

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS CUATRO TEXTOS DE LA COMISION INTERORTODOXA PREPARATORIA *

(Chambésy, Febrero de 1986)

La Iglesia ortodoxa ha franqueado una nueva etapa hacia el santo y gran Concilio: la Comisión interortodoxa preparatoria —encargada de estudiar los cuatro temas en el orden del día de la próxima Conferencia panortodoxa preconiliar y de presentar el punto de vista unificado sobre estos temas— se reunió en el Centro ortodoxo del Patriarcado ecuménico, en Chambésy-Ginebra, del 15 al 23 de febrero de 1986¹. Con palabras del presidente de la Comisión, el Metropolitano Crisóstomo de Myra, esta reunión era «un eslabón entre las que le han precedido —ya sea la reunión de la Comisión interortodoxa preparatoria (1971) o las Conferencias panortodoxas preconiliares (1976, 1982)— y las que van a seguirla, según el procedimiento panortodoxo ya establecido»².

Esta reunión en la que todas las Iglesias ortodoxas locales han participado, así como la convocatoria de la tercera Conferencia panortodoxa preconiliar, prevista para el próximo mes de noviembre, parecen responder, aunque de manera indirecta, a las dos cuestiones planteadas muchas veces a la Iglesia ortodoxa: «por qué el Concilio» y «para cuándo el Concilio».

La Iglesia ortodoxa —conciliar en cuanto católica— vive continuamente la realidad del concilio en las relaciones entre las Iglesias locales, en su vida litúrgica, en la aplicación de su derecho canónico, en su reflexión teológica, en su tarea pastoral.

* Traducción del original francés del autor por Rosa Herrera.

1 Cf. *Episkepsis* 351 (25.2.86).

2 Discurso de apertura del Metropolitano Crisóstomo de Myra, presidente de la Comisión Interortodoxa preparatoria, *Episkepsis* 351 (25.2.86).

Es inexacto afirmar que la sinodalidad de la Iglesia se limita al período comprendido entre los siglos iv y viii: basta recordar las reuniones de patriarcas orientales a lo largo de los años que siguieron a la caída de Constantinopla. Pues la misma noción de Concilio expresa la convicción íntima de una responsabilidad con vistas a la unidad de la fe, del testimonio de esta fe en toda su plenitud bajo cualquier condición y en cualquier circunstancia. Prolongación de la confesión «en la unidad de un mismo Espíritu» de «la Trinidad consustancial e indivisible», el Concilio considera la vida concreta a la luz de esta «unidad de un mismo Espíritu» y busca soluciones a los problemas actuales en la unanimidad. Por otra parte, la Iglesia ortodoxa ha permanecido siempre fiel al principio de la conciliaridad, que garantiza el equilibrio sano entre la unidad y la diversidad, dicho de otro modo, la salvaguardia de la expresión de la diversidad en el marco de la unidad, sin debilitamiento de ésta y sin peligro para la diversidad. He aquí, brevemente, una respuesta a la primera cuestión.

En cuanto a la segunda, se podría decir que el camino hacia el Concilio está imperativamente vinculado al fin mismo de éste: desde el momento en que uno se compromete en el camino, de algún modo se ha alcanzado la meta. Ciertamente, las dificultades para reunir hoy día el santo y gran Concilio, son numerosas. Todo lo que procede del espíritu de este mundo constituye un obstáculo que debe ser superado. Desde ese momento, dado que todo concilio no es en realidad una garantía sino un riesgo real, lanzarse a la acción conciliar y asumir con valor «el riesgo de la fe» ¿no son actos que acercan a la Iglesia a su meta? Por otra parte, el compromiso y la colaboración de todas las Iglesias locales, los contactos entre jerarquías, teólogos y fieles, la interacción de los ministerios y de los carismas, los numerosos debates suscitados, etc., revelan que la preparación del concilio es tan importante como el mismo concilio.

Lo que precede ha sido confirmado por los trabajos de la Comisión interortodoxa preparatoria, que han sido prometedores. En efecto, gracias a un sentido agudo de la responsabilidad, una perfecta concordia y una excelente colaboración, los miembros de la Comisión han preparado cuatro textos teológicos que expresan el punto de vista ortodoxo unificado sobre cada tema del orden del día de la reunión³. Su tarea apenas se vio favorecida por los ojos del pueblo ortodoxo y los del mundo cristiano fijados en ellos en vista del interés de estos temas.

Además, los miembros de la Comisión, soportaban, es cierto,

3 Cf. *Episkepsis* 354 (1.4.48), donde han sido publicados los cuatro textos íntegramente.

un pesado fardo heredado de las Conferencias panortodoxas preconciariales anteriores. La Primera (1976), en la revisión de la lista de temas del Concilio, se limitó a algunas recomendaciones más bien de orden general, sin profundizar en el aspecto teológico⁴. La Segunda (1982), al no conseguir salir de las discusiones sobre el procedimiento, no pudo tomar grandes decisiones⁵. Por consiguiente, la preparación de un terreno esencialmente teológico con vistas a la Tercera Conferencia panortodoxa preconciar incumbía a la Comisión interortodoxa preparatoria presente. Una vez cumplida con éxito esta misión, la reunión del próximo mes de noviembre puede ser proyectada sobre una base de trabajo sólido.

