

Ejercicio del ecumenismo en general y consideración particular de las iglesias orientales *

por JOSE SANCHEZ VAQUERO.

I

EJERCICIO DEL ECUMENISMO EN GENERAL

El capítulo segundo del Decreto de Ecumenismo es de carácter eminentemente práctico. Así lo indica el título y lo confirma su contenido. Dentro del mismo Decreto, sin duda, es el capítulo práctico por autonomía.

El Concilio Vaticano II ha querido aquí señalar la extensión más amplia posible de la acción ecuménica y la más certera orientación de la misma.

En cuanto a la extensión, ha dejado bien claro que *"el esfuerzo por restablecer la unión corresponde a toda la Iglesia, lo mismo a los fieles que a los pastores"* (n. 5). Con lo cual ha sido perfectamente superada la vieja idea de que la unión podía ser restaurada con el sólo esfuerzo de jefes y teólogos. Y, al mismo tiempo, el problema ha quedado instalado en la auténtica dimensión eclesial total, ya que la unidad de la Iglesia es una realidad que debe siempre afectar a la totalidad del organismo eclesial. En este sentido decía el P. Congar: «El ecumenismo requiere especialistas, pero no es de suyo una especialización; como la mi-

(*) Nuestro artículo comenta, en la primera parte, el capítulo II del Decreto de Ecumenismo, que trata de las acciones ecuménicas en general; y en la segunda, el capítulo III del mismo Decreto, en lo que toca al ecumenismo con las Iglesias Orientales.

sión, en la plenitud en que deberá desembocar un día, el ecumenismo debe constituir una dimensión de todo lo que se hace en la Iglesia»¹.

En cuanto a la orientación inmediata de la tarea ecuménica, ha indicado también una nueva postura: la de atender, en primer lugar, a lo que toca hacer a los católicos, antes de exigírselo a los hermanos separados. De hecho, todas las acciones ecuménicas que van señaladas en este capítulo, van propuestas a los hijos de la Iglesia Católica, según afirmación explícita del mismo decreto conciliar:

«Este Santo Concilio... quiere presentar a todos los católicos las bases, los caminos y las maneras que les darán la posibilidad de responder a esta vocación y gracia divinas» (n. 1).

Tenemos, pues, dos puntos de partida fundamentales: a) toda la Iglesia debe comprometerse en el ecumenismo; b) los católicos deben iniciar desde sí mismos las tareas ecuménicas.

Dos puntos que constituyen un auténtico hallazgo ecuménico de base, que desplaza dos posturas que fueron históricas, dentro y fuera de la Iglesia Católica, y que han quedado patentizadas como real inmovilismo ecuménico: la de movilizar sólo peritos y la de esperar eternamente «la vuelta del hermano separado».

Colocarse en esta plataforma es para el Concilio Vaticano II expresar y causar ya inicialmente la unidad.

«Este interés —afirma— demuestra ya de alguna manera la comunión fraterna que existe entre los cristianos y conduce a la unidad plena y perfecta» (n. 5).

¡Cómo gozarían los pioneros católicos del ecumenismo, al comprobar que el Vaticano II asienta las bases por las que ellos tanto trabajaron! Concuerdando con esta doctrina conciliar la convicción, por ejemplo, del Abate Couturier de que, para llegar algún día a la unidad, era necesario interesarse en el problema y misterio de la unidad, no sólo a todos los católicos, sino a todos los cristianos.

En este mismo sentido escribe el P. Michalón: «Mientras los grupos cristianos no se den cuenta de que son responsables de la unidad, todos, con todos sus miembros, no hay esperanza de unidad. La totalidad de los bautizados es la que debe seguir el camino hacia la reconciliación fraterna total»².

Asentadas estas premisas en el número 5 del Decreto, el Concilio trata en sucesivos números de las acciones ecuménicas siguientes: la reforma

1. Y. CONGAR, O. P., *Le Concile au jour le jour*. Deuxieme session. Ed. du Cerf, Paris 1964.

2. P. MICHALON, *Ecumenismo Espiritual*. Madrid 1961, p. 54.

de la Iglesia (6); la conversión del corazón (7); la oración unánime por la unidad (8); el conocimiento mutuo de los hermanos (9); la formación ecuménica (10); la exposición íntegra de la doctrina católica (11), y la colaboración (12).

LA REFORMA DE LA IGLESIA (n. 6)

He aquí la primera de todas las acciones ecuménicas que propone el Concilio Vaticano II, mostrándose fiel al pensamiento del Papa Juan XXIII, que, mirando a la reconstrucción de la unidad cristiana, convocó y encauzó los primeros pasos del concilio hacia una general reforma de la Iglesia.

El Decreto de Eumenismo se ofrece en este número muy cargado de contenido ecuménico. Es verdaderamente sorprendente cómo, en tan pocas líneas, ha podido tocar tan múltiples aspectos de esa reforma orientada hacia la unidad cristiana.

De hecho, aquí se habla de la necesidad, de la naturaleza o sentido, de la extensión, de los cauces y hasta de los efectos unionísticos de dicha reforma.

«Ecclesia semper reformanda». Este principio queda consagrado en esta ocasión de una manera solemne y tajante. Es el mismo principio que siempre estuvo operante en los repetidos esfuerzos realizados por los santos de cada época, para lograr una mayor santidad en la Iglesia. El principio latente que afloró en tantas quejas de todos los cristianos que clamaban por la reforma «in capite et in membris» durante los siglos más calamitosos de la historia eclesiástica. El principio en que se apoyó siempre la sagrada jerarquía, al dictar los cánones disciplinares en los concilios locales y ecuménicos. Y aún el principio mismo en que apoyaron sus exigencias reformistas los hermanos separados, principalmente en el siglo XVI, cuando las nuevas comunidades cristianas se llamaron a sí mismas «Iglesia Reformada», «Iglesia Evangélica».

Y no sólo se afirma la necesidad de la reforma, sino que también se indican los motivos que la reclaman.

«La Iglesia —se dice— camina peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a aquella reforma constante que ella necesita de continuo, en cuanto es una institución humana y terrena».

Con lo cual el principio anterior queda precisado aun más, en cuanto al tiempo y en cuanto al objeto. El «semper» deberá entenderse de todo el tiempo de su existencia en este mundo, en tanto que dure su «peregrinación». Y el qué de su reforma excluirá siempre lo que lleve consigo de «divina».

Hay con esto una coincidencia fundamental de principios en relación con nuestros hermanos separados. Es de esperar, primeramente, que ellos desistan de la clamorosa acusación contra la Iglesia Romana de que ésta no está decidida a reformarse; máxime hoy que esta Iglesia Católica ofrece al mundo entero el hecho histórico de su Concilio Vaticano II, reformista en toda la línea. Y es patente, en segundo lugar, que la Iglesia Católica y los hermanos separados coinciden forzosamente en que la reforma necesaria no puede afectar a lo que tiene la Iglesia de divino.

El sentido o naturaleza de esta reforma está precisado en las palabras siguientes:

«Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de fidelidad hacia su vocación».

Es, pues, otro punto de coincidencia con los hermanos separados. Ellos nunca podrán pedir sentido distinto a este de la «fidelidad a su vocación» para la reforma o renovación de la Iglesia. Podrá sí, haber diferencias al concretar esa «reforma de fidelidad»; pero ya es mucho que todos partan de un mismo principio general. En cuanto al «aumento» de dicha fidelidad, este párrafo del Decreto de Ecumenismo puede aclararse con las palabras de Pablo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión conciliar: «No es que la Iglesia Católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su Divino Fundador, sino que más bien el reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad. No es, pues, la renovación que pretende el Concilio un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa renovación rinde homenaje a esta tradición el querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda». Ideas que se explicitan más en la Encíclica *Ecclesiam suam*:

«Nos embarga, además, el deseo de que la Iglesia de Dios sea cual Cristo la quiere, una, santa, enteramente consagrada a la perfección a la cual El la ha llamado y para la cual la ha preparado. Perfecta en su concepción ideal, en el pensamiento divino, la Iglesia debe tender a la perfección en su expresión real, en su existencia terrena... De modo que en este punto sí se puede hablar de reforma, no se debe entender cambio, sino más bien confirmación en el empeño de conservar la fisonomía que Cristo ha dado a su Iglesia; más aún, de querer devolverle siempre su forma perfecta, que por una parte, corresponde al plan primigenio, y que por otra, sea reconocida como coherente y aprobada en aquel desarrollo necesario, que, como árbol de la semilla, ha dado a la Iglesia, partiendo de aquel diseño, su legítima forma histórica y concreta. No nos engañe el criterio de reducir el edificio de la Iglesia, que se ha hecho amplio y majestuoso para la gloria de Dios, como magnífico templo suyo, a sus proporciones iniciales mínimas,

como si aquellas fuesen las únicas verdaderas, las únicas buenas; ni nos fascine el deseo de renovar la estructura de la Iglesia por vía carismática, como si fuese nueva y verdadera aquella expresión eclesial que naciese de ideas particulares —fervorosas, sin duda, y tal vez persuadidas de que gozan de la divina inspiración— introduciendo así sueños arbitrarios de renovaciones artificiosas en el diseño constitutivo de la Iglesia»³.

Respecto de la extensión que debe tener esta reforma, el texto conciliar apunta:

«De modo que, si por las circunstancias de los tiempos o de las cosas algo se hubiera venido observando de forma menos indicada en las costumbres, en la disciplina eclesiástica y aún en la manera de proponer la doctrina —que debe distinguirse con cuidado del mismo depósito de la fe— renuévese a su debido tiempo de forma justa y conveniente».

Hay en esta enumeración una especie de aspiración progresiva a conseguir frutos de unidad a través de este triple campo de reforma eclesial.

Que la reforma de «las costumbres» dentro de la Iglesia Católica pueda producir acercamiento con los hermanos separados, a nadie se le oculta, dado que la tal reforma siempre ayudará a remover muchos prejuicios y hará nacer el deseo de compartir con los católicos la pertenencia a una Iglesia, cuyo rostro aparece embellecido con flores de santas costumbres. Con este efecto de «dulce invitación a la unidad» contaba el Papa Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II y colocarlo en línea de renovación. Por esta reforma de costumbres clamó constantemente el cuerpo total de la Iglesia y contra la falta de ella gritaron con fuerza los verdaderos y falsos reformadores de la Iglesia.

Que la reforma de la «disciplina eclesiástica» producirá los mismos frutos, es también patente. Con frecuencia los hermanos separados han insistido en el gigantesco obstáculo que han llamado «juridismo romano»; obstáculo que les ha impedido regularmente considerar con serenidad las razones teológicas o pastorales subyacentes a la organización disciplinar y aun la misma posibilidad de que tal organización canónica pudiera un día ser susceptible de profunda reforma. Hoy, en cambio, desde la Iglesia Católica todo pregona esta posibilidad y conveniencia: la palabra «aggiornamento» del Papa Juan XXIII, que se ha hecho famosa en todos los ambientes, mira muy especialmente al aspecto de la disciplina; los documentos que va promulgando el Vaticano II reclaman una posterior estructuración canónica diferente en múltiples sectores de la vida eclesiástica, y la anunciada repetidamente nueva codificación promete ofrecer en concreto parte de los frutos unionísticos deseados hoy por todos los cristianos.

3. *Ecclesiam Suam*, II parte, sobre la renovación de la Iglesia.

Y que la «reforma en la manera de proponer la doctrina» pueda tener efecto ecuménico es indudablemente cierto. Mas aún, este sector de reforma, puede afirmarse sin temor a equivocarse, ha sido sugerido hoy con mucha más fuerza que en otros momentos históricos precisamente en atención a dar a los hermanos separados la posibilidad de entender la verdad inmutable del evangelio, que pudiera serles ininteligible por el ropaje terminológico en que se halla formulada. El Cardenal Bea se ha preocupado, en repetidas ocasiones, de desarrollar doctrinalmente cómo las definiciones, no pudiendo ser falsas, pueden ser completadas, en cuanto que una verdad de fe puede ser siempre articulada por una fórmula mejor, más completa y adecuada.

En esta reforma de la «proposición de la doctrina» hay abierta una inmensa tarea para los teólogos, que deberán entrar decididamente en el «diálogo teológico ecuménico», si quieren de veras llegar a conseguir que esta reforma dé sus óptimos frutos.

Sobre los cauces por que debe correr la «renovación unionística» también dice el Decreto una palabra certera, haciendo entender que existen ya de antemano en la actual marcha de renovación eclesial.

«Las diversas manifestaciones de la vida de la Iglesia —dice— en las que ya se realiza esta renovación —como, por ejemplo, el movimiento bíblico y el litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas modalidades de la vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad en el campo social— deben considerarse como prendas y promesas que presagian jubilosamente los futuros avances del ecumenismo».

Es claro que no se trata de una enumeración exhaustiva de las «renovaciones actuales» que pueden favorecer la reintegración de la unidad cristiana. Y menos aun de las «posibles renovaciones futuras» que lleven a la misma meta. Pero, una cosa es indiscutible: estos movimientos en marcha, aquí enumerados, de hecho son «prenda y presagio» de futuros avances ecuménicos.

Queremos ilustrar esta idea un poco por menudo. El movimiento bíblico actual, común a católicos y hermanos separados, arranca y se define por el uso científico de la Sagrada Escritura. Es decir: él hace que unos y otros coincidan en beber de la misma fuente. Por otra parte, al investigar científicamente sobre la verdad bíblica, forzosamente ha de producirse, como se está produciendo, una mejor interpretación de esa misma verdad. ¿Quién, pues, negará que por este cauce discurra una potente corriente de unidad cristiana? De hecho, además, hay una experiencia elocuente: el ecumenismo científico intercristiano por el movimiento bíblico ha comenzado. Y con frecuencia se ha dicho: el porvenir ecuménico es de los bíblicos.

El movimiento litúrgico busca la depuración del culto, dejando ver con claridad las «esencias originarias» y logrando mayores gracias para

el pueblo cristiano. A través de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II, este movimiento ha llegado a quedar como consagrado en nuestros días, pasando de ser tarea de unos pocos a tarea de todo el pueblo de Dios.

A este propósito son dignas de recordar las palabras siguientes de dicha Constitución conciliar:

«La Santa Madre Iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general de la misma liturgia. Porque la liturgia consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas a cambio, que en el curso del tiempo pueden y aún deben variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados» 4.

Ahora bien, a nadie se le oculta que con este resultado depurador se podrá facilitar muchísimo la comprensión de nuestros hermanos protestantes en cuanto al culto de los católicos, derribando las barreras de los prejuicios que tanto se han prodigado en esta materia. Y asimismo, esta reforma litúrgica, al lograr que los católicos se internen más y más en el «espíritu litúrgico», va logrando certeramente un verdadero encuentro con los ortodoxos orientales, que siempre han alimentado su vida espiritual con este espíritu litúrgico.

