LA NATURALEZA DE LA TEOLOGIA ECUMENICA. REFLEXIONES CON OCASION DE LA «SAPIENTIA CHRISTIANA» *

La constitución apostólica *Sapientia Christiana* indica simplemente que las cuestiones ecuménicas deben ser tratadas de forma precisa (art. 69) y reenvía en nota a la segunda parte del directorio sobre el Ecumenismo [1]. En las *Ordinationes* hablando de las materias del primer ciclo presenta al tema ecuménico, *añadiríamos, en su perspectiva formal, en conexión* con la Teología fundamental: «Theologia fundamentalis, ratione habita quaestionum de oecumenismo» [2].

El contenido de este trabajo lo vamos a dividir en dos partes: en una *primera* analizaremos las líneas de fuerza del Directorio sobre el Ecumenismo, documento al que reenvía la constitución Sapientia Christiana; en una *segunda parte,* a la luz de las directrices pontificias y de los problemas que están implicados en el diálogo ecuménico trataremos de perfilar lo que implica una teología ecuménica.

1.—LINEAS DE FUERZA DE LA TEOLOGIA ECUMENICA A LA LUZ DEL DIRECTORIO DE ECUMENISMO [3]

Lo central aparece en el capítulo segundo «de ratione oecumenica institutionis religiosae et theologicae», donde se habla

* Ponencia presentada en el Congreso de Burgos (julio 1980) sobre «La formación teológica del sacerdote según la 'Sapientia Christiana'».

1 'Quaestiones oecumenicae, juxta normas competentis Auctoritatis Ecclesiasticae, accuratae pertractandae sunt', *AAS* 71 (1979) 492.

2 *Ordinationes,* art. 51, *id.,* 513.

3 'Directorum ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars altera', *AAS* 62 (1970) 705-24. Pondremos entre paréntesis sin más el número del texto.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la dimensión espiritual (n. 70), doctrinal (n. 71), del aspecto ecuménico en toda disciplina teológica (n. 72), pasándose luego a hablar del aspecto ecuménico en cada disciplina (n. 73). Termina el capítulo con dos consideraciones fundamentales: las condiciones de una auténtica mentalidad ecuménica en la teología (n. 74) y la consideración del ecumenismo como disciplina peculiar (n. 75).

Un lector imparcial constata que, si bien la Sapientia Christiana reenvía al Directorio de Ecumenismo al indicar que hay que tratar las cuestiones ecuménicas de forma precisa, cuando se trata de la aplicación de este principio, en las Ordinationes se conexiona al ecumensimo con la Teología fundamental, estando subyacente una forma de entender la teología fundamental, la normal en los manuales anteriores al Vaticano II, y que tenía un marcado tinte apologético, descuidando —subrayamos que no se cita— lo que el Directorio había expuesto sobre la necesidad de una disciplina peculiar sobre el Ecumenismo. Tras la experiencia de más de un decenio de *docencia de la Teología ecuménica en las Facultades de Teología* del Norte de España (sede de Vitoria) y de la Universidad Pontificia de Salamanca, habiendo enseñado ora Teología Oriental ora Teología oriental y protestante tanto en el plan antiguo como en el plan de las *Normae Quaedam* en el ciclo institucional, debo afirmar con el debido respeto a la competente autoridad que hay aquí una laguna, que puede tener importantes consecuencias. En mi experiencia he podido constatar no tan solo la ilusión y agrado de los alumnos al escuchar la teología ecuménica sino la perspectiva nueva que decían descubrir. Ello pudiera ser signo o de que la perspectiva ecuménica y de diálogo con las otras Iglesias y Comunidades no había sido suficientemente expuesta en las otras disciplinas o de que la teología ecuménica puede ser planteada de forma que el alumno capte la interrelación de los problemas teológicos, objeto este que proponen las *Ordinationes* como método y perspectiva a alcanzar en la exposición teológica[4]. La

4 'Disciplinae theologicae ita tradantur ut earum organicus nexus clare appareat et in luce ponantur variae rationes seu *dimensiones*, quae ad doctrinae sacrae indolem intrinsecus pertinent, sicuti imprimis sunt biblica, patristica, historica, liturgica et pastoralis', *Ordinationes*, art. 50, *l.c.* en nota 2, 512. En la segunda parte del trabajo se expondrá la necesidad de descubrir las conexiones y vertebraciones de cada sistema, o sea del sistema que cada mundo confesional ha creado.

Universidad Pontificia de Salamanca

exposición que sigue sobre las líneas de fuerza del Directorio ayudará a entender más en profundidad lo que queremos decir.

1.1. *El aspecto ecuménico debe ser algo que afecte a toda disciplina teológica (n. 71).*

Para ello se deberán tener en cuenta los tres siguientes aspectos (n. 72):

1°) Los elementos del patrimonio cristiano *comunes* a todas las Iglesias y comunidades separadas, elementos que a veces se encuentran expuestos con diversas enunciaciones teológicas (etsi, quandoque, diversa enuntiatione theologica). Se reenvía a Unitatis Redintegratio (UR) n. 17, 1°. Es digno de notar que se asume como principio general lo que en UR se había propuesto como principio para el diálogo con los Orientales.

2°) El tesoro espiritual y las riquezas doctrinales *propias* de cada confesión. Esto ayudará —se dice— a todos los cristianos a una comprehensión más profunda de la naturaleza de la Iglesia. Se enuncia con ello un principio válido para la teología ecuménica en todos los ámbitos de las comunidades cristianas. Se reenvía a UR n. 4 donde se habla de la naturaleza del movimiento ecuménico y a la encíclica *Ecclesiam suam* [5].

3°) Las disputas y discusiones, se añade, pueden conducir a una mayor profundización de la Palabra de Dios (ad altius pervestigandum Verbum Dei) y a descubrir cuáles son en realidad y verdad las contradicciones y cuáles, por el contrario, son tan solo contradicciones aparentes (quae in veritate enuntiandae verae sint contradictiones et quae esse tantum videantur).

Este tercer aspecto reenvía al principio nuclear enunciado en el primer aspecto: *la posibilidad de que de una misma verdad se den diversas enunciaciones teológicas.*

1.2. *El principio directivo de la teología ecuménica es la búsqueda del sentido de plenitud de la tradición católica: búsqueda de catolicidad.*

«Praeterea, in disciplinae expositione, discipulis ingerendus est sensus plenitudinis christianae traditionis in doctrina, re

5 *AAS* 66 (1964) 609 ss. (directe n. 102-4).