Las líneas siguientes son una primera evaluación de los textos redactados por la Comisión interortodoxa preparatoria.

1. READAPTACION DE LAS PRESCRIPCIONES ECLESIASTICAS RELATIVAS AL AYUNO

La cuestión del ayuno, aunque «inocente» para algunos o «superflua» para otros constituye de hecho la parte visible de un iceberg: la parte sumergida esconde una cuestión «antropológica»⁶ de dimensión tanto teológica como pastoral. En efecto, el ayuno, visto desde un ángulo teológico, es un combate espiritual a ejemplo de la obediencia del Señor; considerado en una perspectiva canónica, toca el problema de la fidelidad a la tradición canónica y patristica de la Iglesia; tomado en su dimensión pastoral, plantea muchas veces la cuestión de la aplicación de la economía eclesiástica; practicado por los fieles, puede, en medio de las angustias y búsquedas del hombre contemporáneo, llegar a ser el fundamento de una verdadera espiritualidad y

4 *Synodika* III, Primera Conferencia panortodoxa preconciar, Chambésy-Ginebra, ed. del Secretariado para la preparación del Concilio (1979); véanse particularmente las decisiones y el comunicado de la Conferencia, pp. 115-120.

5 Segunda Conferencia Panortodoxa preconciar, Chambésy-Ginebra, ed. policopiada del Secretariado para la preparación del Concilio (1985); véanse más detenidamente los discursos de clausura del presidente de la Comisión, el Metropolitano Melitón de Calcedonia, pp. 170-173 y 176-179. El Metropolitano habla, entre otras cosas, de «decisiones eclesiales modestas» (p. 177).

6 Cf. Nico'ás Lossky, 'Preparation du Concile panortodoxe', *Etudes* (1977) 271. El prof. Boris Bobrinsky sostiene las mismas opiniones, 'Renouveau de l'Eglise dans la perspective du prochain concile panortodoxe', *Association sacerdotale «Lumen Gentium»* 41 (1978).

de un testimonio. En fin, es un principio de la vida eclesiástica que intenta expresar y realizar el difícil amor a Dios y al prójimo.

De ahí la larga y a veces dolorosa historia del examen de la cuestión del ayuno a lo largo de las diversas etapas de la preparación conciliar ortodoxa⁷, la sensibilidad de las Iglesias y de las jerarquías a este respecto⁸, la insistencia de los medios monásticos en cuanto a su observancia⁹, el interés del pueblo ortodoxo.

La Comisión interortodoxa preparatoria ha logrado tener en cuenta todos estos factores y resumirlos de manera concisa en un texto, al mismo tiempo humilde y consecuente.

Este texto afirma que en tanto que mandato divino, el principio del ayuno no puede ser abolido (§ 1). Así, pues, propone el ayuno como una lucha espiritual elevada, proveniente del ideal ascético de la Ortodoxia que sigue íntimamente vinculado con la oración constante y el arrepentimiento (§ 3). Por consiguiente todos los fieles son llamados a observar el ayuno, cada uno según su propia fuerza y sus posibilidades (§ 2). Habría que ver en estas líneas un rechazo por parte de la Comisión de todo cambio radical, tanto en los principios como en la disciplina eclesiásticos.

Sin embargo, en el texto se hace una distinción entre el principio del ayuno y las formas en las que éste podría y debería ser observado; llama también la atención sobre el hecho de que hay una diferencia incontestable entre la tradición canónica y patristica, por una parte (§ 6), y los puntos sobre los que la tradición y la práctica de las Iglesias locales no son siempre unáni-

7 He aquí, a título de ejemplo, algunas reuniones panortodoxas que han tratado de una u otra manera este tema: Congreso panortodoxo de Constantinopla (1923); Primera Conferencia panortodoxa de Rodas (1961); Comisión interortodoxa preparatoria (1971). Primera Conferencia panortodoxa preconiliar (1976), Segunda Conferencia panortodoxa preconiliar (1982).

8 Cf. Metropolitano Filareto de Kiev y Galich, 'Concerning the Decisions of the Second Pre-Council Pan-Orthodox Conference', *Journal of the Moscow Patriarchate* 11 (1983) 45-47; Metropolitano Bernabé de Kitros, 'Une évaluation de la IIème Conférence Panorthodoxe préconciliaire', *Episkepsis* 318 (1.8.84) 9-12. Véanse igualmente los estudios de los metropolitanos Cristodoulos de Dimitrias y Meletios de Nicópolis en el diario *Orthodoxos Typos* (13.12.85 y 7.2.86); igualmente las opiniones del Metropolitano Emiliano de Silivri en el cotidiano *Kathimerini* (16-17.3.86).

9 Véase el mensaje de todos los Superiores y Representantes de los veinte monasterios del Monte Atos, dirigido a la Segunda Conferencia panortodoxa preconiliar, *IIème Conférence panorthodoxe préconciliaire* (1982) 100.

mes por otra (§ 8); ofrece en estos casos una cierta libertad a las Iglesias locales, para que éstas puedan aplicar el principio de economía eclesiástica según su discernimiento pastoral (§ 8); igualmente, tiene en cuenta la «clemencia pastoral», «el cuidado pastoral», la «clemencia misericordiosa», la «economía misericordiosa» (§ 7), con el fin de probar que su atención principal es ayudar a los fieles a vivir su fe en las condiciones muchas veces difíciles de la vida moderna.