El movimiento renovador de predicación y catequesis, que cobra mayor auge de día en día, restituye el puesto debido a la palabra de Dios en su transmisión a través de la Iglesia. Por este puesto digno han clamado con insistencia los hermanos separados de Oriente y Occidente, siguiendo con ello la antigua tradición patristica. Predicación y catequesis que han recibido también gran impulso en la Constitución sobre Sagrada Liturgia del Vaticano II:

«En las celebraciones sagradas debe haber lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas. Por ser el sermón parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto, en cuanto lo permite la naturaleza del rito; cúmplase con mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación. Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la Liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo. Incúlquese también por todos los medios la catequesis más directamente litúrgica... Foméntense las celebraciones sagradas de la palabra de Dios...» (n. 35).

El movimiento del apostolado seglar ha conseguido, no sólo movilizar conscientemente a los laicos en sus propias responsabilidades apostólicas, sino aun producir una auténtica reflexión teológica sobre las bases de ese mismo apostolado seglar.

4. *Const. sobre Sagrada Liturgia*, n. 21.

Este movimiento, asimismo, ha llegado ya a tanta altura que el mismo Concilio Vaticano II deberá decir también aquí su autorizada palabra. Y tanto lo que es ya del dominio común entre los laicólogos, como lo que pueda enseñar el Concilio, supone una poderosa aportación a la futura unidad con los orientales, que siempre tuvieron gran consideración de los laicos, sin menospreciar la jerarquía, y con los protestantes, que, al negar el sacerdocio ministerial hubieron de acentuar de manera especial el «sacerdocio de los seglares».

Finalmente, que las nuevas formas de la vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio y la doctrina y actividad social de la Iglesia puedan tomarse como presagio de signo ecuménico, no es muy difícil admitirlo, si tenemos en cuenta, por una parte, que suponen auténtica renovación eclesial en esos determinados sectores, y por otra, que, sobre todo en el campo social, puede muy fácilmente venirse a terreno común de principios y acción con nuestros hermanos separados ortodoxos o protestantes, como explícitamente se verá más adelante.

LA CONVERSION DEL CORAZON (n. 7)

El Decreto de Ecumenismo abre este número con una frase muy tajante: «No se da verdadero ecumenismo sin conversión interior». Y de esta conversión se cuida de tratar aquí.

Apoyados en esta afirmación, podemos formular un juicio de valor sobre el significado ecuménico de las «renovaciones» que acabamos de exponer, comentando el número anterior. ¿Es que dichas renovaciones o reformas de las costumbres, de la disciplina y del modo de proponer la doctrina no dan frutos de legítimo ecumenismo?

No es esto, según nos parece, lo que el Concilio quiere decir con la frase que encabeza el número 7 del Decreto. Más bien creemos, siguiendo la opinión del Dr. Perarnau, que tales «reformas» ahora las enjuicia el documento como «removedoras de obstáculos» para que pueda reintegrarse la unidad, sin que por ello les niegue su peculiar eficiencia ⁵.

Y tal sentido le vemos como surgir del hecho que el Decreto en los dos números siguientes (7 y 8) trata de las dos causas agentes estrictas del ecumenismo, del hombre, como sujeto activo y de Dios, como donante último de la unidad.

Aquí, pues, se trata del «ecumenista» como promotor del ecumenismo. Para que nadie trabaje en balde en esta tarea sobrenatural, el Concilio dibuja la figura auténtica del obrero de la unidad.

5. PERARNAU, *Decreto sobre Ecumenismo*. Castellón de la Plana, 1965, p. 19.

«Los anhelos de la unidad —dice— nacen y maduran de la renovación espiritual, la abnegación propia y la libérrima efusión de la caridad».

Es decir: en el ecumenismo hay una fuerza motriz que se llama «deseo verdadero de la unidad». Este deseo de unidad será verdadero, por lo que al ecumenista se refiere, cuando arranque y se desarrolle a impulso, no de una pura veleidad, de un esnobismo o de un febril activismo, sino cuando sea efecto de la renovación interior, de la abnegación propia y de la caridad hacia los hermanos.

Pero, como estas virtudes son algo más que pura adquisición del hombre, el Decreto añade:

«Por esto debemos pedir al Espíritu Divino la gracia de una abnegación sincera, de humildad y de mansedumbre en el servicio, de fraterna liberalidad de espíritu hacia los demás».

Con todo lo cual, según el Concilio, el «verdadero ecumenista» podría definirse como el «hombre de la triple apertura»: apertura hacia Dios, a quien obedece plenamente desde su conversión interior y en quien se apoya por su oración; apertura de sí mismo, por la posesión y ejercicio de su propia abnegación y humildad, que impiden el «cerrarse» en su amor propio, y apertura hacia los hermanos separados, a la cual se ve impulsado por la caridad y fraterna liberalidad.

Estas virtudes básicas deben hallarse muy especialmente en los que han sido elevados al orden sagrado:

«Para continuar la misión de Cristo, que vino entre nosotros "no a ser servido, sino a servir"».

Esta figura espiritual del «ecumenista» queda como consagrada en el Concilio Vaticano II. Pero, no es difícil encontrarla ya dibujada por algunos de los que trabajaron por la unidad en tiempos pasados.

En el siglo XIII, por ejemplo, el emperador bizantino Miguel Paleólogo pedía al Papa Urbano IV que le enviara, para tratar de la unión, "*viros religione conspicuos... pacificos... amatores et cultores humilitatis*"⁶.

El Concilio, además, sabe que estas virtudes hacen posible una de las acciones ecuménicas que más dificultad venía encontrando y que se ha revelado fecundísima en frutos de unidad: la petición de perdón por las culpas propias contra la unidad.

«El testimonio de San Juan —dice— se aplica también a las culpas contra la unidad: "Si decimos que no hemos pecado, hacemos de El un mentiroso y su palabra no está en

6. J. GUIRAUD, *Les Registres d'Urbain*, IV, n. 295. Paris 1901-106.

nosotros" (1 Jn. 1, 10). Por esto, pedimos humildemente perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hubieren ofendido».

El por qué fue incluido este párrafo en el Decreto nos lo explica el Secretariado de la Unidad:

«Muchos Padres —dice— pidieron con bastante interés que explícitamente se hiciera alguna confesión de las culpas contra la unidad. El Secretariado ha creído oportuno darles esta satisfacción con un nuevo párrafo, que es un eco de las palabras de Pablo VI en la Alocución para la apertura de la segunda etapa del Concilio ...En la redacción de este párrafo ha parecido necesario manifestarse con cierta moderación, habida cuenta de los diversos pareceres de los Padres en este punto concreto» 7.

Una cosa nos parece importante destacar a este respecto: insertada esta súplica conciliar de perdón en este contexto de «conversión interior» adquiere un sentido auténticamente «teológico», que sobrepasa con mucho al mero sentido «oportunista» que alguien pudiera querer darle, si la encontrara desligada del mismo.

Así queda claro que se trata de cumplir un deber de penitencia ante Dios y de justicia ante los hermanos, ya que según el texto evangélico aducido por el Concilio —"si decimos que no hemos pecado, mentimos"— tenemos nuestra propia culpa en las separaciones.

Con este pensamiento coincidía plenamente la opinión que tenía formada en el siglo XIII, sobre la desunión de griegos y latinos, Humberto de Romans, General de la Orden de Predicadores, a quien Gregorio X había pedido escribiese sobre el modo de remediar el «cisma griego» en vistas al Concilio II de Lyon, de 1274 8.

7. PERARNAU, *Decreto le Ecumenismo*, p. 51.

a) Uno de los padres conciliares que se expresó con acento penitencial bien marcado fue el cardenal J. Humberto Quintero, arzobispo de Caracas, quien decía el 18 de noviembre de 1963 en el aula conciliar: «Cuando se trata entre nosotros del origen de las separaciones que han tenido lugar en el curso de los siglos en el seno de la Iglesia, las más de las veces acostumbramos a echar toda la culpa a los autores de tales rupturas. Pero, si se busca cuidadosamente y se mira atentamente tales hechos realizando una investigación más apacible, sin enfado, con celo, es necesario concluir que nosotros no hemos sido en modo alguno perfectamente inocentes en la falta de estas separaciones. Así, por ejemplo, en lo que concierne a la Reforma que se realizó, desgraciadamente, en el siglo XVI, debemos reconocer que la vida, tan alejada de la perfección y de las virtudes cristianas en tantos prelados que no se avergonzaban, en su pasión por la literatura del Renacimiento, de ser tan indulgentes con las costumbres paganas, ha jugado sin duda alguna un papel no despreciable, en esta división de la Iglesia» (T. JIMENEZ URRESTI, *Ecumenismo e Iglesias Orientales*, pp. 73-74).

b) El texto de Pablo VI decía: «Si alguna culpa se nos puede imputar por esta separación, nosotros pedimos perdón a Dios humildemente y rogamos también a los hermanos que se sientan ofendidos por nosotros, que nos excusen. Por nuestra parte estamos dispuestos a perdonar las ofensas de las que la Iglesia Católica ha sido objeto y a olvidar el dolor que le ha producido la larga serie de disensiones y separaciones» (T. JIMENEZ URRESTI, *Ecumenismo e Iglesias Orientales*, p. 71).

8. HUMBERTO DE ROMANS escribió un *Opusculum tripartitum*, sobre el cual elabo-

En efecto, bajo el título «*Quam damnose offendant dantes huius schismatis occasionem*», Humberto expone y declara paladinamente: a) «*sunt aliqua quae dant occasionem huiusmodi schismatis Graecis, sed licita et rationabilia; et in hoc casu non est culpa nisi Graecorum*»; b) «*aliqua sunt minus bona quae dant occasionem huic schismati, et tunc culpa est ex utraque parte...*». «*Quam gravis autem sit huiusmodi culpa in dantibus occasionem huiusmodi schismati ex culpa sua patet*»; c) «*ideo super huiusmodi divisione Graecorum a Latinis, magis est dolendum et condolendum infirmitati humanae et recurrendum per orationes ad Dominum, qui devotissime oravit pro unitate suorum dicens Patri: Ut sint unum sicut et Nos unum sumus*»⁹.

Por último, como párrafo final del número 7, el Decreto añade todavía:

«*Todos los fieles cristianos deben recordar que contribuirán —más todavía, realizarán— tanto más a la unión de los cristianos cuanto más se esfuercen en llevar una vida más pura en consonancia con el Evangelio. Cuanto mayor sea su unión con el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, más íntima y fácilmente podrán acrecentar la mutua fraternidad*».

Es un perfil aun más profundo del «verdadero ecumenista». Perfil perfectamente inteligible, si tenemos cuenta de lo que el Decreto dejó dicho en el capítulo primero:

«*El Espíritu Santo que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, es su principio de unidad, ya que realiza aquella maravillosa intercomunidad de los fieles y los une a todos con Cristo de una manera tan íntima (n. 2)*».

LA ORACION UNANIME POR LA UNIDAD (n. 8)

El Decreto de Ecumenismo llega a su punto central en este número octavo, en que habla de «la oración por la unidad».

Para la reconstrucción de la unidad cristiana es muy importante disponer del «ecumenista legítimo», descrito en el número anterior, pero con él no está todo resuelto. Es de todo punto necesario contar con otra causa superior, con el supremo principio de la unidad eclesial, que, según el capítulo I, n. 2 del Decreto presente, es el Espíritu Santo.

ramos nosotros la tesis doctoral en el Instituto Pontificio Oriental de Roma, el año 1954. De ella publicamos un extracto en esta misma Revista, vol. 2 (1955) fasc. 2, 350-401, bajo el título: *Causas y Remedios del Cisma Bizantino*.

9. Ver nuestro estudio, l. c., pp. 385-386.

Por otra parte, tal postura «penitencial y justa», además de colocar al ecumenista en su propio sitio, favorece la unidad, disponiendo benévolamente a nuestros hermanos separados, quienes a fuer de honrados deberán entrar en la misma línea de autoacusación y de reparación de la parte que les toca. Humberto de Romans decía a este respecto: «*ex latina humilitate graecorum superbia frangeretur*».

Pedir a Dios la unidad cristiana es imitar el divino ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo que en un momento solemne de su vida oró por ella diciendo: "*Padre santo, guarda en tu nombre a éstos, que me has dado, para que sean uno como nosotros... Para que también ellos sean en nosotros... Yo en ellos y Tú en Mí, para que sean consumados en la unidad*" (Jn. 17, 11-23).

Orar por la unión de los cristianos es concebir esta unidad como lo que realmente es: un misterio divino y un don celestial.

Por lo cual, el Concilio puede afirmar paladinamente que esta acción ecuménica —con la conversión interior y la santidad de vida— es el "*alma del movimiento ecuménico*" y puede llamarse "*ecumenismo espiritual*":

«Esta conversión interior —dice— y santidad de vida junto con la oración privada y pública a favor de la unión de los cristianos, deben considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico, y con razón pueden llamarse ecumenismo espiritual».

Esto supuesto, el Concilio implícitamente condena la opinión simplista de muchos cristianos que pensarían que la oración es «lo único que ellos pueden hacer en favor de la unión», dejando entrever que en su opinión hay otras acciones más importantes. Y asimismo deberá ser corregida la actitud concreta de tantos ecumenistas que sólo echarían mano de la oración por la unidad cuando su ciencia o su actividad se estanca, como si dicha oración fuera sólo propia del claustro o del pueblo sencillo y no de todo el cuerpo eclesial (fieles, teólogos, pastores).

Ilustran de manera elocuente estas ideas las siguientes palabras del famoso teólogo ecumenista P. Dumont, O. P.: «La sola manera auténtica y segura de abordar el problema ecuménico es la de abordarlo por la oración. Esto es verdad, sin duda ninguna, en todo orden de cosas, pero, se impone aquí con un particular acento. No se trata, en efecto de cuestiones puramente sociales o siquiera morales. El problema de la unidad, que es el problema de la Iglesia, se sitúa de repente en el plano que los teólogos llaman teologal. No se puede, pues, abordar auténticamente sino en una perspectiva de fe, animada por la esperanza y en espíritu de caridad. Cristo es la puerta del aprisco que El ha fundado. Nadie entra, sino por El. Es, por tanto, orando con El, orando con su propia oración: «Que sean uno, Padre», orando con esta plegaria en El y por El, como nosotros debemos abordar todo apostolado en favor de la unidad»¹⁰.

«Los católicos —continúa el Decreto— tienen la costumbre de reunirse frecuentemente para hacer en favor de la unidad de la Iglesia aquella oración, que, el mismo Salvador dirigió ardientemente al Padre la víspera de la muerte: "Que todos sean una cosa" (Jn. 17, 21)».