Universidad Pontificia de Salamanca

spirituali ac disciplina ecclesiastica» (n. 73). Ya en *UR* 17, 2° se había indicado que todo este patrimonio (espiritual, litúrgico, disciplinar y teológico) en sus diversas tradiciones pertenece a la plena catolicidad de la Iglesia (ad plenam catholicitatem et apostolicitatem Ecclesiae). El número del que hablamos vuelve a recoger un principio, que había sido presentado en *UR* con relación a la tradición oriental, y lo ofrece como principio universal. Para ello indica que a la propia tradición hay que ponerla en relación tanto con las riquezas de las diversas tradiciones de Oriente y de Occidente como con las formas tanto antiguas como modernas de expresar esa tradición (cum propia taditio refertur ad divitias variarum christianarum traditionum Orientis et Occidentis, quod attinet tum ad antiquas illarum formas tum ad hodiernas easdem exprimendi rationes). Se trata de atender al patrimonio de las otras tradiciones. Esto es de importancia capital (res magni momenti est).

1.3. *Matizaciones a propósito de la catolicidad.*

El punto anterior es clave. Conviene que lo precisemos más. Pautas fundamentales ofrece UR.

1.3.1. *Unitatis Redintegratio:* Plantea el problema ecuménico como problema de catolicidad o «de plenitud de la tradición cristiana» (*UR* 15, 5°): «la Iglesia católica posee toda la verdad revelada» (*UR* 4, 6°), pero tras la separación hay un problema en orden a expresar la plena catolicidad (catholicitatem simul et apostolicitatem Ecclesiae in dies *plenius* manifestabunt: *UR* 4, 7°).

Ya hablando más en concreto de Oriente se indica que la herencia transmitida por los apóstoles fué recibida de diversas formas, siendo explicada subsiguientemente de formas diversas (tradita autem ab Apostolis haereditas divesis formis et modis acceptata est et inde ab ipsis Ecclesiae primordiis hic et illis varie explicata ob diversitatem quoque ingenii et vitae condicionum: UR 14, 3°). Surge así el problema de la complementariedad de tradiciones. En orden a mantener la plenitud de la tradición cristiana (ad plenitudinem traditionis christianae fideliter custodiendam: *UR* 15, 4°) hay que atender al patrimonio espiritual y litúrgico de Oriente.

Fundamentales son los enunciados que se hacen en UR 17:

— Se da una legítima diversidad en la metodología seguida

Universidad Pontificia de Salamanca

por Oriente y Occidente en la exposición de la doctrina teológica. Y esto da lugar a que haya en Oriente *auténticas* tradiciones, diversas de las de Occidente [6].

— La legítima diversidad conduce a la complementariedad de las diversas visiones teológicas, punto este ya indicado en UR 4, 7°. Es de gran importancia el que se llegue a escribir: «no hay quqe sorprenderse de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que no raramente las diversas fórmulas teológicas, más bien que oponerse entre si, se completan y perfeccionan unas a otras» (ita ut tunc variae illa theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi).

Laten dos problemas fundamentales en este número: Un *primer problema* surge cuando se pregunta desde dónde, desde qué criterios formales se descubren cuáles son las tradiciones auténticas de Oriente. Si el citerio clásico en la teología católica de que algo pertenece formalmente a la tradición es el Magisterio episcopal con su cabeza el Papa [7], ¿cómo habrá que aplicarlo a Oriente si ya en el primer milenio hay una diferencia desde la cual se explica el que fraguara el cisma, ya que Oriente subraya más la comunión *entre* las diversas Iglesias, mientras que Occidente desarrolla más la comunión *con* un centro de la Iglesia universal?

El *segundo problema* no está desconexionado del primero y podría ser formulado así: ¿siempre tiene la parte mejor, la presunción de Occidente, o sea la parte latina? El que nuestra teología normal esté encerrada en algo legítimo, pero que es contingente, como es nuestra cultura occidental, hace que las cuestiones orientales —los problemas donde se juega la valoración de la diversidad de los enunciados teológicos— sean objeto de tratamiento de un pequeño gupo de teólogos especiales con muy poco travase en la mayoría de los teólogos y esto *es no solo descorazonador* sino que implica muchas veces que en la práctica este problema teológico sea solayado.

6 La lectura de *Acta Synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars VII, (Roma 1975) 685.6 ad n. 17, 2-3-4 muestra que la comisión ponía toda su fuerza en el término auténticas contra diversos modos, alguno de los cuales veía dificultad en todo el n. 17. En la respuesta al punto 4 se dice: «Revera formulae Orientalium et Occidentalium potius se complere quam opponi dicendae sunt, dummodo agatur de traditionibus theologicis authenticis sicut expresse dicitur in textu».

7 Cfr. Y. M. Congar, *La foi et la théologie* (Tournai 1962) 116.

Universidad Pontificia de Salamanca

1.3.2. *Condiciones de una auténtica mentalidad ecuménica y teológica.* Así reza el título de uno de los apartados del Directorio (n. 74). En él se establece una distinción que juega un papel básico y fundamental a la hora de la vivenca y búsqueda de la plenitud de catolicidad. Hay que distinguir, se indica:

— «Inter 'ipsum depositum fidei' seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur» et modum quo eaedem enuntiantur.

— inter veritatem enuntiandam et modos varios eam percipiendi et in meliore luce ponendi.

— inter traditionem apostolicam et traditiones mere ecclesiasticas».

La primera distinción había sido formulada por Juan XIII [8] y recogida en Unitatis Redintegratio n. 6 [9] y en Gaudium et Spes n. 62. La segunda distinción que engarza con la primera, responde a UR n. 17. La tercera distinción, lógica y necesaria, *sería más bien admitida por los protestantes desde la perspectiva* de la Confessio Augustana 7, donde se afirma que no es necesario (nec necesse est) que para la unidad de la Iglesia se den las mismas tradiciones humanas.

Dado que la filosofía juega un papel importante en la creación del sistema de conjunto, que es una confesión, y por tanto con claras conexiones para nuestra cuestión, el directorio indica atinadamente que se tengan en cuenta los principios filosóficos subyacentes (principia philosophica, quae saepe fundamentum praebent placitis theologicis et exegeticis apud varias Ecclesias et Communitates christianas exsistentes: n. 69). El principio —como es obvio— vale también para la teología católica.