A través de las líneas del texto se entiende que vivimos un tiempo de crisis espiritual profunda, un periodo de vacío interior (§ 3); intenta entonces restablecer el sentido del arrepentimiento, de la oración, de la adoración, del sacrificio, del don de sí, de la caridad y de la justicia. Así, habla de la necesidad absoluta del ayuno en nuestra época «en que la distribución desigual e injusta de los bienes llega incluso a privar a pueblos enteros de su pan cotidiano». En este sentido, ayunar significa «romper los lazos de violentas pasiones, desgarrar todo contrato injusto, dar a los pobres pan, recibir a los que están sin hogar». Es evidente que tal comprensión conduciría a callejones sin salida si no tuviera en cuenta suficientemente la dimensión eclesial, espiritual y litúrgica del ayuno. Así, pues, el texto subraya un poco más adelante el profundo vínculo que existe entre esta práctica eclesiástica y el conjunto de la vida de los fieles en Cristo, el hecho incontestable de que el ayuno encuentra su apogeo en la participación de los fieles en la vida litúrgica y, particularmente, en el sacramento de la Eucaristía.

Por otra parte, es importante observar que la Comisión ha propuesto suprimir de ahora en adelante el término «readaptación» y decir simplemente: «la importancia del ayuno y su observancia hoy». Las intenciones de la Comisión no ofrecen ninguna duda: la Ortodoxia sigue viviendo «en» la Tradición y su deber no consiste en «readaptarla», sino en asimilarla, en interiorizarla y vivirla en su integridad. No obstante, en cada época es indispensable una «revaluación» de la Tradición, con el fin de evitar que algunas prácticas heredadas se transformen en «Tradición». La Ortodoxia hace una distinción clara entre la «Tradición» (lo que ha sido instaurado por el Señor, recibido de los Apóstoles, consagrado por cánones conciliares, proclamado por el conjunto de la tradición patristica y vivido por la Iglesia a través de los tiempos) y las «tradiciones» (lo que ha sido aplicado por algunas Iglesias en unas circunstancias precisas para alcanzar la perfección espiritual).

Para concluir, hay que reconocer que este texto no tiene la audacia que algunos esperaban; es posible que se le acuse de falta de genio y se le tilde de abrupto. No obstante, da pruebas de prudencia, proponiendo una síntesis objetiva. En efecto, in-

tenta, con mucha atención, conciliar todos los puntos de vista ya expresados; recoge minuciosamente todas las críticas y prepara el terreno en el que todos los ortodoxos puedan reconocerse. Además, supera los debates sobre la severidad del régimen, de las prescripciones y detalles de todo género, para entrar en el meollo del tema que es la significación espiritual, incluso soteriológica, de esta práctica secular de la vida cristiana. Dicho de otro modo, el texto se inscribe en el espíritu de la larga tradición ortodoxa que lucha por la salvaguardia del fondo aunque, en algunos casos, haya que descuidar la forma; y, por otra parte, evita sistemáticamente todo inmovilismo intentando impedir al mismo tiempo las «huidas hacia delante». Por consiguiente, no sería exagerado considerar este texto como de «estilo conciliar», elaborado y madurado con el tiempo, esperando que la tercera Conferencia panortodoxa preconiliar lo reciba.

2. RELACIONES DE LAS IGLESIAS ORTODOXAS CON EL CONJUNTO DEL MUNDO CRISTIANO

Desde el comienzo del movimiento ecuménico contemporáneo, la Iglesia ortodoxa ha procurado definir su posición de pionera y se ha comprometido en el camino de la reconciliación a través del diálogo «en la verdad y en la caridad». Así se han iniciado sucesivamente diálogos teológicos bilaterales entre la Ortodoxia y las otras Iglesias y Confesiones cristianas, resultado de decisiones tomadas a escala panortodoxa. En cuanto a la decisión de la Primera Conferencia panortodoxa preconiliar (1976), de inscribir este tema en el orden del día del Concilio¹⁰, expresa la opinión casi unánime de las Iglesias ortodoxas que reconocen en las relaciones con la totalidad del mundo cristiano una prioridad eclesiológica¹¹.

Hoy la Iglesia ortodoxa está en diálogo bilateral, diálogo de caridad y verdad, con los católicos, los anglicanos, los vetero-católicos, los luteranos, los no-calcedonios y los reformados.

La Comisión interortodoxa preparatoria tenía ante sí una tarea tan compleja como difícil: examinar cada uno de estos diálogos separadamente; dar una apreciación general sobre el desarrollo de cada diálogo; pasar revista a los textos comunes o las decisiones tomadas juntos; evaluar brevemente lo que se

10 Cf. *Synodica* III, 114.

11 Cf. Nicolás Lossky, op. cit., 271. Véanse igualmente los artículos del Metropolitano Damaskinos de Suiza sobre los diálogos teológicos de la Iglesia ortodoxa.

ha realizado en cada diálogo; tomar nota de las mayores dificultades y de los obstáculos de cada diálogo y proponer los medios para limitarlos o superarlos; buscar las posibilidades de una coordinación de las comisiones interortodoxas encargadas de los diálogos teológicos bilaterales; formular propuestas concretas y recomendaciones con vistas a un mejor desarrollo de los diálogos.