10. DUMONT, O. P., *Pastorale des Rencontres Oecumeniques*, p. 3.

Con estas palabras el Concilio presenta una «oración modelo» para toda oración de los cristianos por la unidad, la misma oración del Señor.

A este propósito es bien conocida la controversia existente entre los teólogos católicos sobre el contenido mismo de la oración unionística. De una parte, los simpatizantes con la fórmula del P. Wattson, a cuyo frente estaría el P. Charles Boyer, S. J., que ha manifestado frecuentemente sus predilecciones por la «oración de retorno». Y de otra, los discípulos del Abate Couturier, de Lyon, que abogan con insistencia por la fórmula de su maestro espiritual, la de «plegaria universal cristiana».

¿Hacia qué lado se inclina el Concilio?

Nos parece que el Decreto deja ver suficientemente sus preferencias por una «oración no polémica», por una oración idéntica con la oración del Señor. Lo cual quiere decir que todo el espíritu de oración practicado por la escuela de Couturier y seguido en los últimos años por casi la totalidad de los cristianos ha quedado como consagrado por el Concilio.

Es cierto que algún teólogo de la escuela lyonesa aun habría querido que el Concilio hubiera ido más lejos, explicitando el contenido de la oración por la unidad: «Nada se ha dicho —afirma M. Villain— sobre el contenido de la oración por la unidad; precisamente cuando se desea una oración unánime. En el orden de valores, ésta es, en nuestra opinión la más grave laguna. Se puede sospechar que en este punto se han enfrentado dos partidos (los seguidores y los adversarios del Abate Couturier, igualmente representados en el Secretariado) y no han podido llegar a una conclusión. Mas no basta, en un ecumenismo eficaz, el aconsejar la oración conjunta; la unanimidad en la plegaria no concierne solamente al momento, sino también al contenido, y es perfectamente posible encontrar sobre este punto una solución conforme al evangelio, sin daño de la fe»¹¹.

Es verdad que el Concilio podía haber explicitado más el contenido de la oración unionística. Pero, creemos que no se ha quedado tan corto como refleja la frase: «No basta, en un ecumenismo eficaz, el aconsejar la oración conjunta; la unanimidad en la plegaria no concierne solamente al momento, sino también al contenido». ¿Es que el Decreto sólo indica «simultaneidad temporal»? Pensamos que supone también «identidad de oración», por el párrafo siguiente:

«En algunas ocasiones especiales, cuales son las oraciones prescritas "en favor de la unidad" y en las reuniones ecuménicas, es lícito y aun deseable que los católicos se reúnan en la oración con los hermanos separados. Esta oración conjunta (communes eiusmodi preces) es un medio muy eficaz para conseguir la gracia de la unidad y una significación apropiada de los lazos que todavía unen a los católicos con los hermanos separados:

11. M. VILLAIN, *Introduction a l'Oecumenisme*, ed. 4, p. 377.

"Pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy allí en medio de ellos" (Mt. 18, 20).

Y que esta identidad excluye el sentido «polémico» es algo elemental, porque de otro modo es imposible de realizar conjuntamente. En esta línea escribía Cullmann: «Es preciso lograr, por doloroso que sea, que en el acto mismo de la oración prescindamos del modo de unidad eclesial que cada uno concebimos, de lo contrario peligra que la oración sea de dos adversarios que oran cada uno por vencer al otro»¹².

Pero aun se puede preguntar: ¿Este sentido polémico deberá ser también evitado cuando los católicos oran solos?

Parece que sí. Parece que ello viene exigido por una elemental norma de nobleza y sinceridad para con los hermanos separados, que podrían airarse ante la doble oración de los católicos: «con ellos, cuando juntos»; «contra ellos, cuando aparte».

Y en definitiva, el sentido preciso de «la oración por la unidad» que más parece convenir con el texto conciliar, dada la cita evangélica de San Juan, 17, 21, sería el indicado en las siguientes palabras de Monseñor Dermancier durante el Concilio: «Nuestra oración por la unidad debería situarse siempre al nivel de la oración de Cristo Jesús (Jn. 17), la única adecuada (por su contenido) al misterio de la Unidad; en otras palabras, nosotros deberíamos dejar que El hiciera en nosotros su oración, siempre actual»¹³.

La oración que se pide, además, tiene como varios grados: es personal o privada, comunitaria y aun litúrgica y también común con los hermanos separados.

Como momentos propicios para la «oración común con los hermanos separados» apunta el Decreto dos ocasiones: la Semana de la unidad cristiana (no citada explícitamente) y las reuniones ecuménicas.

Por qué el Concilio se haya fijado en la fecha concreta de la Semana de la unidad (18-25 enero), podrá colegirse de lo que nosotros escribíamos en nuestro manual de oración unionística en 1964: «La conjunción de oración en días determinados, al menos una vez al año, hace que germinen frutos preciosos de unidad: da testimonio sincero de la persistencia de la ruptura; une eficazmente, en la esfera sobrenatural, a cristianos separados entre sí; alimenta la esperanza de que llegará el don tan deseado; ofrece ocasión a trabajos y estudios ecumenistas; recuerda el deber de orar por la unidad a muchos cristianos que de otro modo se olvidarían de él; llega el mensaje unionístico a la opinión pública, y sobre todo, hace

12. T. JIMENEZ URRESTI, *Ecumenismo e Iglesias Orientales*, p. 77.

13. M. VILLAIN, *Introduction a l'Oecumenisme*, ed 4, p. 379.

que nazca y se desarrolle una estimulante emulación espiritual entre los cristianos de diferentes confesiones»¹⁴.

Y casi lo mismo podría decirse de las «reuniones ecuménicas», tanto de aquéllas que tienen por objetivo directo «orar por la unidad» en grupos reducidos de almas metidas de lleno en el ecumenismo espiritual, como de aquéllas otras que se desarrollan bajo un plan de trabajo bíblico o teológico con fines unionísticos. De todas estas «reuniones» existe ya la experiencia de los buenos frutos del espíritu de oración con que se desarrollan.

También es de notar sobre la «oración común», que el Concilio aduce un texto bíblico que fundamenta su mayor eficacia unionística: «Donde hay dos o más reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos».

Finalmente, dentro de este contexto de oración está la doctrina de la «communicatio in sacris», sobre la cual el Decreto dice:

«La comunicación en lo sagrado, con todo, no puede considerarse un medio del que se pueda usar a discreción para restablecer la unidad de los cristianos. Pues esta comunicación depende principalmente de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de gracia. La significación de la unidad prohíbe la comunicación las más de las veces. La necesidad de procurar la gracia la recomienda alguna vez. En cuanto a la forma concreta de actuación, la determinará prudentemente la autoridad episcopal local, teniendo en cuenta todas las circunstancias de tiempos, lugares y personas, a no ser que la conferencia episcopal, a tenor de los propios estatutos o la Santa Sede provean de otro modo».

Hablando el P. Dumont, O. P., de la «oración por la unidad», llega al punto de la «communicatio in sacris» y dice: «Entramos aquí en un terreno delicado. La división de los cristianos es esencialmente una ruptura de la "comunidad eclesial" en el triple campo de la doctrina, de la pertenencia jerárquica y del culto. Solamente la restauración de la unanimidad en la «profesión de la fe» (rechazo del error grave o herejía) y la inserción en la «única estructura jerárquica» de la Iglesia (renuncia al cisma) pueden conducir al restablecimiento de la plena comunión en el culto público de la Iglesia y sobre todo a la celebración y a la recepción en común de la Eucaristía, sacramento de la unidad»¹⁵.

Efectivamente, en el Concilio Vaticano II se ha dejado notar este aspecto delicado de la «communicatio in sacris».

En primer lugar, algunos padres pidieron que fuera precisado el mismo concepto de «comunicación en lo sagrado». A lo que el Secretariado de la Unidad contestó: «Los libros de teología, normalmente, no ofrecen un

14. J. SANCHEZ VAQUERO, *Oremos por la Unidad*. Centro Ecuménico Juan XXIII, Salamanca 1964, p. 10.

15. DUMANT, *Pastorale des Rencontres Oecuméniques* p. 9.

concepto unificado de la "communicatio in sacris". Directamente se refiere a la participación en los sacramentos; indirectamente, a la participación en cualquier acto. El Decreto sobre el Ecumenismo no intenta hablar de otra manera»¹⁶.

¿Cómo se llegó al texto que ha sido promulgado? No sin pasos dificultosos. Ya en el esquema primitivo sobre la Iglesia, preparado por la comisión teológica preconiliar, se hablaba de la «communicatio in sacris». Allí se afirmaba que ella no era intrínsecamente mala, pero que, en general, no podía aceptarse, porque de ella se derivarían ocasiones de indiferentismo, de interconfesionalismo o de escándalo. Luego el esquema de Ecumenismo, redactado entre las dos primeras sesiones del Concilio, repetía la misma idea.

Pero, «muchos Padres —dice la Relación del Esquema emendado— hallaron excesivamente duro y, además, expresado sin acierto, lo que venía en el texto primitivo al prohibir toda participación en el culto oficial; y tampoco faltó quién pidiera una doctrina más positiva acerca de la «communicatio in sacris». En consecuencia, se ha llegado a la redacción de un párrafo nuevo, en el que se establece de manera sumaria el principio general que puede aplicarse a todas las comunidades cristianas. Este principio, que se aplica directamente a la intercomunidad en el ámbito sacramental e indirectamente a todas las acciones sagradas y a cualquier participación en la plegaria, intenta proponer una norma general. La situación de los Orientales se detalla en el capítulo III, n. 15, c., y en el Decreto sobre las Iglesias Orientales católicas, n. 26-29»¹⁷.

Aun a esta redacción se pusieron objeciones. Veinticuatro Padres pedían que se exceptuara la Eucaristía de la «communicatio in sacris», haciendo, con todo, una salvedad a favor de los Orientales.

La respuesta del Secretariado fue: «En este capítulo II y en particular en el número 8, se proponen principios generales, que se deben aplicar a toda la Iglesia. La sugerencia de los veinticuatro podría dar a entender algo que no deja de ser peligroso y es que, con la excepción de la Eucaristía, es siempre lícito participar en los demás sacramentos y ritos. El Director general dará explicaciones más precisas»¹⁸.

Podríamos ahora preguntarnos: A tenor del texto y el contexto del Decreto de Ecumenismo, ¿avanza o retrocede la «communicatio in sacris»?

Según se presenta la redacción al comenzar el párrafo en cuestión, pudiera parecer que se intenta desaconsejarla: «la comunicación en lo sagrado, con todo, no puede considerarse un medio del que se pueda usar a discreción para restablecer la unidad».

16. J. PERARNAU, *Decreto de Ecumenismo*, pp. 53-54.

17. J. PERARNAU, *Decreto de Ecumenismo*, pp. 52-53.

18. J. PERARNAU, o. c., p. 54.

Pero no. Lo que el Decreto da es el «paso a la comunicación en lo sagrado», siempre que ello fuere posible. Baste considerar los siguientes datos:

1) El canon 1258 del Código de Derecho Canónico decía:

«No es lícito a los fieles asistir activamente, de cualquier modo que sea, o tomar parte en las funciones sagradas de los acatólicos».

2) El capítulo III del Decreto de Ecumenismo dice sobre los Orientales:

«Y como aquellas Iglesias... poseen los verdaderos sacramentos... no sólo es posible, sino que también se aconseja alguna comunicación en lo sagrado, en las circunstancias oportunas y con la aprobación de la autoridad eclesiástica».

3) El Decreto de Iglesias Orientales dice en el número 26:

«Considerando todo ello (exigencias de la unidad y de la santificación) "para que no seamos impedimento por excesiva severidad con aquellos a quienes está destinada la salvación y para fomentar más y más la unión con las Iglesias orientales separadas de nosotros, el Santo Concilio determina la siguiente manera de obrar"».

Y establece, a continuación, la conveniente comunicación en los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de los enfermos; así como en las funciones, cosas y lugares sagrados.

Y no debe tomarse como «restricción» lo que se establece sobre la intervención de la autoridad eclesiástica:

«En cuanto a la forma concreta de actuación, la determinará prudentemente la autoridad episcopal local...».

Dicha norma es la tradicional exigida en la Santa Iglesia por su misma constitución fundamental. Pero, ello no quiere decir que la «determinación prudente» de la autoridad deba siempre definirse en sentido de «prohibición» o «mera permisión»; sino más bien en sentido de «conveniente promoción» y «sabia dirección» de lo que el Concilio ha declarado que debe ser promovido con miras a conseguir la reintegración de la unidad cristiana. Porque, una cosa debe aparecer clara: en esta tarea grande de acabar con la escisión, las primeras responsabilidades corresponden, sin duda, a los jerarcas eclesiásticos: Romano Pontífice, Conferencias Episcopales, Obispos... Por otra parte, si la autoridad eclesiástica es quien promueve y dirige, se darán menos pasos desafortunados. Por eso, pensamos que el Decreto de Iglesias Orientales cierra con broche de oro, cuando afirma en el número 29:

«Esta manera más suave de comunicación en las cosas sagradas con los hermanos de las Iglesias orientales separadas se confía a la vigilancia y prudencia de los jefes de cada lugar para que, deliberando entre ellos, y, si el caso lo requiere, oyendo también a los jefes de las Iglesias separadas, se "encauce el diálogo" entre los cristianos con preceptos y normas oportunas y eficaces».

EL CONOCIMIENTO MUTUO DE LOS HERMANOS (n. 9)

El número 9 también comienza formulando una afirmación rotunda, parecida a la que vimos al tratar de la «conversión del corazón».

«Conviene —dice— conocer el espíritu de los hermanos separados».

Se trata de mostrar cuán provechoso puede ser para la reintegración de la unidad el conocimiento mutuo entre todos los hermanos que creen en Cristo, aunque, aquí, por dirigirse el documento a los católicos, se detalla en concreto lo que éstos deben hacer, más que lo que deban practicar los cristianos no católicos respecto del conocimiento de la Iglesia Católica, lo cual, sin embargo, no deja de apuntarse.

Esta nitida afirmación de que conviene el mutuo conocimiento puede parecer sencilla y elemental, pero, metida en el contexto conciliar de un concilio ecuménico y en el texto de un decreto sobre ecumenismo, llega a tener toda la fuerza vital de una auténtica postura nueva, capaz de mover a toda la cristiandad en dirección contraria de la que venía marcándose anteriormente.

En realidad, han estado discurriendo muchos años y aun siglos en que parecía tener plena vigencia la afirmación contraria: «conviene ignorar al hermano cristiano». Y esto se venía haciendo en razón de defender la «unidad de la Iglesia». Postura de ignorancia que se daba igualmente de parte de los no católicos para con la Iglesia Católica. Es más, no sólo había ignorancia de hecho, sino, además, afán de conocer lo deformante y negativo del otro, para describirle como vitando. Así nacieron las «populares desfiguraciones».