1.3.3. *La jerarquía de verdades.* El directorio presenta la cuestión de la jerarquía de verdades bajo el epígrafe anterior. La doctrina sobre la jerarquía de verdades fué introducida en UR n. 11, 3° en fuerza a un modo presentado a la Comisión

8 Juan XXIII, *Allocutio ad C. Vaticanum II* 11.9.1962: *AAS,* 54 (1962) 792: «Est enim aliud depositum fidei seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eaedem anuntiantur eodem tamen sensu eademque sententia».

9 *Acta Synodalia sacrosancti Concilii oecumici Vaticani II,* vol. III, pars II, (Roma 1974) 309, nota 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

y que esta juzgó pertinente [10]. La Comisión al aceptar el modo subrayaba que, si bien todas las verdades reveladas deben ser sostenidas con las misma fe divina, sin embargo la importancia de cada una es diferente en razón del nexo con la historia de la salvación y el misterio de Cristo [11].

Desde el primer momento se subrayó en el campo ecuménico la importancia de una tal afirmación [12]. El Directorio, afirma que todas las verdades deben ser creídas con fe divina, pero subraya la diferente importancia de unas y otras consideradas desde la óptica de lo que es el centro de la revelación cristiana [13]. El documento *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la Fe volvió sobre el tema repitiendo la doctrina ya establecida. Lo hacía ante la actitud de algunos que no valoraban suficientemente los dogmas que con relación al misterio central pudieran ser denominados «dogmas de segundo orden», llegando algunos incluso a decir que se los podía negar [14].

2.—PERSPECIVAS SOBRE LA DIMENSION ECUMENICA DE LA TEOLOGIA

En esta parte se tarta de enunciar y bosquejar a la luz de los principios enunciados por las directrices magisteriales unas perspectivas fundamentales sobre la dimensión ecuménica de la Teología.

10 No estaba en el texto entregado a los Padres el objeto de la primera votación: *Acta*, vol. III, pars II, 308.

11 «Quamvis procul dubio omnes veritates revelatae eadem fide divina tenendae sint, momentum et «pondus» earum differt pro nexu earum cum historia salutis et mysterio Christi». Acta, vol. III, pars VII, 419.

12 Cfr. O. Cullman, 'Comments on the Decree on Ecumenismo', *The Ecumenical Review* 17 (1965) 94; H. Mühlen, 'Die Lehre des Vatikanum II über «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog', *Theologie und Glaube* 56 (1966) 303-35.

13 «Semper vero servetur sensus ordinis per gradus constituti, seu 'hierarchiae' in veritatibus doctrinae christianae, quae, etsi omnes debitum assensum fide requirunt, non universae tamen aequalem et praecipuum quasi centri, locum mysterio revelato in Jesu Chsto obtinent, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae» (n. 74).

14 *AAS* 65 (1973) 401.2 (número 4).

Universidad Pontificia de Salamanca

2.1. *Una teología para ser ecuménica debe estar en diálogo con las otras tradiciones o teologías.*

Las razones son obvias:

— porque distingue claramente entre *su* tradición y *la tradición,*

— porque está convencida de la complementariedad de las diversas tradiciones auténticas.

— porque está íntimamente convencida de que necesita de las otras teologías para expresar el misterio pleno de la tradición (UR n. 15, 5°),

— porque el misterio a veces ha podido ser captado mejor por los otros (UR n. 17).

— porque puede ocurrir que a veces lo que está desarrollado *actu* en su propia comunidad y tradición no esté al nivel del desarrollo acaecido en los otros [15].

Sobre la ruptura entre Oriente y Occidente Y. M. Congar ha escrito acertadamente que es fruto de un estado de ignorancia recíproca, de *estrangement* [16]. El juicio es compartido por M. J. Le Gillou y por los ortodoxos P. Evdokimov y J. Meyendorff [17]. El distanciamiento de categorías teológicas se convirtió en separación, porque *cada parte absolutizó su tradición* [18]. Y así tenemos a Oriente cerrado en su tradición como

15 La Instructio 'Ecclesia Catholica', en *AAS* 42 (1950) 142-7 decía en el n. 2 que «hay que decirles (a los acatólicos) que volviendo no perderán ninguno de los bienes que poseen, antes bien los completarán, pero sin que puedan pensar que su retorno puede aportar a la Iglesia algo que no posee».

La formulación, que hacemos, ya había sido hecha por Y. M. Congar, *Chrétiens en dialogue* (París 1964, original de 1962) 81: «sería un enriquecimiento para la Iglesia, no sustancial, pero *de facto*» y K. Rahner, *Escritos de Teología,* vol. II (Madrid 1963) 33.4 «al mismo tiempo es la historia del despliegue de posibilidades genuinamente cristianas, que están en germen en la única Iglesia veradera, si, y en ella pueden desarrollarse, pero que no consta que siempre y en todas partes existan allí *actu* en el mismo grado, que se encuentranq en las comunidades cristianas separadas».

16 Y. M. Congar, 'Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»', en *L'Église et les Églises* (Chevelogne 1954) vol. I, 3-95 (aquí 7.8) = *Cristianos ortodoxos* (Barcelona 1963) 12-13.

17 M. J. Le Gillou, *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) 267; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel-Paris 1959) 47; J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) 85.

18 Cfr. lo que he escrito en 'Consideraciones sobre el diálogo entre la Ortodoxia y el Catolicismo', en *Diálogo Ecuménico* 15 (1980) 159-200 (directe

Universidad Pontificia de Salamanca

la tradición, desconociendo ampliamente la misma tradición patrística occidental, y a Occidente polarizado en la perspectiva de lo desarrollado por la gran escolástica, desarrollo legítimo pero tan solo uno de los posbles desarrollos. De hecho autores de ambas partes reconocen que la ruptura se realizó, porque cada parte absolutizó su tradición, no dándose cuenta de que ninguna de las dos tradiciones agotaba el misterio ni podía pretenderlo. Y. M. Congar ha escrito acertadamente al respecto:

> «Digamos también, que el siglo y medio que siguió a la excisión es precisamente aquel en que cambiaron muchas cosas en Occidente. Cuando al correr de los siglos hemos reanudado el estudio de nuestras diferencias y el diálogo con amigos ortodoxos, vemos más de cerca los puntos de teología con que tropiezan y nos damos cuenta de que se desarrollaron o fijaron tal como son entre nosotros, particulamente a partir de este final del siglo XI en que el distanciamiento se convirtió en separación» [19].

