las antiguas Iglesias de Oriente podría ser pionero. El primer cisma del cristianismo se convertiría así también en el primero en ser superado.