La nueva postura nace, sin duda, a impulsos de la caridad. Y no es que pueda decirse que antes no hubo caridad. Sino que parece que la experiencia multiseccular de la lentísima marcha hacia la restauración de la unidad obliga a escuchar más atentamente los «signos de los tiempos» que vienen marcados con esta primacía de la caridad, que hace ver en los demás sobre todo la realidad de la «fraternidad», antes que la calamidad de la «separación».

Como medios eficaces para conseguir ese «conveniente conocimiento» el Decreto señala de modo expreso dos: el estudio y el diálogo.

Sobre el estudio dice textualmente:

«Para ello es absolutamente necesario el estudio, que debe realizarse guiado por la verdad y benevolencia. Los católicos, debidamente preparados, han de adquirir un mejor conocimiento de la doctrina y de la historia, de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura propias de los hermanos».

Hay aquí, diríamos, un pequeño tratado sobre todo lo que debe ser dicho estudio: materia que debe ser estudiada, sujeto que debe realizar el estudio y método que debe seguirse.

La materia que deben estudiar los católicos abarca todo el ser concreto de hermanos separados. La enumeración de los varios aspectos van como anillados de dos en dos: doctrina e historia, espiritualidad y culto, psicología religiosa y cultura. Con lo que el Concilio aparece consciente de una realidad importante: el hermano separado es un todo, marcado con una fe, una historia, un modo espiritual, un culto, un modo psicológico y un modo cultural. Esta constatación es tanto más importante cuanto que hoy están concordes los estudiosos de las divisiones cristianas en señalar que los factores históricos, culturales y psicológicos han jugado en las separaciones un papel mucho más importante de lo que se haya podido pensar en otro tiempo.

En efecto, el nestorianismo y monofisitismo, ¿no se consolidaron en Persia y en las naciones de Armenia, Siria, Egipto y Abisinia, respectivamente, más por las diferencias étnicas, culturales y políticas con Bizancio, que por las diferencias dogmáticas? La separación de Roma y Bizancio ¿no quedó establecida más bien por la marcha política y cultural divergentes del Oriente y el Occidente posteriores a Focio y Cerulario? Y la escisión entre Protestantismo e Iglesia Católica ¿no se agrandó también merced a la política y discrepancia racial entre nórdicos y meridionales?

Consiguientemente, será plenamente lógico, cuando se quiere acertar a resolver un efecto complejo, que se estudien las múltiples causas que lo han producido, no bastando el estudio simplista del aspecto único de la doctrina o de la mera buena o mala fe de los hermanos separados.

Sobre el sujeto que debe realizar este estudio, el Concilio pide que lo hagan católicos «preparados», no cualquier católico.

Es norma enteramente sabia. Sólo quien sea capaz de analizar esos varios modos del hermano separado, viendo la influencia de ellos en las rupturas persistentes, podrá hacer avanzar la causa de la unidad. El que no estuviere preparado para ello, en cambio, no logrará caminar hacia adelante; sino, más probablemente, obstaculizará aún más la reintegración.

Este conocimiento será tanto más seguro y competente, si se hace a través de «instituciones» especializadas, como cátedras de Protestantismo, de Iglesias Ortodoxas, institutos ecuménicos, etc. Y este conocimiento es-

pecializado dará sus largos frutos si es transmitido al pueblo fiel a través de una acertada divulgación, y a la jerarquía eclesiástica por vía de responsable información.

Pero eso sí, este estudio —lo señala el Decreto— ha de realizarse «bajo la guía de la verdad y la benevolencia». He ahí su propio método.

Pudiera extrañar esta advertencia. De suyo el estudio no podría tener otro método que la verdad. Lo que pasa es que el Concilio está siendo realista también aquí. Sabe que han pasado tiempos de acerada polémica. Tiempos en que por «polemizar» desfallecía la benevolencia y se desfiguraba la verdad del hermano. Y ahora es preciso corregir esta andadura para poder llegar a conocer al hermano concreto, realmente existente, dejando a un lado al hermano «imaginado». Afincados en esta benevolencia, la norma, es claro, no puede ser otra que la verdad, como afirman unánimes todos los ecumenistas legítimos, católicos o no católicos.

Que tal estudio clarifica la doctrina y lleva a comprender la historia, aunque no la justifique; que produce respeto ante la organización del culto ajeno, y que explica las reacciones psicológicas de los hermanos, se verá mejor con lo que digamos sobre el segundo medio que señala el concilio, para el conocimiento mutuo: el diálogo

«Para conseguirlo —añade— ayudan mucho, a condición de que quienes participen en ellas bajo la vigilancia de los obispos sean realmente peritos, las reuniones con asistencia de ambas partes para tratar principalmente temas teológicos, y en las que cada uno debe colocarse en plan de igualdad. De este diálogo se puede también esperar que proyecte más luz acerca de la condición verdadera de la Iglesia Católica. Por este camino se conocerá también mejor la mentalidad de los hermanos separados y se les presentará mejor nuestra fe».

Estamos ante una acción ecuménica que hoy aparece mágica: el diálogo. La palabra se ha impuesto universalmente en las tareas del ecumenismo, es predilecta del Concilio Vaticano II y ha quedado consagrada por Pablo VI a través de la encíclica *Ecclesiam suam*.

Nos referimos, más precisamente, al «diálogo teológico», al cual principalmente se refiere este párrafo del Decreto de Ecumenismo.

Qué importancia le sea concedida al «diálogo teológico» fuera de la Iglesia Católica, lo manifiesta el hecho de que el Consejo Ecuménico de las Iglesias de Ginebra, al ser manifiesto el interés de Roma por el ecumenismo a través del anuncio del Concilio Vaticano II, pidió oficial y públicamente que la actividad de la Santa Sede no desplazara esta otra actividad más silenciosa y difícil del diálogo en el plano teológico.

Sobre el «diálogo teológico» conviene aducir documentación anterior de la Iglesia Católica, para que podamos entender mejor el sentido y el momento en que se coloca el Decreto actual.

El día 5 de junio de 1948 era publicado oficialmente por el Santo Oficio el *Monitum «Cum compertum»*, en cuyo primer párrafo se prohibía toda participación en reuniones interconfesionales, en que se discutieran problemas de fe, a quien no tuviera permiso de la Santa Sede. Y se prohibía, además, que los católicos convocaran u organizaran dichas reuniones ¹⁹.

Entonces «el diálogo teológico» aparecía camino no viable, debido a las circunstancias del momento y la «desconfianza» católica del «movimiento ecuménico» en marcha fuera de la Iglesia Romana.

El 20 de diciembre de 1949 el mismo Santo Oficio fijaba la posición oficial de la Iglesia Católica ante los problemas del ecumenismo en otro documento, que se hará famoso: *Instructio ad locorum Ordinarios de Motione oecumenica* ²⁰.

Ahora se decía oficialmente lo siguiente:

«De modo particular, los Obispos vigilarán y dirigirán las reuniones y conferencias mixtas que, si ofrecen ocasión de dar a conocer el catolicismo, también llevan consigo el peligro de indiferentismo. Si ven que puede sacarse algún fruto, enviarán a ellas sacerdotes preparados que sepan defender eficazmente las posiciones católicas, pero tratándose de seglares sólo darán permiso para asistir a ellas a quienes les conste que están bien instruidos y firmes en la fe; si, en cambio, no hay esperanza de fruto, procurarán ir las apagando poco a poco. La experiencia enseña que las reuniones muy concurridas ofrecen más peligros que frutos; por ello, sólo deben permitirse después de madura reflexión. Al diálogo hay que mandar sólo a sacerdotes muy formados, que, además, se hayan demostrado muy seguros por su fidelidad a estas normas...».

Hay un paso hacia el «diálogo teológico»: «los obispos vigilarán y dirigirán las reuniones mixtas»; no están rotundamente prohibidas. Pero, no aparece deseable: «si ven algún fruto...». Más bien, se desaconsejan: «llevan peligros de indiferentismo...». Las reuniones muy concurridas, sólo después de madura reflexión: «ofrecen más peligros que frutos». Acudirán los católicos a «defender las posiciones católicas».

Esto supuesto, ¿qué diremos sobre el «diálogo teológico» y el Concilio Vaticano II?

Tal vez fuera exacta aquí la comparación del «diálogo ecuménico» con el «buen sarmiento» del Evangelio. Del sarmiento dice el Señor: «Todo el que dé fruto, mi Padre lo podará, para que dé más fruto» (Jn. 15, 2). Haciendo la aplicación diríamos: el «diálogo teológico» se ha presentado en el aula conciliar con algunos años de historia; los padres conciliares le han reconocido frutos de unidad; le han podado e injertado nueva savia, y se lo han dado a la Iglesia para que dé mayores frutos.

Efectivamente, el «diálogo teológico» que se ha presentado en el Con-

19. AAS 40 (1948) 257.

20. AAS 42 (1950) 142-147.

cilio Vaticano II, el año 1962, es mucho más perfecto que el frecuentado por los años 1948-49. No viene de «tanteos» y «reuniones muy concurridas». Ni supone «peligros de indiferentismo». Ni merece «desconfianza» de parte de los interlocutores. Ni observa «tonos polémicos». Trae diez años de marcha hacia la unidad con seriedad ejemplar. Todo lo cual ha sido muy tenido en cuenta. Por eso se le describe como «reuniones con asistencia de ambas partes, en las que cada uno se coloca en plan de igualdad».

Para que no se desvirtúe, se le asigna una doble garantía: «que los dialogantes sean vere periti» y que siga «bajo la vigilancia de los obispos».

Y así podrá tenerse la seguridad que, fomentándolo más y más, se dará el doble y saludable efecto para la Iglesia Católica de presentar mejor nuestra fe a los hermanos separados y ser por ellos conocida con más exactitud. Como asimismo los hermanos separados serán también mejor conocidos. Y todo este mutuo conocimiento se hará principalmente en torno a la doctrina, que siempre seguirá siendo el punto más importante y más difícil.

Del contenido del «diálogo teológico» aquí no se dice nada, porque todo el capítulo III del Decreto de Ecumenismo trata de señalar la temática conveniente para dialogar con las Iglesias Orientales no católicas y con las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de Occidente.

LA FORMACION ECUMENICA (n. 10)

El Decreto de Ecumenismo, consecuente con la afirmación que hizo en el número 5 («el esfuerzo por restablecer la unión corresponde a toda la Iglesia, lo mismo a los fieles que a los pastores»), pide ahora que la formación ecuménica se extienda a todos los miembros del pueblo de Dios.

De modo especial la reclama para los misioneros y los sacerdotes. Para los primeros, por sus responsabilidades en la evangelización simultánea con hermanos cristianos no católicos. Para los segundos, porque de ellos dependerá

«la necesaria instrucción y formación espiritual de los fieles y religiosos».

En cuanto a la formación ecuménica a nivel de «pueblo fiel» el Concilio no determina su contenido, ya que ella depende de la formación adquirida por los pastores de la Iglesia y que, según es claro, deberá referirse a la triple dimensión del ecumenismo —espiritual, teológico y pastoral— recibida convenientemente según su propia capacidad. Para lograrla progresivamente pueden considerarse útiles los múltiples medios que están acreditándose como eficaces: actos de oración por la unidad,

conferencias de temas ecuménicos, sesiones de iniciación e información sobre ecumenismo, lecturas dirigidas, etc.

La formación ecuménica de «los misioneros» es una necesidad apremiante, tanto por las íntimas relaciones teológicas existentes entre «la misión» y «la unidad», como por las múltiples implicaciones pastorales que lleva consigo la tarea evangelizadora.

Por eso, el Decreto dice:

«Los católicos que trabajan en la tarea misional en los mismos territorios en que existen otros cristianos deben también conocer, hoy sobre todo, los problemas y los frutos que el ecumenismo representa para su apostolado»²¹.

Pero, los párrafos de mayor alcance en este número 10 son, sin duda, los que se refieren a la «formación ecuménica de los futuros pastores y sacerdotes».

Hay en ellos indicada una esforzada tarea de investigación y docencia en sentido ecuménico:

«Es necesario —dice el Decreto— que la Sagrada Teología y demás disciplinas, principalmente las históricas, sean enseñadas también bajo este aspecto ecuménico, de modo que respondan con la mayor precisión a la verdad de los hechos».

«Porque interesa mucho —continúa— que los pastores y sacerdotes futuros posean una teología cuidadosamente elaborada en este sentido y no polémicamente, sobre todo en lo tocante a las relaciones de los hermanos separados con la Iglesia Católica».

Dos cosas fundamentales de la formación ecuménica se indican aquí: las fuentes y el método.

En cuanto a las fuentes de la formación ecuménica puede pensarse, sin riesgo de equivocación, que el Concilio mira a todas las disciplinas que constituyen el plan de estudios del curso teológico, y aun otras que se reciben fuera de dicho plan, como puede ser la Historia de la Filosofía, la Historia de la cultura, etc.

Tal vez, la doctrina del Cardenal Bea sobre este punto, expuesta en varias ocasiones solemnes antes de la proclamación del Decreto y antes del mismo Concilio, sea la pauta más certera para entender el alcance de esta frase conciliar:

«*Sacrae theologiae institutiones et aliae disciplinae praesertim historicae*».

21. El Concilio no podía prescindir del problema misional que tanta influencia ha tenido en los orígenes del movimiento ecuménico (Edimburgo, 1910) y que recientemente ha producido la integración del Consejo Internacional de Misiones en el seno del Consejo Ecuménico (New Delhi, 1961). Un libro fundamental, que ilustra este punto, es el escrito por M. J. LE GUILLOU, O. P., con el título: *Misión y unidad*. Col. «Unam Sanctam».

Por no citar más que una ocasión, señalamos la enumeración que hacía su Eminencia en la apertura de curso de la Universidad Católica de Friburgo (Suiza) el año 1961 tratando del "*Trabajo científico y enseñanza universitaria al servicio de la unión de los cristianos*": Filosofía e Historia de la Filosofía, Historia de los Dogmas, Teología Dogmática, Sagrada Escritura, Historia Eclesiástica, Derecho Canónico, Ciencias Jurídicas, Ciencias Humanísticas, Ciencias Naturales.

Sobre el método de elaboración y explicación de estas ciencias, con miras a la formación ecuménica, el Concilio precisa con mucha claridad su aspecto negativo y no con tanta explicitud su aspecto positivo.

Negativamente dice:

«Mulum interest... pollere theologia non polemice elaborata».