La lectura de las modernas obras ortodoxas bastantes veces es signo claro de que esta situación continúa. En el aspecto del Primado, tema nuclear en el diálogo con Oriente, una teología ecuménica subrayará que la actual forma del ejercicio del Pimado conlleva elementos que no necesariamente tendrían aplicación en una reunión de Iglesias [20], que la misma formulación del Vaticano I con su contextuación antigalicana se prestaba a unilateralizaciones, que teóricamente al menos han sido resueltas con la afirmación de la colegialidad por parte del Vaticano II [21]. Para un diálogo fructífero con las Iglesias ortodoxas la Iglesia católica deberá tomar muy en serie tanto en la teoría como en la práctica la doctrina de la

164-69. 179-76 ss. 189-95 ss. 199). El nervio del artículo es tratar de ver la complementariedad de las tradiciones en Oriente y Occidente en cuanto a los tres puntos neurálgicos: Primado, Filioque, Palamismo.

19 Y. M. Congar, *Neuf cents...* (citado en nota 16) 80 = *Cristianos ortodoxos,* 108.

20 H. Stirnimann, en la obra *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7, Frankfurt 1975) 13-34 aporta una interesante bibliografía. Ya desde Battiffol el aspecto había sido claramente expuesto entre los historiadores católicos.

21 Cfr. las interesantísimas observaciones de J. Ratzinger, 'La Colegialidad Episcopal', en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* vol. 2 (Barcelona 1967) 772.

Universidad Pontificia de Salamanca

colegialidad, recuperando la eclesiología del primer milenio [22]. Primacía y colegialidad son elementos complementarios, pero como dice el documento anglicano-católico *Authority in the Church* (Venecia 1976) en su número 22, ha ocurrido a menudo que uno de ellos ha sido enfatizado a costa del otro, con riesgo de un desequilibrio [23].

En el tema del *Filioque* hay claramente dos impostaciones distintas ya que el punto de vista de la patrística griega es distinto del de la patrística latina: mientras la primera parte de la pluralidad de las personas, la segunda parte de la unidad de la esencia [24]. En la Teología católica se ha presentado la doble fórmula, latina *(Filioque)* y oriental *(ex Patre per Filium)* como fórmulas complementarias, pero habría que indicar además que no son fórmulas simplemente equivalentes sino que «cada fórmula tiene sus ventajas e inconvenientes» [25]. Para las mentes griegas hay en la fórmula latina una ambigüedad, como lo muestra el texto propuesto en Florencia el 29 de abril:

> «Nosotros griegos hemos declarado que lo que decimos, a saber que el Espíritu Santo procede del Padre no lo decimos en la intención de excluir al Hijo [del que no negamos que el Espíritu Santo procede eternamente y toma su esencia como del Padre], sino que [lo decimos] porque pensamos que los latinos dicen que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Nosotros latinos declaramos que lo que decimos, a saber que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no lo decimos en la intención de negar que el Padre sea la fuente y el principio

22 Expresión de W. Kasper, 'Lo permanente y lo mudable en el primado', en *Concilium* n. 108 (1975) 174.

23 E. J. Yarnold-H. Chadwick, *Truth ad Authority. A commentary on the Agreed Statement of the Anglican, Roman Catholic International Commission Venice 1976* (Londres 1977) con el texto. El texto fué objeto de estudio por varios autores católicos y anglicanos en *Diálogo Ecuménico* n. 44-45, 12 (1977).

24 Afirmación clásica de De Régnon tomada habitualmente por los ortodoxos, vgr. J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1975) 240. Lo mismo en P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris 1969) 67; M. Fouyas, *Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism* (Oxford 1972) 3; Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d-Orient* (Paris 1944) 58. Recientemente M. J. Le Gillou, 'Reflexiones sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciennes et récents', *Istina* 17 (1972) 457-64 ha cuestionado esta visión (¿con éxito?).

25 P. Henry, 'On some Implications of the «ex Patre Filioque tanquam ab uno principio»', *Eastern Churches Quarterly* 7 (1968). Supplementary Issue: Concerning the Holy Spirit, 26. El trabajo está todo él en diálogo con Vl. Lossky ya que ambos estuvieron presentes en el mismo congreso. El artículo de Vl. Lossky es 'La procession du Saint Esprit dans la doctrine orthodoxe trinitaire', en *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967) 67-93.

Universidad Pontificia de Salamanca

de toda divinidad por tanto del Hijo y del Espíritu Santo; y declarando que el Espíritu Santo procede del Hijo, no entendemos que el Hijo no tenga esto del Padre y consecuentemente no afirmamos que haya dos principios o espiraciones sino que afirmamos que no hay sino un sólo principio, y una sola espiración del Espíritu Santo, como lo hemos hecho hasta aquí» [26].

Las dos expresiones manifiestan reflexiones teológicas del misterio diferentes. En realidad el acta de unión de Florencia no se ha contentado con declarar el acuerdo de las dos expresiones diferentes como aproximaciones teológicas de la misma fe, sino que, a juicio de Congar, «ha reducido la expresión griega al sentido propiamente occidental de su equivalente latino: 'per Filium' es católico, si se lo entiende en el sentido del 'Filioque' [27]. En la medida en que esto sea verdad, surge un problema, ya que no se asumiría con seriedad la *correlativa* complementariedad de las legítimas tradiciones, sino que *se juzgaría desde la tradición y óptica occidental.*

Los nuevos cánones litúrgicos de la Iglesia católica pueden ofrecernos otro *test*. En los tres nuevos cánones se ha enfatizado la *epiclesis* bastante oscurecida en el canon romano. Pero ¿no hubiera sido quizás deseable que en el canon IV, especie de síntesis de las anáforas de S. Basilio y de S. Juan Crisóstomo, se hubiera mantenido también la epiclesis en el lugar que la tienen estas anáforas? El presentar la epiclesis en el enmarque típico de Occidente y de Alejandría, y *tan solo ahí* ¿da muestras suficientes de que se asumen las tradiciones orientales auténticas? ¿No hubiera sido más deseable el asumir el texto de ambas anáforas también con su epiclesis? Al menos uno se extrañaría si se trataran de despejar estas preguntas con un escueto y simple «no hay lugar».

Habría que analizar con detenimiento el problema palamítico para ver si es posible hablar de una complementariedad entre el posicionamiento oriental y el occidental [28], como recientemente lo ha mantenido A. de Halleux [29].

26 Tomado de J. Gill, *La concile de Florence* (Tournai 1964) 226.

27 Sic Y. M. Congar, *Je crois en l'Eprit Saint*, vol. III (París 1980) 246.

28 Hay toda una amplia corriente en la teología ortodoxa moderna que presenta al Palamismo como la quintaesencia de la Ortodoxia. Hemos sintetizado la problemática al respecto en nuestro artículo citado en nota 18, 189-99. La bibliografía principal está recogida en p. 189, n. 97. Añádase Y. M. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III (París 1980) 94-106. Hay que recordar el poco o mejor casi nulo eco que este problema encuentra en la teología de nuestros manuales.