La tarea de la Comisión no era nada fácil, principalmente a causa de la extensión del tema. No obstante, la claridad de los informes del presidente y del secretario de la Comisión¹², el material completo puesto a disposición de ésta por el Secretariado para la preparación del Concilio¹³, y el hecho de que una gran parte de sus miembros participe en una u otra comisión de diálogo, han permitido un intercambio de experiencias fructífero, un excelente trabajo de evaluación, y resultados que pueden calificarse de positivos.

Este texto es diferente del primero. Tiene un carácter más «técnico» y más descriptivo. Constata o analiza ciertos hechos, formula algunas recomendaciones y reitera la voluntad de las Iglesias ortodoxas de proseguir los diálogos teológicos bilaterales. Porque es técnico y descriptivo ofrece la posibilidad de varias lecturas. Así, una primera lectura revela una serie de afirmaciones de orden general, que, sin embargo, no están desprovistas de significación:

a) La Iglesia ortodoxa permanece absolutamente fiel a la decisión de proseguir sus diálogos teológicos bilaterales, considerando su participación en éstos como una contribución esencial para la unidad del Cuerpo de Cristo.

b) La Iglesia ortodoxa persiste en la continuación de los diálogos teológicos, pero procede con mucho cuidado, con la convicción profunda de que las realizaciones apresuradas y las improvisaciones aventureras no han dado nunca fruto.

c) Los diálogos teológicos bilaterales se encuentran en plena evolución y es completamente natural encontrar dificultades en cada etapa.

d) La obra realizada hasta este día por las comisiones de

12 Amplios fragmentos de estos informes han sido publicados en *Episkepsis* 351 (25.2.86).

13 Véase la lista completa del material puesto a disposición de los miembros de la Comisión en *Episkepsis* 351 (25.2.86); dos estudios merecen atención particular: a) el volumen colectivo *Les dialogues théologiques hier et aujourd'hui*, ed. del Centro Ortodoxo (Coll. Etudes théologiques, 5; Chambésy 1985), y b) Damaskinos, Metropolitano de Suiza, *Les dialogues théologiques. Une perspective orthodoxe* (Chambésy 1986) Ed. policopiada en griego.

diálogo, a pesar de las dificultades y las lagunas, es a la vez satisfactoria y estimulante.

e) El eventual logro de un diálogo —especialmente el diálogo con los veterocatólicos que llega a su término— tendrá repercusiones favorables sobre los otros diálogos en curso y reforzará su credibilidad.

f) Es absolutamente indispensable coordinar la obra de las comisiones interortodoxas encargadas de los diálogos, tanto más cuanto la unidad ontológica de la Iglesia ortodoxa debe manifestarse igualmente en el marco del compromiso de ésta en los diálogos teológicos bilaterales.

Una segunda lectura permite volver a los detalles de cada diálogo: el contenido y la naturaleza de los textos teológicos comunes; la significación particular de la eclesiología para casi todos los diálogos, la gran mayoría de textos teológicos comunes que desembocan en ésta; las prometedoras posibilidades y las dificultades particulares de cada diálogo; las divergencias teológicas legadas y los nuevos desarrollos en el seno de algunas Iglesias; la acción pastoral siempre obstaculizada por la división de los cristianos, esencialmente en el contexto del Oriente Medio, etc.

Esta misma lectura permite igualmente constatar tres puntos que preocupan seriamente a la Iglesia ortodoxa:

a) La aplicación o no de lo que se ha decidido por una y otra parte, así como la integración en la vida de los interlocutores de la teología de textos firmados en común.

b) La práctica de la intercomión por algunas Iglesias con las que la Ortodoxia dialoga actualmente; esto ralentiza seriamente la buena marcha de los diálogos, pero, lo que es más grave, disminuye la importancia de los textos eclesiológicos firmados en común.

c) El proselitismo en general, considerado por las Iglesias ortodoxas como una práctica inaceptable y humillante, que, además, presenta recaídas eclesiológicas y consecuencias pastorales que amenazan con comprometer mucho el porvenir de todo contacto ecuménico.

Evidentemente, estos tres puntos no pertenecen, hablando con propiedad, al procedimiento, la temática o el simple desarrollo de los diálogos; serían más bien condiciones previas con el fin de poner en pie un intercambio constructivo y fructífero, un verdadero diálogo de verdad y de caridad, un diálogo que pueda llevar al restablecimiento de la plena comunión.

El diálogo con la Iglesia católica es el que se ha revelado como el más laborioso, dadas las importantes objeciones formu-

ladas a este respecto por algunas Iglesias locales. Sobre este capítulo, la Comisión ha sido formal: se deben tomar algunas medidas urgentes. Dicho de otro modo, es imperativo revisar la metodología y la temática, discutir lo más rápidamente posible las consecuencias desfavorables de algunos problemas espinosos, tales como el uniatismo y el proselitismo.