El sentido y la extensión de este «non polemice» nos parece quedó bien determinado con las intervenciones de dos padres conciliares el día 18 de noviembre de 1963. El Cardenal Ritter, arzobispo de San Luis (Estados Unidos) afirmó que el «decreto sobre el ecumenismo representa el fin de la edad de la contrarreforma, en el sentido de que es el fin de la fase de la historia de la Iglesia en la que las relaciones entre las diversas confesiones cristianas se ponían en plano de polémica». Y el Patriarca Máximo IV sostuvo que «el esquema es la señal de que hemos salido los católicos del período de la polémica estéril respecto a nuestros hermanos separados del Oriente y respecto a las comunidades surgidas en la crisis del siglo XVI, polémica que ha influido en el desarrollo unilateral de la teología, de la disciplina y aún de la espiritualidad»²².

Este defecto «polemista» el Concilio pide que sea evitado de modo muy especial:

«In iis imprimis, quae fratrum seiunctorum erga Ecclesiam Catholicam relationes spectant».

Según lógicamente reclama el fin unionístico que se busca. Lo cual, sin embargo, no significa renunciar a la defensa abierta de los aspectos doctrinales verdaderos que pudieran ser negados por los hermanos separados, como aparece claro en el número siguiente del Decreto de Ecumenismo al tratar de la «forma de exponer la doctrina».

El sentido positivo del método ecuménico, preconizado por el Concilio, puede verse en la frase:

«Sacrae theologiae institutiones... tradantur oportet etiam sub aspectu ecumenico».

22. T. JIMENEZ URRESTI, *Ecumenismo e Iglesias Orientales*, p. 44.

Qué signifique este «etiam sub aspectu ecumenico» podrá entenderse por la siguiente aclaración de un padre conciliar, transmitida por Jiménez Urresti: «La verdad revelada contiene doctrina sobre la unidad de la Iglesia. Consiguientemente: la teología y la historia deben exponerse de tal modo que respondan lo más acuatadamente posible a la verdad. Lo que el decreto sobre el ecumenismo, por tanto, intenta es que a la vez que se expone la verdad y sin disminución alguna de la misma, se expongan también los aspectos ecuménicos, es decir, las razones y relaciones que existen entre la verdad y la unidad, por amor tanto a la verdad, como a la unidad, las cuales se identifican»²³.

Un esbozo de este método de carácter positivo aplicado por el Eminentísimo Cardenal Bea a las disciplinas antes citadas puede resumirse así: el filósofo y el historiador de los sistemas filosóficos deberá facilitar la mutua comprensión traduciendo la diferente terminología filosófica de los hermanos separados y los católicos; el historiador de los dogmas cuidará de mostrar, sobre todo dos cosas: los límites de la formulación concreta de un dogma y la plenitud de la verdad de fe formulada, para facilitar la comprensión de otras posibles formulaciones; el teólogo dogmático deberá, por una parte, exponer toda la plenitud de cada dogma, y por otra indicar los puntos de vista que hoy son de especial importancia para la mutua comprensión doctrinal; el bíblico explicará cuidadosamente los textos de la Escritura que faciliten el diálogo ecuménico; el historiador de la Iglesia logrará una historiografía equilibrada desde el estudio directo de las fuentes que presentan los acontecimientos y las personas en su real contexto histórico; y el canonista servirá a la unidad si sabe mostrar por una parte que muchas determinaciones jurídicas están ligadas a un tiempo concreto y por otra que en la base de ellas se encuentra siempre una legítima preocupación pastoral²⁴.

LA FORMA DE EXPRESAR Y EXPONER LA DOCTRINA DE LA FE (n. 11)

El Decreto de Ecumenismo aborda en este número 11 una de las acciones ecuménicas más difíciles. El problema de la presentación de la doctrina católica, con frecuencia, produjo en los ecumenistas católicos una doble tentación de signo contrario: laxitud o rigidez.

23. *Ecumenismo e Iglesias Orientales*, p. 47.

24. Card. BEA, *Discurso de Apertura en la Universidad Católica de Friburgo*, en 1961. El Decreto conciliar habla de la formación ecuménica que puede el sacerdote recibir en el curso de sus estudios corrientes. Pero, es claro que no excluye la formación que puede recibir a través de disciplinas específicas, que puedan explicarse en Facultades Teológicas o en Institutos Ecuménicos, cátedras de Ecumenismo, de Teología Ortodoxa, de Teología Protestante, etc., como se hace laudablemente en varios casos.

Algunos, ante la dificultad, se deslizaban hacia la «disimulación de ciertas verdades» enojosas a los hermanos separados. Querrían no presentar de frente la totalidad de la verdad católica o no acentuar su grado de certeza. Otros, al revés, preferirían presentar las verdades católicas no sólo con todo su contenido, sino hasta con «todas y solas las fórmulas» en que ellos las han recibido.

El Concilio se ha hecho consciente de este doble extremismo y ha marcado el método exacto que debe utilizarse. Un método que viene postulado por la misma naturaleza de las cosas, porque arranca, por una parte, de las «exigencias de la verdad» y por otra de las «exigencias o condición de la persona interlocutor».

«La forma y el plan de exposición de la doctrina católica —dice— en ningún modo deben convertirse en un obstáculo al diálogo con los hermanos. Es absolutamente necesario exponer con claridad toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como aquel falso irenismo que desvirtúa la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido cierto y genuino.

«Al mismo tiempo hay que proponer una explicación más profunda y adecuada de la fe católica, de forma y con palabras que puedan realmente comprender aun los hermanos separados».

Sobre esta materia decía la Instrucción del Santo Oficio en 1949: «En cuanto a la forma y plan de actuación, los Obispos... desterrarán aquellas formas de expresarse que causen desorientación (porque rebajan el valor del magisterio ordinario, presentan la unión como remedio a la falta de plenitud de la Iglesia...). Por el contrario hay que presentar íntegra toda la doctrina católica y no se deben callar las diferencias en los puntos de fricción»²⁵.

Es decir: en el año 1949, ante peligros concretos de laxitud doctrinal, se formulaban con fuerza «las exigencias de la verdad», que ahora vuelven a recordarse. Pero, no tratando de proponer el método desde sus varios aspectos, quedaban silenciadas «las exigencias de la condición personal del interlocutor», que ahora cobran plena fuerza al afirmarse:

«La exposición de la doctrina católica no sea obstáculo al diálogo con los hermanos», «hay que proponer una explicación... de forma y con palabras que puedan comprender también los hermanos separados».

Con esta doble exigencia de «la verdad» y de «la persona» el método propuesto por el Concilio Vaticano II no puede menos de ser aceptado por los ecumenistas no católicos, ya que ellos también reconocen estos supre-

25. AAS 42 (1950) 142-147.

mos derechos a la verdad y a la persona. El suponer otra cosa sería desconocer la seriedad del movimiento ecuménico.

Para explotar convenientemente este método conviene que el teólogo católico conozca perfectamente su propia fe y el espíritu del hermano a quien habla. Lo primero, para no «agrandarla» ni «empequeñecerla», y lo segundo para hacerse inteligible.

Pero, sobre todo, debe tener muy en cuenta el consejo y la orientación que a renglón seguido le da el Concilio:

«Además, en el diálogo ecuménico los teólogos católicos, firmes en la doctrina de la Iglesia, al investigar los misterios divinos junto con los hermanos separados, deben avanzar con amor a la verdad, caridad y humildad. Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o «jerarquía» de verdades de la doctrina católica, por ser diversa su trabazón con los fundamentos de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino, a lo largo del cual la emulación fraterna espoleará a todos a un conocimiento más profundo y a una exposición más clara de las insondables riquezas de Cristo».

Este consejo equivale a una verdadera descripción de la marcha conjunta hacia la unidad cristiana, a través del diálogo ecuménico.

Dicha marcha conjunta se concibe como una «emulación fraterna» que empuja más y más. La meta siempre está abierta, porque se trata, nada menos que de conocer más profundamente y exponer más claramente las insondables riquezas de Cristo. Esta meta se convierte en faro potente de marcha, porque desde él se ilumina siempre más el camino que van recorriendo los teólogos y se descubren nuevas dimensiones de la verdad. Para terminar seguros, sin balanceos y pasos falsos disponen de tres virtudes, potentes: el amor a la verdad, la caridad y la humildad. La verdad les evitará el escollo y la falacia del falso irenismo condenado anteriormente. La caridad les obligará a nuevos esfuerzos de mutua comprensión. Y la humildad apartará la tentación maléfica de la soberbia intelectual, que con facilidad zanja la misma posibilidad de dialogar. Y aun para los momentos más difíciles de la marcha, para el momento de «comparar las doctrinas» dispondrán de una suerte de «agente aliviador» que les permitirá limar las asperezas más agudas: la «jerarquía de verdades de la doctrina católica»; agente que entró en el texto del Decreto a última hora de las votaciones «iuxta modum», a instancia del Secretariado de la Unidad Cristiana, que aclaraba: «Parece que para el diálogo ecuménico debe ser de primerísima importancia el hecho de «ponderar» más que el de contar tanto las verdades en las que los cristianos están de acuerdo como aquellas en torno a las cuales se encuentran divididos. Porque, aunque todas las verdades reveladas deban aceptarse con idéntica fe divina, su importancia y su «peso» son proporcionales a la conexión que guardan con la historia de la salvación y el misterio de Jesucristo»²⁶.

26. J. PERARNAU, *Decreto de Ecumenismo*, p. 60.

LA COLABORACION CON LOS HERMANOS SEPARADOS (n. 12)

El Concilio Vaticano II trata en el último número del capítulo II del Decreto de Ecumenismo de lo que podríamos llamar «cristianismo práctico», en su relación con la promoción de la unidad.

Esta denominación de «cristianismo práctico» ha venido siendo muy frecuentada en el mundo ecumenista por el movimiento de «Vida y Acción», nacido en la Conferencia de Estocolmo de 1925. Desde entonces se entendieron referirse a él las cuestiones económicas e industriales, los problemas morales y raciales, las relaciones internacionales, la educación, la beneficencia, la paz, etc.

Hay que confesar que la Iglesia Católica, al relacionarse con el movimiento ecuménico no católico, en busca de la reconstrucción de la unidad, puso siempre sus primordiales cuidados en los aspectos doctrinales y no en los del «cristianismo práctico».

Asimismo, en el mismo movimiento ecumenista no católico, este aspecto del movimiento Vida y Acción apareció siempre como insuficiente para llegar a la unidad cristiana.

Por ello, paralelamente, nació y se desarrolló otro movimiento denominado «Fe y Constitución» que puso sus predilecciones en el aspecto de doctrina e institución.

Ambos movimientos, sin embargo, llegaron a integrarse en un mismo superior organismo llamado «Consejo Ecuménico de las Iglesias» el año 1948, en la conferencia de Amsterdam, dando a entender que la marcha hacia la unidad es tarea conjunta de la doctrina y la vida.

Antes del Concilio Vaticano II, tenemos ya un juicio de la Iglesia Católica sobre este punto. En la Instrucción del Santo Oficio, de 1949, se dice a este respecto: «Las reuniones mixtas en que no se trata de la fe y de las costumbres, sino más bien de encontrar de qué manera, uniendo fuerzas, se pueden defender mejor los principios fundamentales del derecho natural o de la religión cristiana contra los enemigos de Dios aliados entre sí, o también de cuestiones relativas a la restauración del orden social, no caen bajo las restricciones del *Monitum Cum compertum* de 1948»²⁷.

Es decir: hace unos 15 años la Iglesia Católica ni veía graves peligros para la fe en la «colaboración práctica con los hermanos separados», ni la recomendaba con entusiasmo como «acción estrictamente ecuménica».

27. AAS 32 (1950) 142-147.

El Vaticano II da en esto un paso decidido:

En nuestros días —dice— se impone una colaboración amplísima en el campo social; todos los hombres son llamados a la tarea común, con mayor razón quienes creen en Dios, y en primer lugar todos los cristianos por llevar el nombre de Cristo. La colaboración de todos los cristianos expresa vitalmente aquella unión que ya ahora existe entre ellos y proyecta mayor claridad sobre la imagen de Cristo Siervo.

Y esta colaboración mutua entre cristianos ya no tiene simple carácter defensivo contra enemigos coaligados contra Dios o se refiere genéricamente al derecho natural o a la religión cristiana; sino que se dice nacida de la misma condición de creyentes cristianos y aplicada concretamente a toda la problemática que vive nuestro mundo de hoy:

«Esta colaboración —se añade—, establecida ya en algunas naciones, debe ampliarse más todavía, sobre todo en las regiones que se encuentran en evolución social o técnica, ya en el debido aprecio de la dignidad de la persona humana, ya en la defensa del bien de la paz y en la aplicación social del Evangelio, ya fomentando con espíritu cristiano las ciencias y las artes o en la aplicación de remedios de todas clases contra las calamidades de nuestro tiempo, como son el hambre y los infortunios, el analfabetismo y la miseria, la escasez de viviendas y la injusta distribución de bienes».

Por si pudieran existir algunos reparos a esta decidida colaboración social, una declaración del Secretariado de la unidad decía: «No debe dar miedo la colaboración en las obras de caridad que proceden del espíritu evangélico, puesto que todo va dirigido al bien de la sociedad cristiana y civil, con el fin de que todos los hombres puedan y quieran dirigir sus pasos por el camino de la paz»²⁸.

El fruto que el Concilio presiente es el de una auténtica preparación de los caminos de la unidad, mediante el mutuo conocimiento y aprecio:

«Con esta colaboración —concluye— todos los que creen en Cristo pueden aprender fácilmente a conocerse mejor y apreciarse más unos a otros y a preparar el camino que conduce a la unidad de los cristianos».

Finalmente, los Padres conciliares, queriendo llevar «la colaboración intercristiana» hasta una línea de testimonio de fe ante el mundo no cristiano, incluyeron en este número final otra petición que podrá ser de gran transcendencia mirando a la evangelización del mundo que aún no ha sido evangelizado:

«Todos los cristianos deben profesar ante todos los pueblos la fe en Dios uno y trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro, y dar testimonio de

28. J. PERARNAU, *Decreto de Ecumenismo*, p. 61.

nuestra esperanza que no confunde, con un esfuerzo común realizado en estimación mutua».

Hay aquí una sumarisíma fórmula de fe, común a todas las comunidades cristianas. Refleja, sin duda, la base dogmática aceptada en la Asamblea mundial de Nueva Delhi por el «Consejo Ecuménico de las Iglesias» el año 1961. Pero, no significa optimismo simplista, según es manifiesto por las siguiente declaración del Secretariado de la Unidad: «Nadie debe temer que lo que aquí se dice de todas las comunidades cristianas peque de excesivo optimismo con relación a la doctrina, pues sólo se indica lo que es claramente común a todos y en otro número (el 23) se habla claro de lo que les divide en el campo moral o social y que debe ser objeto del diálogo ecuménico»²⁹.