29 A. de Halleux, 'Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique

Universidad Pontificia de Salamanca

La ejemplificación ha sido tomada de la problemática entre Oriente y Occidente. No cabe duda que se podría ejemplificar también la cuestión desde la perspectiva occidental en el enfrentamiento entre la Reforma y el Catolicismo. Metodológicamente es fundamental la posición de Melanchton quien, a propósito de la Eucaristía, acude a la posición de la Iglesia oriental para indicar que cabe mantener la fe recibida en toda la Iglesia («nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam») [30] sin las posiciones, que el juzga peligrosas, introducidas en el Catolicismo por la Escolástica. Si el Catolicismo y la Ortodoxia mantienen la misma fe con acentos distintos, —*aquí radica el mérito de la observación metodológica de Melanchton*— habría que analizar y ver cómo bastantes aspectos de la polémica del Luteranismo para con el Catolicismo y viceversa podrían ser superados desde el mismo principio metadológico [31].

2.2. *La dimensión ecuménica de la Teología a la luz de la historicidad de la Iglesia.*

En el apartado anterior hemos trabajado con un presupuesto fundamental con relación a la tradición oriental: la tradición latina es *una* tradición venerable entre otras varias legítimas tradiciones. Lo que implica que en el reflexionar teológico no puede estar cerrada en sí misma sino que debe estar abierta

ou plouriformité théologique?', en *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 409-42 (magnífico artículo). Por su parte M. J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes Eine römisch-katholische Stellugnahme zum Palamismus* (Das ostliche Christentum 21, Würzburg 1968) a partir del pseudo-Dionisio comentado por T. de Aquino y Palamas sostiene la tesis de que el pensamiento patrístico dejaba abiertos los desarrollos que después en contextos distintos se dieron en Oriente y en Occidente. Cfr. el tratamiento del problema palamítico en Congar o.c. en nota 26, 94 ss. y mi artículo en *Diálogo Ecuménico* 15 (1980) 189-99.

30 *Apología* 10, 57 (BSLK 248): «Nos defendere receptam in toda ecclesia sententiam, quod in coena Domin vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus quae videntur, pane et vino. Et loquimur de praesentia vivi Christi».

31 He analizado esta cuestión en el artículo '¿Sería posible el reconocimiento de la «Confessio Augustana» por parte católica? Implicaciones y problemática al respecto', en Garijo-Guembe M.-M.ª (ed.), *La Confesión de Augsburgo ayer y hoy* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 6, Salamanca 1981) 307-41 (directe 328 ss.). He mostrado que sin embargo no hay lógica total en Melanchton, ya que hay en él una pérdida significativa del contenido doctrinal de la Eucaristía al no asumir lo que implica el concepto de memorial-anamnesis tan evidente en los formularios anafóricos orientales.

Universidad Pontificia de Salamanca

a las otras tradiciones eclesiales, también válidas. No es simplemente la tradición latina desde donde se valora la autenticidad de las otras tradiciones. Este principio metodológico ya había sido al menos insinuado por Melanchton.

Este postulado metodológico viene claramente reforzado cuando se parte de todo lo que implica la dimensión de historicidad de la Iglesia, reconocida en profundidad por el documento de la Congregación de la Fe *Mysterium Ecclesiae*. Establece este documento la distinción entre las verdades que la Iglesia quiere enseñar con sus fórmulas dogmáticas y el pensamiento mudable de una época, por medio del cual se expresa la verdad eclesial, y reconoce, en consecuencia, que las verdades de la Iglesia pueden ser expresadas sin las categorías culturales de una época [32].

La historicidad implica que la misma fórmula dogmática lleva la impronta y los vestigios del momento en que se la redacta y del ámbito cultural. Consecuentemente habrá desarrollos dogmáticos inteligibles desde un esquema, que en cuanto tiene las implicaciones dichas habrá de ser denominado esquema cultural, e ininteligibles o difícilmente inteligibles para quienes se muevan en otro esquema cultural. Un claro ejemplo de esta problemática lo ofrecen las dificultades que tienen los ortodoxos ante las dogmatizaciones occidentales sobre María: su concepción inmaculada y su asunción [33].

32 «Denique, etsi veritates, quas Ecclesia suis formulis dogmaticis reapse docere intendit, a mutabilibus alicujus temporis cogitationibus distinguuntur et sine iis exprimi possunt, nihilominus interdum fieri potest, ut illae veritates etiam a Sacro Magisterio proferantur verbis, quae hujusmodi cogitationum vestigia secum ferant» 'Mysterium Ecclesiae', 5 en *A.A.S* 65 (1973) 403. Todo el párrafo trata de indicar la dimensión histórica de las fórmula de fe: ad hac historicam condicionem, quod attinet (402). Por otra parte el documento insiste en el valor constante de la fórmulas dogmáticas: «His consideratis, dicendum est *formulas* dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas» (403). Pero esto implica que se las asuma desde los mismos presupuestos culturales. El problema surge, cuando los presupuestos y esquemas han cambiado.

He analizado la cuestión en el artículo 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la «Mysterium Ecclesiae». Lectura de ambos temas a la luz de las modernas corrientes teológicas tanto en el campo católico como en el ecuménico', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 461-538 (directe 510 ss.).

33 Basta para ello leer las reflexiones que sobre el tema hace J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960) 171. Sobre las dificultades modernas en torno a la mariología católica por parte ortodoxa

Universidad Pontificia de Salamanca

Lo mismo se puede decir de las dificultades ante la clásica formulación latina del pecado original [34]. El problema palamítico indicado anteriormente es otro claro ejemplo.

En toda esta cuestión hay una problemática fundamental de fondo: *desde un mismo punto de partida eran posibles diversos desarrollos, todos ellos legítimos; una dogmatización concreta está en dependencia de unos esquemas culturales y de unos presupuestos, pero hubiera sido posible otra dogmatización, eso si, que no estuviera en contradicción con la acaecida.*

Creo que E. Schillebeeckx tiene razón cuando a propósito de la dogmatización de Calcedonia escribe:

> «Pongamos por caso que el cristianismo no se hubiera desarrollado en el interior de una cultura judeo-helénica, sino dentro de un horizonte cultural judeo-budista. Cabe suponer que el cristianismo no conocería el concepto de «unión hipostática» y, sobre la base de la promesa de Dios *interiorizada* en la propia esencia del cristianismo sería, sin embargo, un cristianismo auténtico y ortodoxo» [35].