Este diálogo inaugurado con tanto entusiasmo, hace sólo algunos años, ¿estaría en un callejón sin salida, incluso en peligro real? Francamente no lo parece. Entonces, ¿qué sucede? ¿Será la reserva del Oriente la que, ante un Catolicismo anclado, busca el remedio en una metodología más flexible? ¿Será el fracaso no confesado de la Asamblea general de la Comisión de diálogo entre Ortodoxos y Católicos en Creta, el que anima a la búsqueda de una temática nueva? ¿Será, aún, la amargura de algunas Iglesias ortodoxas locales, que sufren la realidad del uniatismo y del proselitismo, la que ha conducido a los miembros de la Comisión hacia un acto de solidaridad? O bien ¿la Iglesia ortodoxa en su conjunto se inclina hacia este diálogo con una atención muy particular?

Sin querer descuidar la importancia de los primeros puntos —que hay que estudiar atentamente—, la tentación de creer que el último juega un papel preponderante es grande: es cierto que en el momento actual la Iglesia ortodoxa considera este diálogo —así como los diálogos con los no calcedónicos y los vetero-católicos— como una vía que puede conducir al restablecimiento de la comunión plena, mientras que los otros diálogos son vistos como un medio de acercamiento y descubrimiento mutuos.

De cualquier modo, la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar tendrá ante ella un texto claro y proposiciones concretas. Sin embargo, ésta debería añadir un párrafo sobre la base eclesiológica del compromiso de la Ortodoxia en los diálogos teológicos bilaterales. Dicho de otro modo, profundizar y elaborar lo que se ha dicho en el texto sobre la economía, redactado por la Comisión interortodoxa preparatoria de 1971¹⁴. Como el tema de la economía no ha sido incluido en la agenda del Concilio, este texto no ha sido suficientemente explotado. La comprensión del fin y de las posibilidades de cada diálogo bila-

14 Comisión interortodoxa preparatoria, 'Etude des thèmes de la première étape', *Contacts*, supl. al n. 80 (1972) 9-13. Dos capítulos de este texto, «L'économie dans les sacrements célébrés en dedans et en dehors de l'Eglise» y «L'économie dans la réception par l'Eglise orthodoxe des hérétiques et schismatiques» tienen una importancia particular. Dan en el contexto de la época una primera respuesta a las cuestiones que surgen de las relaciones intereclesiales e interconfesionales.

teral sería facilitada por la recuperación de lo esencial de este texto especialmente el estudio de la Iglesia y de sus sacramentos; se evitarían así dificultades tales como las encontradas en Creta¹⁵.

Además, se revela que es necesario que la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar examine seriamente la coordinación de los esfuerzos de las comisiones encargadas de los diálogos, propuesta por la Comisión interortodoxa preparatoria. Es una medida cuya urgencia es reconocida por todos; sería necesario pasar simplemente de la constatación de los hechos a los actos y a las propuestas concretas.

Finalmente, sería deseable que la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar recomiende que los logros de los diálogos teológicos bilaterales no se limite sólo a los miembros de las comisiones especializadas o a los santos Sínodos de las Iglesias locales, de las que los miembros de estas comisiones son los mandatarios. Estos logros deberían ser difundidos en el seno del pleroma de la Iglesia. Esto con el fin de alcanzar un doble objetivo: para que la realidad de los diálogos teológicos se encuentre en perfecta armonía con el conjunto de la conciencia ortodoxa; después, para evitar las tristes experiencias, como la de la Segunda Conferencia panortodoxa preconiliar, en la que fue difícil obtener resultados convincentes, simplemente por falta de información del pueblo de Dios.

3. ORTODOXIA Y MOVIMIENTO ECUMENICO

Este texto de la Comisión interortodoxa preparatoria sobre el diálogo multilateral, completa de alguna manera, al menos en parte (§§ 1-3), el precedente que se reflejaba en los diálogos bilaterales.

Afirma que la Iglesia ortodoxa, por su participación en el movimiento ecuménico, da testimonio de su conciencia de ser el tesoro de la gracia divina y de jugar un papel excepcional en el mundo cristiano dividido; soporta la pesada responsabilidad de manifestar la verdad universal para todos los que están fuera de ella (§ 1).

Señala que la Ortodoxia no está simplemente abierta al ecumenismo; es ecuménica por naturaleza. Su historia está mar-

15 Véase a este respecto: J. M. Tillard, op., 'Oecuménisme et Eglise catholique. Les vingt ans du décret sur l'oecumenisme', *Nouvelle revue théologique* 107 (1985) 43-67; A. de Halleux, 'Ortodoxie et Catholicisme. Un seul baptême?', *Revue théologique de Louvain* 11 (1980) 416-452.

cada por la preocupación por la salvaguardia o el restablecimiento de la unidad. Por su oración incesante por la unión de todos y por sus esfuerzos incansables para expresar la fe apostólica en las nuevas situaciones históricas o frente a nuevas exigencias existenciales, prueba a través de los tiempos que actúa para la unidad con una lucidez y un discernimiento espiritual frente a los hermanos (§ 2).