II

CONSIDERACION PARTICULAR SOBRE LAS IGLESIAS ORIENTALES

La mejor y más autorizada presentación que podemos hacer de los números 14-18 del Decreto de Ecumenismo del Concilio Vaticano II es la que hace el propio Secretariado de la Unidad Cristiana con una declaración oficial acerca del sentido general de la primera parte del cap. III. Dice así:

«Nuestro Secretariado, al preparar este texto, en la hora en que la Iglesia va a reforzar su actuación ecuménica entre los cristianos de Oriente, quiso que ésta proclamara a todo el mundo de forma clara y auténtica que lo mismo para lograr un conocimiento objetivo de las causas de la dolorosa separación entre Oriente y Occidente, como en todo intento sincero de superar la división y restablecer la unidad primitiva entre ambos, es necesario tener en cuenta que en la realidad Oriente y Occidente se encuentran casi siempre divergentes sólo en la diferente formulación de la misma verdad dogmática, de la misma práctica litúrgica y de una disciplina eclesiástica parecida...

Por ello, el Secretariado, al dirigir la atención de todos los cristianos hacia las Iglesias Orientales, quiere poner a la vista de todo el mundo, de forma breve pero clara y explícita, en los números 14-18 de este capítulo: la mentalidad de los orientales, su historia, tradiciones litúrgicas, espiritualidad, disciplina eclesiástica y método propio de captar las realidades divinas»³⁰.

Se trató, por tanto, de concretar las bases del diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y las Iglesias Orientales Ortodoxas³¹.

29. J. PERARNAU, o. c., p. 61.

30. J. PERARNAU, o. c., pp. 64-65.

31. Por Iglesias Ortodoxas entendemos aquí no sólo las Iglesias Bizantino-eslavas,

MENTALIDAD E HISTORIA PROPIAS DE LOS ORIENTALES (n. 14) *

«Las Iglesias del Oriente y del Occidente durante muchos siglos siguieron su propio camino, unidas en la comunión fraterna de la fe y de la vida sacramental, moderando la Sede Romana, con el consentimiento común, si surgía entre ellas algún disentimiento en cuanto a la fe y a la disciplina. El sacrosanto Sínodo se complace en recordar, entre otras cosas importantes, que existen en Oriente muchas iglesias particulares o locales; entre las cuales ocupan en primer lugar las Iglesias Patriarcales, y de las cuales no pocas traen origen de los Apóstoles mismos. Por este motivo, ha prevalecido y prevalece entre los Orientales el empeño y el interés de conservar aquellas relaciones fraternas en la comunión de la fe y de la caridad, que deben observarse entre las Iglesias locales, como entre hermanas» (n. 14, a).

En todo el contexto del Vaticano II, y desde que ha comenzado a revivir la idea de la unión entre Iglesias Ortodoxas e Iglesia Católica, flota en el ambiente continuamente la imagen del «primer milenio» del cristianismo. A veces se presenta como «recuerdo nostálgico» de mejores tiempos. Y a veces se le mira, modélicamente, como punto de orientación para la futura reconstrucción de la unidad.

Es elocuente a este respecto el juicio que hacía el arzobispo melquita de Beirut, Monseñor Nabaa, en una conferencia pronunciada en la Semana de la Unidad de 1962: «Cuando se habla de la unión —decía—, o mejor, de la reunión de las Iglesias, resulta útil referirse a los tiempos gloriosos y santos de la unidad de la Iglesia primitiva. Desde los orígenes hasta el siglo XI las Iglesias de Occidente y las Iglesias de Oriente han sido siempre una sola e idéntica Iglesia. Durante diez largos siglos, por tanto, han vivido en la unidad de la fe y de la caridad, en la comunión de la misma vida santa y radiante. Es más: por diez siglos el Occidente y el Oriente han luchado juntos por salvar su unidad y custodiarla indefectibles. En su lucha y en su unidad han tenido las mismas glorias, los mismos santos, los mismos doctores y Padres. Por diez siglos el Oriente y el Occidente han definido y enseñado la misma fe, se han reunido en los mismos concilios. Y el Oriente, en el Concilio de Calcedonia, proclamando que Pedro habló por León, ha mostrado suficientemente su particular consideración a la autoridad de Pedro y de sus sucesores en la Iglesia. Así como el Occidente, al defender las posiciones doctrinales de Atanasio, de Cirilo, de Basilio y de Crisóstomo, ha mostrado suficientemente su unión de fe con todo el Oriente Cristiano»...

sino todas las Iglesias Orientales que no tienen plena unión con la Iglesia Católica. En el texto de estos números 14-17 es frecuente un doble término: «Iglesias Orientales» e «Iglesias de Oriente». Por razones prácticas, se aplica el primero a las no unidas a Roma y el segundo a todas conjuntamente, unidas y separadas.

(*) En el comentario de esta II parte de nuestro artículo colocamos siempre en cabeza el texto conciliar del número correspondiente.

«Las divergencias doctrinales han venido más tarde, como una justificación y una ratificación de un hecho desgraciado ya cumplido»³².

Con gran acierto, pues, el Decreto coloca en primer lugar esta rotunda afirmación: «Las Iglesias de Oriente y de Occidente durante muchos siglos siguieron su propio camino, unidas en la comunión fraterna de la fe y de la vida sacramental».

Esta pacífica marcha en la unidad, del primer milenio, no era obstáculo para las intervenciones de la autoridad romana. Al contrario, porque Oriente y Occidente caminaban unidos, el Pontífice Romano era reclamado de todas las Iglesias Orientales en los trances más apurados de peligro de la fe o la disciplina general. La historia eclesiástica nos lo patentiza constantemente, de modo especial a través de los concilios ecuménicos de Nicea (325), Efeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla, etc. Y a ninguna Iglesia de Oriente se le ocurría discutir o rechazar la «acción romana» que el «obispo de Roma» siempre ejercía conscientemente como sucesor de Pedro. En este sentido debe entenderse la frase «moderando la Sede Romana con el consentimiento común, si surgía entre ellas algún disentimiento en cuanto a la fe y a la disciplina».

Otra afirmación importante de este primer párrafo es la del «origen apostólico» de las Iglesias de Oriente.

A nadie se le oculta que los Apóstoles fundaron más Iglesias en Oriente que en Occidente. Los orientales siempre se gloriaron legítimamente de ello. Ahora el Concilio aporta dos ideas de mucho contenido ecuménico, partiendo de ese «origen apostólico». La primera es el «reconocimiento sincero y oficial» de esa apostolicidad, de modo que nunca más pueda dudar el Oriente que la Iglesia Católica no le reconoce una de las glorias más puras que poseyó y poseerá siempre. La segunda consiste en la consideración de esa apostolicidad como «base de relaciones fraternas» entre las diversas Iglesias. Con lo cual queda legítimamente explicada la amplia autonomía en que han vivido siempre las Iglesias de Oriente comparadas con la estrecha dependencia que tuvieron siempre de Roma las de Occidente. Con esta afirmación conciliar queda cerrado el paso a mutuos recelos. En adelante, ni los orientales deberán temer por su fraterna e histórica autonomía, ni los occidentales pretenderán que se les asemejen en «todo» respecto de sus relaciones con la Sede Romana.

«No debe olvidarse que las Iglesias del Oriente tienen desde el principio un tesoro del que tomó la Iglesia del Occidente muchas cosas en la liturgia, en la tradición espiritual y en el ordenamiento jurídico. Y es de sumo interés el que los dogmas fundamentales de la fe cristiana, el de la Trinidad, el del Hijo de Dios hecho carne de la Virgen

32. *Documentation catholique*, 3 de junio de 1962.

María, quedaron definidos en Concilios Ecuménicos celebrados en el Oriente. Aquellas Iglesias han sufrido y sufren mucho por la conversación de esta fe» (n. 14, b).

He aquí otras dos grandes verdades históricas: a) el Oriente comunicó al Occidente un rico tesoro cristiano; b) el Oriente ha dado testimonio de Cristo con su sangre.

Las riquezas cristianas recibidas en Occidente llegaron a través de la liturgia, de la vida espiritual, de la disciplina canónica y de la teología. Y todas ellas por el cauce ambiental de la unidad, en los tiempos gloriosos de la unión.

El Concilio no quiere detallar más aquí. Pero, nosotros podemos ilustrar algo esta afirmación. ¿Quién ignora que las primeras descripciones del sacrificio de la misa nos han venido de la Didaché, de San Ignacio de Antioquía, de San Justino, de las Constituciones de Hipólito, de la Didascalia, de las Constituciones Apostólicas, etc.? ³³.

¿Quién ignora que por ahí también vinieron las primeras y comunes orientaciones disciplinares, que luego se fueron perfilando y completando en los concilios ecuménicos, que también, en el primer milenio, fueron celebrados en Oriente? ¿O quién podrá dejar de reconocer la fecunda influencia de tantos maestros del espíritu, que brillaron en las Iglesias del Oriente durante los siglos antiguos y cuyas normas ascéticas corrían en mano de los cristianos de Oriente y Occidente? Y sobre todo, ¿cómo podrá alguno olvidarse de que existieron en Oriente las dos grandes universidades cristianas de Alejandría y Antioquía, que dieron a la Iglesia los más célebres santos Padres? De ellas salieron y desde ellas iluminaron toda la Iglesia los grandes teólogos defensores de la fe común. A ellas pertenecían: San Atanasio, debelador intrépido del arrianismo; San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno, triunfadores del arrianismo, apolinarismo y macedonianismo; San Juan Crisóstomo, educador universal de los cristianos; San Cirilo de Alejandría, lumbrera antinestoriana; y tantos otros de los cuatro puntos cardinales del Oriente Cristiano.

Por eso, el Concilio Vaticano II ha dejado escrito con gozo:

«Es de sumo interés el que los dogmas fundamentales de la fe cristiana... quedaran definidos en concilios ecuménicos celebrados en el Oriente» ³⁴.

El testimonio de sangre, dado por el Oriente, también es digno de ser recordado por el Concilio:

«Aquellas iglesias han sufrido y sufren mucho por la conservación de esta fe».

33. Cf. B. ALTANER, *Patrologia*, ed. 4, pp. 67-75.

34. Para información sobre los Padres Orientales: Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, «La edad de oro en la literatura patristica griega». BAC, Madrid 1962.

Es un toque fuerte de atención éste para muchos cristianos que están acostumbrados a ver sólo las deficiencias de una existencia cristiana entre las Iglesias Orientales del segundo milenio. A la hora de valorar las realidades existentes, ¿podremos olvidar que la invasión árabe del siglo VII se extendió por todo el Próximo Oriente; que la dominación turca se instaló en el corazón mismo de la floreciente Iglesia de Bizancio y desde allí sometió a martirio hasta pueblos en masa (exterminio de griegos y armenios de Turquía); y aun la presente dominación comunista, que atenaza a Iglesia tan potente como la «Santa Rusia»?

«Pero, 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. Todo ello, a más de las causas externas, por la falta de comprensión y de caridad motivó las separaciones» (n. 14, c).

El presente párrafo apunta a las causas que influyeron en las separaciones entre Oriente y Occidente. Estas causas son de tipo muy general, por lo que pueden aplicarse a cualquiera de las rupturas que tuvieron lugar: escisión nestoriana, escisión monofisita y escisión bizantina.

Influyó, en primer lugar, «la diversidad de carácter y de las condiciones de la vida». Efectivamente, el cristianismo, predicado por los Apóstoles, germinó en pueblos de muy diferente cultura. El Imperio Romano había logrado cierta unidad cultural para Oriente y Occidente. Pero, no se «romanizó» de la misma manera la parte occidental que la oriental. Para los países de occidente Roma fue una primera forma cultural única. Italia, Galla, Hispania asimilaron plenamente la forma romana. Para los países de Oriente Roma no llegó a ser ni la primera ni la única forma cultural. Allí preexistían ya las grandes culturas de Egipto, de Asiria, de Grecia, que no permitieron la plena romanización. Surgieron, pues, dos mundos diferentes el romano occidental y el romano oriental. Y aun en Oriente eran distintos los romanos de Egipto, de Siria, de Grecia entre sí. Consiguientemente nacieron distintas literaturas: latina, griega, siríaca, copta, armenia.

Influyeron, después, «las causas externas».

Cuando surgieron las controversias doctrinales del nestorianismo, del monofisitismo, del monotelismo, del iconoclasmo, etc., y fueron quedando resueltas por los concilios ecuménicos; se vio que no sólo estaban en juego las ideas; sino también los intereses raciales y las diversas tensiones políticas. Así nació la Iglesia de Persia en el siglo V, en oposición con la Iglesia Bizantina del Emperador que perseguía a los nestorianos. Así nacieron las Iglesias nacionales de Siria, de Egipto, de Armenia, monofisitas, que perseguidos también por Bizancio, querían sacudir la dominación del Bósforo. Y así se consolidó la ruptura de Constantinopla con Roma.

A todas las cuales se añadieron «las faltas de comprensión y de caridad». Faltas, que si en otro tiempo era costumbre imputárselas «al otro», hoy son reconocidas con ejemplar humildad por ambas partes. En este sentido declaraba el Secretariado de la Unidad: «El cisma de tiempos del Patriarca Cerulario puede servir como ejemplo de lo que se debe evitar en el trato entre Oriente y Occidente; en 1054, tres meses después de la muerte del Papa San León IX, el Legado Pontificio, Cardenal Humberto, en su famosa excomunión lanzada contra el Patriarca y sus seguidores, les acusaba sin razón alguna de todas las herejías conocidas entonces en la Iglesia y los condenaba precisamente por estas mismas herejías; hoy consta por la historia que en toda aquella lucha ni se llegó a tocar si quisiera una sola verdad dogmática»³⁵.

«Por lo cual el Sacrosanto Concilio exhorta a todos, pero especialmente a quienes han de trabajar por restablecer la plena comunión entre las Iglesias Orientales y la Iglesia Católica, que tengan las debidas consideraciones a la especial condición de las Iglesias que nacen y se desarrollan en el Oriente, así como a la índole de las relaciones que existían entre ellas y la Sede Romana antes de la separación, y que se formen una opinión recta de todo ello; observar esto cuidadosamente servirá muchísimo para el pretendido diálogo» (n. 14, d).

Dos conclusiones cierran este número 14 a cual más importantes en orden a la unidad futura del Oriente Cristiano: a) los orientales deben ser aceptados con su propia personalidad, con su propio modo de ser y de vivir, en cuanto no contrario a lo que en la Iglesia sea cuestión de fe, aunque fuere diferente del modo de ser y de vivir del Occidente. Y por consiguiente con ellos hay que poner en práctica aquella acción ecuménica del «mutuo conocimiento» que señala el número 9 del Decreto de Ecumenismo, cuando dice:

«Conviene conocer el espíritu de los hermanos separados... Los católicos han de adquirir un mejor conocimiento de la doctrina, de la historia, de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura propias de los hermanos».

b) La unión que existía en el primer milenio debe ser tenida por modelo para el restablecimiento de la unidad futura. Cosa que hemos apuntado nosotros antes.