En la separación entre Oriente y Occidente ha ocurrido que la fosa de distanciamiento entre ambas partes se ha acrecentado en razón de las dogmatizaciones acaecidas en Occidente en dependencia del gran hecho que supone la Escolástica. Y esto por dos razones: porque son dogmatizaciones que les resultan extrañas a los Orientales por los esquemas culturales de que dependen y porque toda dogmatización es una realidad que atañe a la conciencia eclesial y ahonda, por tanto, la fosa de separación entre dos conciencias eclesiales [36].

La realidad sacramental nos ofrece amplios aspectos para ver la relatividad y contingencia fruto de la historicidad al comparar la praxis occidental con la oriental. Un signo claro es la dificultad que hay de conexionar el posicionamiento de

véase M. Gordillo, *Mariología orientalis* (Orientalia Christiana Analecta 141, Roma 1954) 107 ss. (sobre la Inmaculada Concepción) 217 ss. (sobre la Asunción).

34 Cfr. al respecto J. Meyendorff, *o. c.* 169.

35 E. Schillebeeckx, 'La infalibilidad del magisterio', en *Concilium*, 83 (1973) 399-423 (aquí 413).

36 Este aspecto ha sido subrayado acertadamente por Congar, o.c. en nota 16, 81 (ed. española 108-9). Cfr. también el texto correspondiente a la nota 19.

Universidad Pontificia de Salamanca

Trento para con la historia de la penitencia en el primer milenio, como si Trento (y la Escolástica que está detrás) fueran la única posibilidad a la que aboca el primer milenio. De este hecho se tiene una clara constatación ante la realidad de que en algunas liturgias orientales se han creado ritos de absolución general, que se han colocado tras la anáfora y antes de la comunión [37]. La actual diferencia entre la piedad eucarística oriental y la occidental es otro signo de lo que venimos diciendo, sobre todo si recordamos que en parte la diferencia se debe a desarrollos occidentales acaecidos en el segundo milenio (adoración). Pero lo indicado exige correlativamente a la parte oriental el que tenga conciencia de la contingencia histórica de su propia praxis eclesial, aspecto este que normalmente les falta a los ortodoxos.

En el diálogo con la Reforma surgen problemas específicos. Allí donde la teología católica se ve precisada a apelar a la reformulación dogmática para mantener la continuidad en el contenido, no obstante la diferencia en la formulación, la Reforma se siente extraña a todo este planteamiento, ya que resuelve el problema de otra forma, al subrayar la contingencia de toda formulación eclesial ante el dato normativo de la Escritura. El sentido de la *absoluta* contingencia de lo histórico aparece claramente en la *Confessio augustana* en lo referente a los obispos (CA 28). En cuanto a la doctrina sobre la justificación, donde «hoy se dibuja un amplio consenso sobre el tema» como dice el documento de Malta [38], en el momento histórico pesó todo el lastre teológico acumulado en la escuela nominalista. Como consta por la *Confessio Augustana* la doctrina de la justificación es la antítesis de la doctrina pelagiana, que se condena en el art. 2. Es significativo que Trento en su decreto sobre la justificación comience haciendo profesión de que el Catolicismo no es un larvado pelagianismo: DS 1521 (793). Ante las dificultades del Luteranismo para con el carácter sacrificial de la misa [39] la teología católica debiera preguntarse

37 Cfr. L. Ligier, 'Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interference de prières et rites', en *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 5-78. Véase el uso que hace del análisis de Ligier J. M. R. Tillard, 'El pan y el caliz de la reconciliación', en *Concilium*, 61 (1971) 35-51.

38 'Das Evangelium und die Kirche (Malta 1971)', en *Una Sancta* 27 (1972) 11-25, número 26 (Cfr. también el n. 28) = 'El evangelio y la Iglesia', en *Renovación Ecuménica* 48 (1975) 7-13. Cfr. la bibliografía recogida en mi estudio citado en nota 31, 316-7 notas 41-42-43.

39 Sobre el posicionamiento de la *Confessio Augustana* y de Melanchton

Universidad Pontificia de Salamanca

si la polémica no surge, porque la concepción católica está enmarcada desde algo que tiene una clara impronta de historicidad (misas privadas por los difuntos, concepción de la solidaridad, la forma de acentuar la ofrenda de la comunidad) y que es ofrecido con otras perspectivas en la tradición oriental [40].

El planteamiento de la historicidad y del proceso de dogmatización acaecido en la Iglesia adquiere una importancia capital cuando se afronta el problema del Primado en el diálogo con la Ortodoxia, dado que el proceso de concienciación eclesial del valor de la Sede romana en la vivencia de la conciliaridad de las Iglesias ha sido diversa en Oriente y en Occidente [41].

La historicidad conlleva un poblema radical: *la evolución del dogma habría podido ser distinta y en la forma como se ha desarrollado hay todo un bagaje de contingencia*. Esto implica que conceptos tan tradicionales como unión hipostática o el uso de naturaleza y persona en Cristología y Trinidad tal vez no se hubieran dado y se hubieran dado otros. O dicho con expresión de K. Rahner: «en tales doctrinas dogmáticas existen regulaciones de lenguaje que *podrían haber sido muy diferentes, porque no venían impuestos por el objeto en cuestión* [42].

véase lo que he escrito en mi artículo citado en nota 31, 329-31. Cfr. el posicionamiento de R. Prenter, 'Das augsburgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre', *Kerigma und Dogma* 1 (1955) 42-58 quien reconoce que la visión que la CA se hace de la misa es «una salvaje caricatura», pero añade que «la CA conserva fielmente su razón en la condena de la enseñanza romana sobre la misa sacrificio», ya que «el sacrificio de acción de gracias no es considerado como el único sacrificio eucarístico, al ser transformado en un segundo sacrificio propiciatorio (Sühnopfer)». Como razón aduce la praxis romana de las misas privadas por los difuntos.

Es clave atender a los posicionamientos luteranos ante el documento *Das Herrenmahl* de la comisión internacional romano-luterana (n. 56-61).

40 Cfr. el intento de H. J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischen Überlieferung* (Paderborn 1976) 56-72 y las recensiones críticas de H. M. Biedermann en *Ostkirchliche Studien* 27 (1978) 61-63 y B. Schultze en *O.C.P.* 14 (1978) 273-308. Cfr. Erzbischof Vladimir, 'Das opfer Christi und das Opfer der Christen in den eucharistischen Texten der Russischen Orthodoxen Kirchen', en *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen* (Beiheft zur Okumenischen Rundschau 34, Frankfurt 1979) 76-88.