El texto pone igualmente en evidencia los tres caminos del compromiso ortodoxo en la vía de la unidad: participación activa en el movimiento ecuménico tomado en sentido amplio, presencia y colaboración en el seno del CEI, continuación de los diálogos teológicos bilaterales (§ 3). La voluntad de la Comisión de ver estos tres aspectos como complementarios es evidente. El texto deja entender que minimizar la importancia de uno o de otro atentaría contra la naturaleza misma del testimonio ecuménico ortodoxo y conduciría a un serio desequilibrio de la búsqueda de la unidad.

El resto del texto está dedicado al Consejo Ecuménico de las Iglesias, calificado de «órgano privilegiado del movimiento ecuménico contemporáneo» y de «fraternidad ecuménica estructurada» (§ 4).

No era la primera vez que la Iglesia ortodoxa evaluaba su participación en el seno del CEI. En efecto, la Cuarta Conferencia panortodoxa (1968) y la Primera Conferencia panortodoxa preconiliar (1976) se habían pronunciado sobre las relaciones con el CEI. Además, el Patriarcado Ecuménico, en su Encíclica con ocasión del 25 aniversario del CEI (1973) había evocado ampliamente la obra de este organismo¹⁶. Igualmente, en los simposios interortodoxos los teólogos ortodoxos tuvieron la oportunidad de formular sus puntos de vista sobre «la naturaleza ecuménica del testimonio ortodoxo» (Valamo, 1977) y sobre los «desiderata» de la Iglesia ortodoxa en relación con el CEI (Sofía, 1981).

La Cuarta Conferencia panortodoxa (1968) subrayaba la conciencia de la Ortodoxia de constituir un miembro orgánico del CEI y de estar fuertemente decidida a poner todos los medios para contribuir al progreso de los trabajos de éste¹⁷; el Patriarcado ecuménico mencionaba en su Encíclica antes citada que, conservando una gran confianza en el CEI, seguía con toda la

16 Declaración del Patriarcado ecuménico con ocasión del 25 aniversario del CEI, *Contacts* 25 (1973) 84.

17 *Synodica* VI, Cuarta Conferencia panortodoxa (Chambésy-Ginebra 1982) Ed. del Secretariado para la preparación del Concilio (en griego con resumen en francés). Véanse las decisiones relativas a la participación de la Ortodoxia en el CEI, pp. 134-135.

atención necesaria la crisis atravesada por el Consejo; la Primera Conferencia panortodoxa preconiliar (1976), consideraba al CEI como una organización que persigue fines sociopolíticos, un organismo que sólo se preocupa en segundo lugar de trasladar al plano teológico estas cuestiones y de fundar o justificar teológicamente las diversas posiciones adoptadas con vistas a un compromiso horizontal¹⁸. Su crítica un poco severa no era menos parcial.

La posición de la Comisión interortodoxa preparatoria es bastante objetiva. En efecto, revela en su texto los puntos positivos de la vida actual del CEI:

a) la importancia del trabajo realizado por la Comisión Fe y Constitución (§ 7), especialmente la búsqueda de convergencias teológicas fundamentales en los dominios de los sacramentos, de la expresión de la fe apostólica hoy y de la unidad de la Iglesia;

b) el amplio abanico de actividades del CEI, que permite un testimonio y una acción en común (§ 8), en particular los programas que cubren las necesidades propias de las Iglesias y del mundo contemporáneo;

c) el equilibrio, tras la Asamblea general de Vancouver, entre las dimensiones horizontal y vertical del trabajo del Consejo (§ 9), un equilibrio que favorece el compromiso común en la solidaridad y también en el diálogo teológico;

d) los nuevos programas teológicos que amplían la introducción del pensamiento ortodoxo en la vida y en las actividades del CEI (§ 9).

Esta evaluación de la obra realizada por el CEI es relativamente importante, por el hecho de que el texto ha sido redactado entre dos asambleas generales; se revela en él una apreciación de los resultados de Vancouver y algunas expectativas de la próxima Asamblea general. El espíritu positivo de este documento deriva sin duda de un reconocimiento implícito de la consecuencia del CEI frente a algunos «desiderata» de las Iglesias ortodoxas: todas las Iglesias ortodoxas locales están representadas en el Comité central del CEI; los miembros ortodoxos del Comité central son elegidos por la Asamblea general, pero la ratificación de esta elección por las autoridades eclesiásticas ortodoxas es un elemento constitutivo de ésta; todas las Iglesias ortodoxas locales están representadas en al menos una de las comisiones consultivas del CEI; las diversas secciones del CEI

18 *Synodika* III, 104-106, Informe del segundo comité de trabajo sobre «L'Eglise orthodoxe dans le COE», y pp. 116-117, Decisiones de la Conferencia.

dan prueba de una voluntad evidente invitando a los teólogos ortodoxos a la redacción de textos o de estudios teológicos; se han emprendido serios esfuerzos para aumentar el número de teólogos ortodoxos en la sede del CEI en Ginebra, etc.

A pesar de esta nota positiva, la Comisión reconoce que todos los problemas aún no han sido resueltos porque no se han superado todas las dificultades.