A estas dos conclusiones deben atenderse: a) «todos los católicos»; b) pero, «especialmente quienes han de trabajar por restablecer la plena comunión».

Lo de «todos los católicos» es una consecuencia de la doctrina expuesta por el Concilio en el número 5 del Decreto que comentamos:

35. J. PERARNAU, o. c., p. 65.

«El esfuerzo por restablecer la unión corresponde a toda la Iglesia, lo mismo a los fieles que a los pastores».

Y lo de «quienes han de trabajar por restablecer la plena comunión» se explicita en el Decreto de las Iglesias Orientales, número6, que dice:

«Aquellos, que por razón del cargo o del ministerio apostólico tengan frecuente trato con las Iglesias Orientales o con sus fieles, sean adiestrados cuidadosamente en el conocimiento y práctica de los ritos, disciplina, doctrina, historia y carácter de los orientales, según la importancia del oficio que desempeñan. Se recomienda encarecidamente a las órdenes religiosas y asociaciones de rito latino que traban en las regiones orientales o entre los fieles orientales que, para una mayor eficacia del apostolado, establezcan casas o también provincias de rito oriental, en la medida de lo posible».

LA TRADICION LITURGICA Y ESPIRITUAL DE LOS ORIENTALES (n. 15)

«Todos conocen con cuanto amor los cristianos orientales celebran el culto litúrgico, sobre todo la celebración eucarística, fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura, por la cual los fieles unidos a su obispo, teniendo acogida ante Dios Padre por su Hijo, el Verbo encarnado, martirizado y glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos "partícipes de la naturaleza divina" (2 Petr. 14).

Consiguientemente, por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias se edifica y crece la Iglesia de Dios (Cf. S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Ioannem Homelia*, XLVI, PG 58, 260-262), y por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas» (n. 15, a).

En la primera parte de este número 15 habla el Decreto de la liturgia oriental.

Ahora bien, la liturgia entre los orientales se ha revestido de múltiples formas históricas, idénticas y diferentes entre sí, dando lugar a lo que conocemos con el nombre de «ritos orientales».

Estos ritos, si bien pueden enumerarse hasta más de una docena, en rigor histórico se reducen a los cinco fundamentales siguientes: bizantino, alejandrino, antioqueno, caldeo y armenio.

El rito bizantino, propio de Constantinopla, llegó a formarse con fuertes influencias de las liturgias de Antioquía, del Ponto y de Jerusalén, predominando en Oriente desde el siglo V.

El rito alejandrino, nacido en Alejandría, se extendió por todo el Egipto romano y tomó una forma particular en Etiopía.

El rito antioqueno, partiendo de Antioquía la Grande (capital de la provincia romana Oriente), se desarrolló en tres ramas diferentes: los Sirios, los Maronitas y los Malankarenses.

El rito caldeo, originario de Mesopotamia, se extendió también al Malabar (India Occidental).

Y el rito armenio, recibiendo influencias litúrgicas del Ponto, Antioquía, Bizancio y Jerusalén, llegó a cristalizar en rito independiente en la nación armenia ³⁶.

Los ritos orientales se caracterizan por su antigüedad, su esplendor y su piedad. Tres cualidades que ponderaba ya Pío IX en su carta «In Suprema Petri Apostoli Sede» de 1848 ³⁷.

Y el Cardenal Tisserant, eminente orientalista, las apuntaba con estas palabras: «Las oraciones de las diversas liturgias orientales se remontan a los primeros siglos de la era cristiana y están empapadas de venerable unción. La profundidad de sus símbolos y la riqueza de su doctrina teológica brindan a los cristianos de cualquier tradición materia de edificación y meditación» ³⁸.

La antigüedad deberá entenderse en este sentido: todas proceden de la edad patristica; más, son de origen apostólico en sus elementos primordiales. Ordinariamente no puede demostrarse que fueran compuestas por el Apóstol a que se atribuyen, pero dicha atribución tiene fundamento histórico, porque, de hecho, señala los usos litúrgicos de las iglesias fundadas por los Apóstoles.

El esplendor de los ritos orientales nace, principalmente, de las ceremonias externas y de la abundante himnografía. Las ceremonias externas, ordinariamente, revisten gran solemnidad: al realizar las procesiones, incensaciones, concelebración, etc. Y los himnos expresan elocuentemente el sentimiento religioso de la asamblea litúrgica.

La piedad surge espontánea de la misma celebración. Los fieles que asisten y los clérigos que dirigen se sienten como inmersos en una intensa atmósfera religiosa. Entre unos y otros se establece una especie de fervoroso contagio que es mantenido y favorecido principalmente por la lengua litúrgica, que con frecuencia entiende el pueblo y por las actuaciones continuas del diácono en su función de intermediario.

«Consiguientemente —dice el texto— por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias se edifica y crece la Iglesia de Dios».

Esta frase encontró alguna dificultad, porque hubo un Padre conciliar que se preguntaba: «¿Dónde está el mal de la separación, si la Iglesia de Dios se edifica y crece por la liturgia de las Iglesias separadas?». A lo cual

36. Cf. J. SANCHEZ VAQUERO, *El Oriente Próximo y la Unidad Cristiana*. Barcelona 1962, pp. 12-18.

37. *Acta Pii IX Pont. Max.*, t. I, Pars 1, Romae 1854, pp. 81-82.

38. NICOLAS LIESEL, *Las Liturgias de la Iglesia Oriental*. Espasa Calpe, Madrid 1959, página 7.

el Secretario de la Unidad respondió: «La Iglesia de Dios crece y se levanta con cada sacramento administrado válida y lícitamente, porque las almas reciben la gracia de Jesucristo o crecen en ella. Lo que, sobre todo, se realiza en la Eucaristía»³⁹.

Finalmente, este párrafo habla de la concelebración.

«Por ella —se dice— se manifiesta la comunión entre las Iglesias».

Siempre fue la concelebración cosa muy estimada por los Orientales. Y es de esperar que el reconocimiento que aquí se hace de dicha práctica oriental como signo de unidad y la ampliación que con el Vaticano II ha tomado la práctica de Occidente contribuyan cada vez más al acercamiento deseado para la futura unión cristiana.

«En este culto litúrgico los Orientales ensalzan con hermosos himnos a María, siempre Virgen, a quien el Concilio Ecuménico de Efeso proclamó solemnemente Santísima Madre de Dios, para que Cristo fuera reconocido como Hijo de Dios e Hijo del Hombre, según las Escrituras; y honran también a muchos santos, entre ellos a los Padres de la Iglesia Universal» (n. 15 b).

He aquí otro campo predilecto del ecumenismo oriental-occidental: el culto y veneración de la Santísima Virgen María y de los Santos, especialmente de los Padres de la Iglesia Universal.

En las Iglesias de Oriente siempre estuvo muy viva la devoción a la Santísima Virgen María. En los tiempos antiguos, el Concilio ecuménico de Efeso (431) definió solemnemente su divina maternidad, siendo clamorosamente recibida por el pueblo. En la Edad Media, los mejores teólogos bizantinos fueron eminentes mariólogos. Y en la Edad Moderna la Theotokos ha seguido presidiendo toda la vida cristiana de los Orientales, según pregonaba su rica iconografía mariana.

El culto de los Santos también encontró en los Orientales sus mejores defensores. En la contienda iconoclasta triunfó rotundamente la fe popular, apoyada y defendida por los mejores santos de aquella época: San Juan Damasceno.

Sin duda que el Concilio, al apuntar estos valores en los Ortodoxos, está como lanzado a los católicos a comunicarse con ellos a través del culto de María y de los Santos. Y nos parece que hay aquí gran potencial unionístico. Primeramente, porque colocados todos, orientales y occidentales, bajo los mismos patronos celestiales, especialmente bajo la maternal y común protección de la Theotokos, serán todos conducidos a la meta de la plena comunión. Y, después, porque la veneración común de los Padres comunes habrá de proporcionar enseñanzas de unidad a los que se precian de hijos suyos y herederos en Cristo de sus doctrinas. En esta línea podrían contribuir al ecumenismo futuro el intercambio devocional

de imágenes orientales y occidentales y las traducciones a lenguas modernas de los Padres de la antigua Iglesia.

«Puesto que esas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo, por su sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos, no solamente es posible, sino que se aconseja, alguna comunicación con ellos en las funciones sagradas en circunstancias oportunas y aprobándolo la autoridad eclesíástica» (n. 15, c).

«Se aconseja alguna comunicación en las funciones sagradas». El sentido de este consejo ha de entenderse a través de lo establecido por el Concilio Vaticano II en otros dos lugares paralelos. El primero es el capítulo II del Decreto de Ecumenismo, n. 8, donde se dice explícitamente:

«Esta comunicación en lo sagrado depende sobre todo de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación. La consecución de la gracia algunas veces la recomienda. La autoridad episcopal local ha de determinar prudentemente el modo de obrar en concreto, atendidas las circunstancias de tiempo, lugar y personas, a no ser que la Conferencia episcopal, a tenor de los propios estatutos, o la Santa Sede, provean de otro modo».

El segundo es el Decreto de Iglesias Orientales en los números 27, 28 y 29, que dicen:

«Teniendo en cuenta los principios ya dichos, pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de enfermos a los Orientales que de buena fe viven separados de la Iglesia Católica, con tal que los pidan espontáneamente y estén bien preparados; más aún, pueden también los católicos pedir los sacramentos a ministros acatólicos, en las Iglesias que tienen sacramentos válidos, siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y no sea posible, física o moralmente, encontrar a un sacerdote católico» 40.

«Supuestos esos mismos principios, se permite la comunicación en las funciones, cosas y lugares sagrados entre los católicos y los hermanos separados orientales, siempre que haya alguna causa justa».

«Esta manera más suave de comunicación en las cosas sagradas con los hermanos de las Iglesias Orientales separadas se confía a la vigilancia y prudencia de los jerarcas de cada lugar, para que, deliberando entre ellos, y, si el caso lo requiere, oyendo también a los jerarcas de las Iglesias separadas, se encauce el diálogo entre los cristianos con preceptos y normas oportunas y eficaces» 41.

39. J. PERARNAU, o. c., p. 72.

40. «Fundamentum mitigationis consideratur: 1) validitas sacramentorum; 2) bona fides et dispositio; 3) necessitas salutis aeternae; 4) absentia sacerdotis proprii; 5) exclusio periculorum vitandorum et formalis adhesionis erroris».

41. Agitur de s. d. communicatione in sacris extrasacramentali.

Como se ve, en el Decreto de Ecumenismo se trata de los principios generales de la comunicación en lo sagrado, principios válidos que pueden aplicarse a todas las comunidades separadas, de Oriente y Occidente. Y el Decreto de Iglesias Orientales se refiere al caso concreto de las Iglesias Ortodoxas de Oriente. Lo establecido para ellas es de mucha mayor benevolencia, ya que «poseen verdaderos sacramentos y en virtud de la sucesión apostólica, sobre todo, el sacerdocio y la Eucaristía, que los unen estrechamente con nosotros».

«También se encuentran en el Oriente las riquezas de aquellas tradiciones espirituales, que creó sobre todo el monaquismo. Allí, pues, desde los primeros tiempos gloriosos de los Santos Padres, floreció la espiritualidad monástica que se extendió luego a los pueblos occidentales. De ella procede, como de su fuente, la institución religiosa de los latinos, que aun después tomó un nuevo vigor en el Oriente.

Por lo cual se recomienda encarecidamente a los católicos que acudan a estas riquezas espirituales de los Padres del Oriente, que levantan a todo hombre a la contemplación de lo divino» (n. 15, d).

El Oriente fue la cuna del monaquismo cristiano.

Ya en la edad antigua los monjes del Oriente se contaban por millares. En Egipto, Palestina, Siria y el Ponto surgieron tradiciones monásticas, consagradas por San Antonio, San Pacomio, San Hilarión y San Basilio el Grande. En sus reglas bebieron los mejores cristianos orientales las esencias más puras de la perfección ascética. El desierto y la contemplación eran propuestas en Oriente por los Santos Padres como ideal de vida cristiana. San Juan Crisóstomo por ejemplo, hablando de cómo Dios educó al pueblo hebreo, dice: «Dios mismo los tomó a solas en el desierto y allí, como en un monasterio, fue modelando sus almas» ⁴².

En la edad media se acentuó todavía más la impronta monacal de la vida cristiana oriental. Influyó, por una parte, la nueva situación política que crearon las invasiones árabes, y por otra la misma fuerza de la institución monástica, transmitida a las nuevas generaciones. Como casos sobresalientes pueden citarse: el Monte Líbano que imprimió carácter de monje a todos los Maronitas y el Monte Athos que concentró numerosas colonias orantes de monjes bizantinos de toda procedencia.

Y en la edad moderna, el monaquismo oriental proliferó abundantemente en las estepas y soledades de la «Santa Rusia», imprimiendo su sello de virtudes monacales (sencillez, humildad, pobreza, caridad) en todos los cristianos eslavos.

Este patrimonio, tan rico en virtudes evangélicas, que salvó al Oriente separado de peligrosas herejías y que fue transmitido en íntima conexión

42. S. J. CRISOSTOMO, *Obras...*, «Contra los Impugnadores de la vida monástica», I. III, BAC, Madrid 1958, p. 465.

con el patrimonio litúrgico, es lo que ahora el Concilio Vaticano II recomienda encarecidamente que sea conocido y participado por los católicos, porque por él:

«Todo hombre es levantado a la contemplación de lo divino».

«Tengan todos presente que el conocer, venerar, conservar y favorecer el riquísimo patrimonio litúrgico y espiritual de los orientales es de una gran importancia para conservar fielmente la plenitud de la tradición cristiana y para conseguir la reconciliación de los cristianos orientales y occidentales» (n. 15, e).

Este párrafo último del núm. 15 es la conclusión lógica de las anteriores afirmaciones.

El rico patrimonio litúrgico y espiritual debe ser aprovechado para la unidad, porque sirve para conservar fielmente la plenitud de la tradición cristiana. En adelante, pues, los occidentales que trabajen con orientales no deberán empeñarse en imponer espiritualidades occidentales (franciscana, dominicana, ignaciana, carmelitana...) ni «latinizar» los ritos de Oriente, porque, en lugar de enriquecimiento, lograrían empobrecimiento en la Santa Iglesia; sino que deberán:

«Conocer, venerar, conservar y favorecer el riquísimo patrimonio litúrgico y espiritual de los Orientales».