41 Cfr. lo que escribí a propósito del documento anglicano-romano católico 'Análisis de la estructura eclesioóglica del documento «La Autoridad en la Iglesia» (Venecia 1976). Perspectivas y problemas', *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 207-66 (*directe* 257 ss.).

42 K. Rahner, *Concilium*, 83 (1973) 439. *El subrayado es mío.*

Universidad Pontificia de Salamanca

De ahí surge la pregunta de si es tan evidente que la unidad católica exija todo un bagaje terminológico y hasta dogmático *legítimo,* pero no impuesto como necesario por el objeto en cuestión y, por tanto, no simplemente necesario, en cuanto que el proceso podría haber sido distinto. En el debate en torno al posible reconocimiento de la *Confessio Augustana* por parte de la Iglesia católica entre los defensores se ha apuntado la idea de que podría ser reconocida como «expresión específica, pero auténtica y legítima de la fe cristiana» [43]. Con ello se llegaría a que una parte de la Cristiandad no formulara la identidad de su fe cristiana con la totalidad de la dogmatización católica pero sin excluirla ni rechazarla formalmente. Cierto tipo de dogmatizaciones acaecidas en el Catolicismo pasarían a segundo plano en cuanto a lo que se exigiera para la unidad.

Creemos, *salvo meliori,* que estas preguntas no pueden ser soslayadas, si se pretende profundizar en la problemática ecuménica.

2.3. *Una teología con actitud ecuménica deberá reflexionar a qué nivel radican las diferencias entre las confesiones eclesiales y sobre las complementariedades entre las diversas confesiones.*

Las dos afirmaciones establecidas hasta ahora con sus explicaciones hacen ver la necesidad de plantearse a qué nivel radican las diferencias entre las confesiones. Incompatibilidades, que parecieron absolutas, se han mostrado más tarde nulas como en el caso ya indicado de la justificación.

Se deberá precisar si es una diferencia a nivel dogmático o simplemente a nivel de formulación teológica. *Esta distinción es clave.* Tomemos el dato de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Melanchton apelaba a la formulación de la Iglesia griega frente al dato romano de la transubstanciación [44].

43 Sic H. Meyer, *La Confesión de Augsburgo ayer y hoy* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 6, Salamanca 1981) 305.

44 *Apología* 10, 1.2 (BSLH 247-8). Melanchton afirma la presencia verdadera y sustancial (vere et substantialiter) del cuerpo y de la sangre de Cristo con los elementos (vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino). Para Lutero la consecuencia de la transubstanciación era la adoración, formalmente rechazada por él así como por la posterior *Formula Concordiae, Solida Declaratio* 7, 85-86 (BSLK 1001). El documento *Das Herrenmahl,* 55 apela a la fe y espiritualidad eucarística de la Iglesia oriental como pers-

Universidad Pontificia de Salamanca

No cabe duda que para Trento la conversión sustancial y la transubstanciación es verdad *derivada* de la verdad de la presencia [45]. En esto no hace sino asumir el dato de los grandes escolásticos: Buenaventura y Tomás de Aquino [46]. En el mismo Concilio se discutió sobre si *por la naturaleza de la misma cosa* la presencia implica la conversión sustancial, habiendo habido voces entre los teólogos franciscanos que insistían en que *de por si* no se impone. No hacían con esto sino seguir la línea de Escoto, en cuya tradición se había educado Lutero. El mismo Cano indicaba que la afirmación del Laterano IV sobre la transubstanciación no se impone como de fe [47].

En las confesiones de fe ortodoxas de Pedro Moghila y de Dositeo aparece por influjo latino el término transubstanciación. Pero hay que hacer notar que para Dositeo el término indica que real y sustancialmente el pan viene a ser el cuerpo de Cristo, *pero no el modo*. El término transubstanciación lo asume para contraponerlo a la concepción calvinista de Dositeo Lukaris [48]. Con anterioridad Jeremías II en su reacción ante la *Confessio Augustana* indicaba que se da una transmutación del pan en el cuerpo de Cristo usando para ello los términos μεταποιουμένου y μεταβαλλομένου [49]. Como quiera que los teólogos de Wittenberg dijeran en su respuesta que

pectiva desde la que se podría resolver los diferentes acentos entre el Luteranismo y Catolicismo.

45 DS 1642 (877) A subrayar el *quoniam... ideo.*

46 Buenaventura, *In IV Sent,* d. 11, pars 1, art. unicus 9.1-6; Tomás de Aquino III, q. 75 a 4c.

47 Cfr. J. F. McCue, 'The Doctrine of Trabsubstantiation from Berengar through the Council of Trent', en *Luttherans and Catholics in Dialogue* III, *The Eucarist as Sacrifice* (Washington-New York 1967) 89-124.

48 A. Malvy-M. Viller, *La Confession orthodoxe de P. Moghila metropolite de Kiev* (1633-46). *Texte latin inédit* (Orientalia Christiana X, n. 39, Roma 1927) p. 61: «quod ipsa substantia panis et substantia vini transubstantientur in verum corpus et sanguinem Christi». *Confesión de Dositeo* 17, en I. Karmiris, *Dogmatica et symbolika Monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae* (Graz 1968) II, 763 (843): «no creemos que con el término transustanciación se indica el modo según el cual el pan y el vino son convertidos en el cuerpo y la sangre del Señor, sino que después de la santificación el pan y el vino vienen a ser el verdadero cuerpo del Señor y su verdadera sangre de forma verdadera y real (οὐ τυπικῶς, ουδ' ειχονικως, ουδε πνευματίκῶς)» Cfr. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique,* vol. III (Chevetogne 1968) 209-10.

49 Apud Karmiris I, 464.

Universidad Pontificia de Salamanca

no se da transmutación (μεταβάλλεσθαι) [50], en la segunda respuesta vuelve a afirmar que por obra del Espíritu Santo se da una transmutación (μετατιοιοῦντος) y que el pan y el vino no son simple imagen (τύπος) del cuerpo y de la sangre de Cristo [51]. No hacía con ello sino engarzar con el vocabulario eucarístico establecido en la superación de la crisis iconoclasta [52].