La Comisión precisa que la Iglesia ortodoxa rechaza la idea de la «paridad de las confesiones» y no puede concebir la unidad de la Iglesia como «reajuste interconfesional» (§ 5). Fiel a su eclesiología, la Ortodoxia rechaza la identificación de la Iglesia con una confesión particular, una «familia» o un «organismo confesional». Dicho de otro modo, rechaza la búsqueda de la unidad en los acuerdos teológicos o la firma común de las «*confessio fidei*» e invita a una comprensión de la significación existencial de la comunidad de la Iglesia, en particular en su estructura visible.

Igualmente la Comisión insiste en el hecho de que el CEI no debe traicionar ni el espíritu del primer artículo de su Constitución ni la Declaración de Toronto que es, por así decirlo, su constitución eclesiológica; debe seguir siendo un instrumento al servicio de las Iglesias y sostenerla en sus esfuerzos en favor de la unidad y de la cooperación entre los pueblos (§ 6).

La Comisión tiene en cuenta, un poco más adelante, que el CEI no ofrece siempre a las Iglesias ortodoxas las condiciones que les permitirían actuar según su propia eclesiología y su modo de pensar (§ 10). La presencia de teólogos ortodoxos en los trabajos preparatorios y en las asambleas es sin duda preciosa y apreciada por una y otra parte; pero, por diversos motivos, las Iglesias ortodoxas se sienten muchas veces ajenas al dinamismo que entraña el movimiento ecuménico.

Tamién, al favorecer la adhesión de varias pequeñas Iglesias o comunidades, el CEI corre el riesgo de disminuir a largo plazo la presencia ortodoxa (§ 10). Sobre este punto, la Comisión constata que lo que está en juego es el porvenir «ecuménico» del Consejo. En efecto, si el Consejo sucumbe a la tentación de dejarse arrastrar por su propio movimiento, la mayoría en número de los protestantes ¿no es susceptible de conducir a una preponderancia cualitativa y la aceptación de las pequeñas comunidades a una prioridad eclesiológica? Así pues, por esta razón la Comisión lanza la idea de elaborar nuevas disposiciones constitucionales que permitirían a la Ortodoxia difundir su testimonio y ofrecer su contribución teológica en el interior del CEI.

En conclusión, hay que anotar algunas líneas autocríticas de este texto (§ 11). La Comisión subraya que la Iglesia orto-

doxa debe necesariamente encontrar vías para expresar un punto de vista unánime cuando la discusión recaiga sobre cuestiones de fe y trazar una estrategia ecuménica homogénea con el fin de que, a través de su participación en el movimiento ecuménico en general y el CEI en particular, aparezca como el Cuerpo único de Cristo. Esta recomendación no está disociada de la relativa a la coordinación de las comisiones de diálogos bilaterales. La Ortodoxia percibe sus contactos con las otras Iglesias y sus negociaciones inspiradas por el amor de la unidad como una ocasión de afirmar su propia unidad y ser el testigo de la plenitud que la habita. De todas formas, no es vano repetir que la Iglesia ortodoxa, tras haberlas trazado, debería seguir las líneas generales de tal compromiso ecuménico. Es quizá uno de los puntos de este texto sobre el que la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar debería añadir algunas recomendaciones o reflexiones.

4. CONTRIBUCION DE LAS IGLESIAS ORTODOXAS LOCALES A LA REALIZACION DE LOS IDEALES CRISTIANOS DE PAZ, LIBERTAD, FRATERNIDAD Y AMOR ENTRE LOS PUEBLOS Y LA SUPRESION DE LAS DISCRIMINACIONES RACIALES

Es indiscutible que las condiciones de nuestro mundo y de la vida de los hombres de hoy obligan a los cristianos a redoblar la atención en la búsqueda de la justicia y de la paz, la lucha por la dignidad y los derechos de la persona humana, la salvaguardia del respeto de la verdadera vocación de la creación. Es igualmente cierto que todas estas cuestiones de actualidad abrasan los corazones de los cristianos y hacen nacer en ellos el deseo de oír la voz de su Iglesia en este mundo, inmenso campo lleno de tensiones. Pero, paralelamente, es necesario por desgracia reconocer que los esfuerzos de las Iglesias en esta dirección así como la reflexión teológica se han traducido, más de una vez, en inevitables divergencias en la interpretación y las tomas de posición. Esto debido a la simple razón de que el compromiso para la realización de los ideales cristianos da lugar a fuertes tensiones desde el momento en que se trata de formas concretas de actividad en diferentes situaciones, ocultando así niveles muy diversificados de orden teológico, ideológico, socio-político, socio-económico, socio-cultural, tecnológico, etcétera ¹⁹.

19 Una buena apreciación de la problemática ortodoxa en cuanto a estas cuestiones se encuentra en el volumen colectivo: *Un regard*

El texto redactado por la Comisión interortodoxa preparatoria sobre el tema de la contribución a la realización de los ideales cristianos ha sido fijado como meta para superar los debates estériles. Desarrolla, ante todo, la teología de la *imago Dei*, que es comunión viva y como adquisición considera que «la naturaleza» y el «destino final» del hombre son la vida en Dios. Se deduce entonces un rechazo de pasar de «Dios al hombre», o aún, «de la teología a la antropología», y, paralelamente, un esfuerzo para precisar la antropología que servirá de criterio en esta lucha por la realización de los ideales cristianos. El hombre, afirma el texto, es un microcosmos, y Cristo, el nuevo Adán, ha manifestado una humanidad auténtica y nueva en la que las divisiones y contradicciones del mundo caído son —y no sólo por la vida sacramental sino también por la misión santificadora de la Iglesia deben serlo en todo momento— transfiguradas y superadas. Entonces transparentan la afirmación de la dignidad y de la sacralidad de la persona humana (§ 1), el respeto de su libertad y la fe en sus propias posibilidades constructivas (§ 2), la preocupación por la paz y la justicia (§ 4), la sensibilidad frente al comportamiento inhumano hacia el prójimo, que es fuente de discriminaciones de todo tipo (§ 5), el sentido de responsabilidad ante el hambre y la desigualdad que golpean hoy día, de frente, a toda la comunidad humana (§ 6).