Gran tarea la que se abre aquí. Y tarea de grande alcance unionístico. Si tratadistas espirituales del Occidente descubrieran al mundo católico los tesoros espirituales de Macario el Grande, Evagrio del Ponto, San Juan Climaco, San Máximo Confesor y de tantos otros autores espirituales de Grecia y Rusia, y, al mismo tiempo, los orientales hicieran lo mismo con los místicos del Occidente, pronto la cristiandad volvería a los tiempos de San Basilio y de San Benito cuando las reglas monásticas de unos inspiraban las de los otros.

LA DISCIPLINA PROPIA DE LOS ORIENTALES (n. 16)

«Las Iglesias de Oriente, además, desde los primeros tiempos, seguían las disciplinas propias sancionadas por los Santos Padres y por los Concilios, incluso Ecuménicos. No oponiéndose a la unidad de la Iglesia una cierta variedad de ritos y costumbres, sino acrecentando más bien su hermosura y contribuyendo a más exacto cumplimiento de su misión, como antes hemos dicho, el Sacrosanto Concilio, para disipar todo temor, declara que las Iglesias Orientales, conscientes de la necesaria unidad de la Iglesia, tienen el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observación es una condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión» (n. 16).

He aquí un punto delicado para la reconstrucción de la unidad entre las Iglesias de Oriente y Occidente: la disciplina propia de los Orientales.

Por «disciplina» se entiende todo el «conjunto de normas jurídicas, instituciones y costumbres, por las que se rigen las Iglesias de Oriente y que no son de origen divino, sino eclesiástico.

El Concilio, al considerar este punto, parte de un hecho elocuente: «Las Iglesias del Oriente tuvieron desde el principio su propia disciplina». El hecho tiene gran fuerza, porque esto ocurrió, permaneciendo la unidad entre Oriente y Occidente y por acuerdo de los Santos Padres y de los Concilios Ecuménicos. Más aún, diríamos nosotros, sucedió acudiendo frecuentemente los Romanos Pontífices a defender la disciplina del Oriente cuando esta se vio atacada por intromisiones eclesiásticas o civiles. Lo cual, además, solía ocurrir por apelación de los mismos jefes del Oriente.

Este hecho, para el Concilio, no sólo fue legítimo, sino que dio hermosura a la unidad y ayudó a la Iglesia a cumplir mejor su propia misión pastoral.

En consecuencia el Concilio proclama solemnemente un principio fundamental: «el derecho y obligación que tienen los Orientales de gobernarse según su propia disciplina». Principio que ha sido formulado por el Vaticano II con plena advertencia y de propia intención según nos lo da a entender la siguiente declaración del Secretariado de la Unidad: «Muchos Padres querían que se afirmara con mayor fuerza y claridad el derecho de los Orientales de gobernarse según su propia disciplina. Esta declaración no puede considerarse como un privilegio que se otorga, sino el reconocimiento de un principio fundamental... De esta manera, el Concilio declara solemnemente un principio enunciado muchas veces por los Papas. Parecía necesario hacerlo con el fin de que se practique en todas partes»⁴³.

Y principio que formula el Concilio con fuerza, además, para conseguir dos objetivos concretos de urgencia: a) que los latinos, por fin, desistan de su afán de latinizar la disciplina oriental; b) que los ortodoxos depongan todo recelo de la sinceridad de la Iglesia Católica en este asunto.

El primer objetivo supone un grandísimo esfuerzo de humildad de parte de tantos misioneros y curiales de Occidente, que pensaron hacían el bien a las Iglesias de Oriente «latinizando» sus instituciones. Esto ocurrió en la Edad Media con frecuencia, cuando los Latinos fundaron su imperio entre los Griegos. Ocurrió después, en las Iglesias Orientales Unidas. Y ocurrió en nuestros tiempos modernos, al tratar Roma de codificar la disciplina oriental. Todo, a pesar de las declaraciones generosas de Pon-

43. J. PERARNAU, o. c., p. 73.

tífices tan preclaros como León XIII, que se inclinó repetidamente por el aprecio y respeto de todo lo legítimamente oriental ⁴⁴.

El segundo objetivo sólo podrá obtenerse con el minucioso cumplimiento del primero. La Ortodoxia ha estado acumulando recelo contra las que llamó «intrusiones romanas», desde que faltó la unidad. A veces por abusivas actuaciones latinas, a veces por malevolencias de Griegos y Latinos, a veces por ignorancia de los móviles de Roma y a veces por excesiva sensibilidad y autoapreciación de los «derechos orientales».

Conseguir ambos objetivos es hoy necesidad imperiosa, en la mente del Concilio, si queremos hablar de unidad futura entre Oriente y Occidente.

CARACTER PROPIO DE LOS ORIENTALES EN LA EXPOSICION DE LOS MISTERIOS (n. 17)

«Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el conocimiento y exposición de lo divino. No hay que sorprenderse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas más bien que oponerse entre sí se completan y perfeccionan unas a otras. En cuanto a las auténticas tradiciones teológicas de los Orientales, hay que reconocer que radican de un modo manifiesto en la Sagrada Escritura, se fomentan y se vigorizan con la vida litúrgica, se nutren de la viva tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres Orientales y de los autores eclesiásticos hacia una recta ordenación de la vida, más aun, tienden hacia una contemplación cabal de la verdad cristiana» (n. 17, a).

El Concilio aborda en este número el problema de la doctrina. Problema difícilísimo, como todo el mundo sabe. Aquí parecería que los caminos de la unidad son difíciles de descubrir, porque «la verdad no admite concesiones». Y no las admite para la Iglesia Católica ni para las Iglesias Ortodoxas.

Pero, los Padres Conciliares han descubierto un rayo de esperanza.

44. LEO XIII, Litt. Apost. *Orientalium Dignitas*: AA S27 (1894-1895) 258: «Praestantissimum id esse existimamus ad incolumitatem disciplinae Orientalium propriae, cui valde semper tribuimus animum curasque adhibere... Siquidem in ritu orientalium conservatione plus inest quam credi possit momenti. Augusta enim, qua varia ea rituum genera nobilitantur, antiquitas, et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni, et fidei catholicae divinam unitatem affirmat».

LEO XIII, Motu proprio *Auspicia rerum*, 19 martii 1896: AAS 28 (1895-1896) 589: «Quippe rei catholicae valde nimirum interest eam omnibus tolli ac dilui opinionem, quae quosdam ex Orientalibus antea tenuit, perinde ac si ipsorum iure, de privilegiis, de rituali consuetudine vellent Latini detractum quidquam aut deminutum».

La luz viene otra vez de los resplandores del primer milenio de unidad cristiana.

En la Iglesia Antigua se formularon dos teologías diferentes, la teología de los Padres Orientales y la teología de los Padres Occidentales. Unos y otros investigaron y expusieron la misma verdad revelada con métodos y fórmulas distintas, aunque no contrarias.

Un ejemplo podría ofrecer la pneumatología: mientras los Padres griegos expresaron la procesión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, con la fórmula «*Spiritus Sanctus qui procedit a Patre per Filium*», los latinos usaron la otra de «*Spiritus Sanctus qui procedit a Patre et Filio*» (Filloque). Y en el dogma trinitario, la investigación teológica latina procedió de la consideración de la unidad a la trinidad, mientras la teología griega prefirió hacerlo de la trinidad a la unidad. Más aún, esta dualidad teológica, dentro de la única dogmática, sobre todo metodológicamente, fue un hecho histórico en la misma Iglesia Oriental con las Escuelas de Alejandría y Antioquía. Dos métodos teológicos diferentes: Alejandría simpatizaba con el platonismo, Antioquía seguía más el aristotelismo; Alejandría prefería el sentido alegórico en la interpretación de la Sagrada Escritura, Antioquía el literal; Alejandría se fijaba sobre todo en la «divinidad» de Cristo, Antioquía en la «humanidad»; Alejandría favorecía la contemplación, Antioquía la ascesis; y Alejandría menospreciaba la forma literaria, mientras Antioquía la cultivaba con esmero.

En los tiempos medios la diversa expresión teológica y la diversa metodología se acentuaron mucho más: la escolástica latina y la teología palamita de Bizancio eran dos teologías muy distintas, aunque no por eso contrarias siempre.

Y en nuestros días se repite el fenómeno: los modernos teólogos ortodoxos (Alivizatos, Loskii, Meyendorff, Afanassiev...), siguen métodos teológicos diferente de nuestros teólogos católicos sin que defiendan doctrinas siempre contrarias ⁴⁵.

Estamos, pues, agarrados al mismo principio ecuménico repetido en los números 4, 14 y 16 del Decreto de Ecumenismo.

«En la Iglesia —dice el n. 4— si se guarda la unidad en lo necesario, todos conservarán la debida libertad... aun en la elaboración teológica de la verdad revelada».

«La herencia legada por los Apóstoles —el n. 14— fue recibida de diferentes formas y maneras, y, a partir de los mismos orígenes de la Iglesia, se desarrolló diversamente aquí y allí».

«Las Iglesias Orientales —n. 16— seguían desde los tiempos primitivos sus propias disciplinas sancionadas por los santos Padres y los Concilios ecuménicos».

45. MEYENDORFF, *L'Eglise Orthodoxe hier et Aujourd'hui*, Edit. du Seuil, Paris 1960.

Principio firme que debe alejar temores, en los católicos, porque pudiera ocurrir legítimamente que:

«Algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros».

Ejemplos de lo cual nos ofrece la historia de la teología y patentizan hoy mismo las enseñanzas del Vaticano II. Es evidente en esta línea que mientras la Iglesia Occidental formuló con toda precisión el sentido de la suprema autoridad de la Iglesia, la Iglesia Oriental acentuó más el aspecto de la «colegialidad episcopal». Lo cual, más que decir «oposición», dice «complemento» y «perfección».

Y todo esto es lógico si tenemos en cuenta las fuentes y cauces de la teología oriental. Porque, primeramente, «las auténticas tradiciones teológicas de los orientales arrancan de la Sagrada Escritura». Luego, «se fomentan y vigorizan con la vida litúrgica, se nutren de la viva tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres orientales».

Una prueba de la verdad de esta afirmación son las reacciones violentas del pensamiento teológico oriental, de los tiempos primeros o de los más modernos ante influencias de ideas extrañas a la Escritura, a la liturgia y a la patristica.

Podrían citarse: la lucha contra el gnosticismo (influido de cosmogonía babilónica y filosofía helénica); las condenaciones de Arrio, Macedonio, Apolinar, Nestorio, Eutiques; las respuestas antiprotestantes de los sínodos ortodoxos del siglo XVII (Constantinopla, 1638; sínodo Jassense, 1648; Jerusalén, 1673) y la renovación teológica de Protasov en Rusia, hacia 1830, apoyada en una vuelta a las fuentes patristicas ⁴⁶.

Toda esta doctrina del primer párrafo del número 17 coincide plenamente con lo que Juan XXIII proponía en la apertura del Concilio Vaticano II: que una cosa es la verdad revelada, que siempre deberá conservarse intacta y otra la forma humana de presentarla.

Por eso el Secretariado explicaba la razón del párrafo del modo siguiente: «El fin de este número es sentar la legitimidad de métodos diferentes en la búsqueda y exposición de la verdad revelada, mientras quede firme la sustancia de la misma. Además, con este número se intenta recordar, que sobre la base de la herencia común, el Oriente y el Occidente elaboran explicaciones teológicas que cada cual estima como propias» ⁴⁷.

«Este Sacrosanto Concilio declara que todo este patrimonio espiritual y litúrgico, disciplinar y teológico, en sus diversas tradiciones, pertenecen a la plena catolicidad y

46. NICOLAS LADOMERSKI, *Theologia Orientalis*. Romae 1953; MAURITIUS GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis*. Romae 1950.

47. J. PERARNAU, o. c., p. 76.

apostolicidad de la Iglesia, dando gracias a Dios, porque muchos Orientales, hijos de la Iglesia Católica que conservan esta herencia y ansían vivirla en su plena pureza e integridad, viven ya en comunión perfecta con los hermanos que practican la tradición occidental» (n. 17, b).

Dos cosas deben notarse para la conveniente explicación de este párrafo: a) la pertenencia del patrimonio oriental a la plena catolicidad y apostolicidad; b) el significado actual de las Iglesias Católicas Orientales.

El sentido de «la pertenencia a la plena catolicidad y apostolicidad» se aclara con los textos paralelos siguientes de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II: «Las divisiones entre cristianos impide que la Iglesia realice la plenitud de la catolicidad que le es propia en aquellos hijos que ciertamente le pertenecen por el bautismo, pero que están separados de su plena comunión. Más aún, le es más difícil a la misma Iglesia manifestar en la realidad concreta de la vida la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos» (n. 4). «En virtud de esta catolicidad cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumentan con todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el pueblo de Dios no sólo congrega a gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado de diversos elementos» (n. 13).

Las Iglesias Orientales Católicas reciben del Concilio un reconocimiento de los sufrimientos que les han exigido la unidad, una garantía de su futura existencia y una misión que cumplir en orden a la futura unidad.

Los sufrimientos, que padecieron y aún padecen, les vinieron y vienen de ambos flancos cristianos. Los católicos latinos, con frecuencia, les tacharon de poco fieles a la unidad católica. Y los ortodoxos, también frecuentemente les dijeron «uniatas», queriendo ver traición a las tradiciones orientales, porque mantenían su unidad con Roma.

Por esto decía el sínodo melquita, del Patriarca Máximos IV, celebrado antes de la tercera sesión conciliar: «Los latinizantes no creen en nuestra fe católica, aunque nosotros la hayamos defendido durante siglos a costa de mil sacrificios. Pero es cierto que el catolicismo no representa para nosotros lo que ellos quieren meternos. Nosotros queremos ser católicos y orientales a la vez. Tal es la única fórmula ecuménica»⁴⁸.

La garantía de su futura existencia viene ofrecida por esa frase:

«Al dar gracias a Dios porque muchos hijos orientales de la Iglesia Católica... se hallan en plena comunión con los hermanos que siguen la tradición occidental».

La posibilidad y existencia de estas Iglesias dentro de la unidad católica es la mejor prueba de la sinceridad del Concilio al proclamar reiterada-

48. T. JIMENEZ URRESTI, *Decreto de Ecumenismo*, p. 41.

mente el principio del respeto hacia las peculiaridades del Oriente. El ideal está ahí: llegar a ser a un tiempo «orientales y católicos».

La misión de unidad que les compete se aclara más en el Decreto de Iglesias Orientales, n. 4:

«Corresponde a las Iglesias Orientales, en comunión con la Sede Apostólica Romana, la especial misión de fomentar la unión de todos los cristianos, sobre todo de los orientales según los principios acerca del ecumenismo, de este Santo Concilio, y lo harán primeramente con su oración, su ejemplaridad, la exacta fidelidad a las antiguas tradiciones orientales, en un mutuo y mejor conocimiento, la colaboración y la fraternal estima de cosas y personas».