Se entreeve en este cuarto y último texto, la voluntad de la Comisión de proponer una síntesis de los desarrollos invocados en los tres textos anteriores. Afirmando que «incluso las disputas intestinas puramente teológicas, que han conducido a la formulación de la enseñanza trinitaria, cristológica y eclesiológica del cristianismo, en un último análisis no tenían otro fin que el de preservar la autenticidad y la plenitud de la enseñanza cristiana sobre el hombre y su salvación (§ 1) o más aun «se ve emerger la necesidad de la misión profética de la Ortodoxia, su deber de testimoniar 'el espíritu que está en nosotros' en cada caso que tenga relación (...) con el respeto de la persona humana en cuanto imagen de Dios» (§ 7), la Comisión deja suponer que no es únicamente una fidelidad a la tradición canónica o una apertura fraterna hacia las otras comunidades cristianas que permitirían a la Iglesia cumplir plenamente su misión; lo que está en juego hoy sería más bien el hombre mismo, su vida y su salvación. Por otra parte, por esto «las Iglesias ortodoxas lanzan una llamada al mundo entero con el fin de que todos colaboren en establecer el amor y la paz entre los hombres y los pueblos» (§ 7). Esta cooperación, sin embargo, no debe someter la salvación del

orthodoxe sur la Paix (Coll. Etudes Théologiques 7; Chambésy 1966).
Ed. del Centro Ortodoxo.

hombre, misión principal de la Iglesia, a un proceso de reducción y conducir hacia una concepción secular de la liberación humana (§ 3).

Aunque este texto es profundo y bien estructurado²⁰, requiere sin embargo un examen atento por parte de la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar. En efecto, como es la primera vez que la Ortodoxia se pronuncia sobre estas cuestiones, es natural avanzar lentamente, dejar madurar ciertas proposiciones y encontrar un equilibrio entre las diversas posiciones. Se constata, por citar sólo algunos ejemplos, una cierta oposición entre un triunfalismo teológico que emana de la sacralidad y del valor de la persona humana (§ 1 y § 2), y un pesimismo que mana de la plaga de la guerra nuclear y de otros factores que amenazan a la humanidad (§ 3). Igualmente se observa que las tres grandes ideologías de nuestro tiempo, que dividen no sólo a la humanidad sino también a la comunidad cristiana (el marxismo, el capitalismo, la ideología de la seguridad nacional), no siempre son tratadas de la misma manera. Por otra parte se advierte una reticencia a afirmar expresamente que la Iglesia puede llegar a ser, en numerosos contextos o países, el único espacio de libertad. Se nota además una llamada evidente a una toma de conciencia vinculada a la comunión litúrgica y particularmente eucarística (§ 7) mientras que las formulaciones a propósito de una misión profética ejercida en toda situación, juzgada inaceptable desde el punto de vista del Evangelio, son menos precisas.

Estas pocas observaciones no tocan lo esencial del texto y no minimizan su valor. Muestran simplemente que la Tercera Conferencia panortodoxa preconiliar tendrá ante ella una tarea bien definida frente a este texto.

Al término de esta reunión de la Comisión interortodoxa preparatoria resulta que una marcha común en el espíritu conciliar está totalmente al alcance de las Iglesias ortodoxas locales. Basta con respetar, entre otras, dos condiciones: la primera sería ponerse al servicio de la verdad, dejarse guiar por ella, y probar que la preparación del Concilio corresponde a una gestión positiva y dinámica en vías de resolver, a la luz del Espíritu de verdad, los problemas que «enfrian» los lazos de unidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y «afligen» al hombre imagen de Dios; la segunda sería garantizar una preparación minuciosa y adaptada, que reflejara, especialmente, la escucha del pueblo y de las Iglesias locales, una buena coordinación de todo el esfuerzo teo-

20 La coherencia del texto es debida en gran parte al hecho de que estaba casi en su totalidad inspirado en el informe del Metropolitano Damaskinos de Suiza.

lógico pastoral y de otro tipo, y la valoración de todo el material existente.

La Comisión interortodoxa preparatoria, reunida en vísperas de la Tercera Conferencia panortodoxa preconciliar, ilustra bien los resultados de un trabajo fructífero efectuado en el espíritu de Aquel que le precede.

Chambésy-Ginebra, abril de 1986

GEORGES LEMOPOULOS
Centro Ecuménico del
Patriarcado Ecuménico Ortodoxo de Constantinopla
Chambésy-Ginebra (Suiza)