El asumir el vocabulario de la transubstanciación es un ejemplo típico como hay otros en los que la Ortodoxia ha usado el vocabulario e instrumental latino allí donde carecía de instrumental teológico adecuado para salvanguadar la fe frente al error protestante. Sintomático es el hecho de que por parte de Jeremías II se de fundamentalmente la misma respuesta ante el Luteranismo que luego Dositeo ante la concepción calvinista, signo de que no ha entendido bien el significado de la tesis luterana.

La pregunta central es si el instrumental y la formulación teológica latina resulta extraña a la Ortodoxia. Así lo afirman muchos teólogos ortodoxos modernos [53]. Débese además subrayar que la Ortodoxia se encuentra extraña ante la piedad eucarística de adoración desarrollada en Occidente en el segundo milenio.

La comparativa con la Ortodoxia a la que acude Melanchton de forma programática frente a ciertas formulaciones

50 Wort und Mysterium, *Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573, bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel* (Witten 1958) 159: Indican que no se da la transmutación (transmutari, μεταβάλλεσθαι') en razón de que San Pablo al pan sacramental le denomina con todo pan (1 Cor. 11, 28; 10, 16).

51 Apud Karmiris II, 460 (541).

52 *Mansi* XIII, 263-6. Cfr. J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1975) 267-74; G. Kretschmar, 'Abendmahl', *TRE* I, 81.

53 Amén del testimonio de Meyendorff, cfr. V. Mehenditu, 'Die Eucharistie aus der Sicht der orthodoxen Kirche', *MD* 29 (1978) 110-6 (directe 113-4) quien aporta referencias de S. Boulgakoff, 'Das eucharistische Dogma', *Kyrios* (1963) 80, y de N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog* (Stuttgart 1968) 124. Cfr. también I. Karmiris, 'Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche', en P. Bratsiotis (ed.), *Die orthodove Kirche in griechischer Sicht,* vol. I (Stuttgart 1959) 108, n. 3: «se entiende por sí mismo que la teoría latina de la transustanciación no puede tener ningún lugar en la concepción ortodoxa del cambio»; D. Staniloae, *Teologia dogmatica ortodoxa,* vol. III (Bucarest 1978) 100. Sin embargo Trembelas, o.c. en nota 48, 210 admite la transustanciación. Cfr. también F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought* (Londres 1923) 328 ss; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catolica dissidentium,* vol. III Paris 1930) 193 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

romanas aporta una luz en el problema, que tratamos. La misma fe ha sido mantenida a través de formulaciones distintas. No se trata simplemente de precisar que hay diferencias que deben ser situadas a nivel de formulación y no a nivel dogmático, sino que hay que evitar que el criterio de la valoración sea simplemente la formulación latina. De que a veces el criterio de valoración ha sido la formulación latina sirva de ejemplo la valoración que M. Jugie hace en la teología rusa sobre el pecado original, valoración que resulta completamente distinta cuando se la compara con los estudios modernos de la teología católica al respecto [54].

La dificultad de la moderna teología ortodoxa ante las dogmatizaciones católica marianas (Inmaculada Concepción, Asunción) plantea el problema de qué hacer cuando una dogmatización les resulta extraña por los presupuestos que implica. La dogmatización en concreto tiene *unos presupuestos lógicos* desde los que se la entiende. La Ortodoxia comparte el punto de partida, en este caso la veneración a la Madre de Dios, y *su dificultad está en la formulación acaecida. ¿No cabría aquí* apelar al legítimo pluralismo en la formulación de la fe católica?

Se ha llegado a escribir que en el diálogo con la Ortodoxia se podrían resolver muchas cuestiones dado que en el seno de la Ortodoxia se admiten muchas afirmaciones a nivel de formulación teológica que en el campo católico ha sido dogmatizadas. Sin embargo hay que afirmar que una tal afirmación desconoce el *ethos* propio de la Ortodoxia, al menos de claves e importantes autores ortodoxos modernos para los cuales la

54 M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium,* vol. II (Paris 1933) 640 sintentiza así la doctrina reciente de los rusos: «Plerique clare distinguunt inter peccatum ipsum et ejus sequelas. Peccatum ipsum reatum culpae concipiunt ut quendam statum peccaminosum, peccaminositatem, quae nihil aliud est quam ipsa culpabilitas naturae humanae in Adamo ob mandati transgressionem, nobis una cum natura humana per generationem transmissam et unicuique nostrum inhaerentem non quidem ut peccatum actuale sed ut peccatum habituale... Quidam... dicunt haereditatem a primo parente acceptam potius esse statum morbosum quam peccatum proprie dictum. Cum autem hic status morbosus non sit mere passivus, sed positiva et activa propensio ad peccatum... tum revera efficimur peccatores quando voluntas nostra cum hoc statu morboso libere conjungitur ad operandum actum peccati». La moderna teología católica asume bastante la orientación de esta segunda posición.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ortodoxia es *refractaria* a las definiciones [55]. Su *ethos* sería distinto al que a veces se ha manifestado en el Catolicismo de definir para precisar más la dimensión del misterio [56]. La Ortodoxia por el contrario subraya con fuerza el apofatismo como dimensión central de la Teología [57].

La *segunda* parte de nuestra afirmación reza así: *una teología con actitud ecuménica debe reflexionar sobre la complementariedad de las diversas confesiones*. Esta es una afirmación basada en el decreto *Unitatis Redintegratio*.

Como punto de partida para aclarar esta afirmación hay que subrayar como lo hacen los teólogos de la Gregoriana Z. Alszeghy y M. Flick que en la polémica con el error «la parte de verdad contenida en el error ha sido *frecuentemente* pasada por alto por quienes se le oponían» [58]. Al insistirse por razones polémicas en un punto ha ocurrido a veces que otros puntos *también* pertenecientes al patrimonio católico han quedado *un tanto oscurecidos* en la vivencia eclesial [59]. Se pueden poner varios ejemplos al respecto. Baste con indicar que la polémica antiprotestante condujo a una polarización de la eclesiología en la jerarquiología, dejando bastante de lado el sacerdocio común de todos los fieles, o que la formulación del primado impidió poner de relieve el papel colegial del episcopado [60].

La teología sumida en su profundidad ecuménica ayudará a reequilibrar la síntesis dogmática. Es urgente el subrayar las unilateralizaciones que surgen conexionadas con la afirmación y la defensa de la afirmación dogmática. A este respecto hay que atender al paradigma que nos ofrecen los cuatro primeros concilios ecuménicos, donde se captan claramente las unilateralizaciones implicadas en la formulación de un concilio y corregidas por otro (caso de Efeso y Calcedonia, o el problema de la crisis semiarriana). La doctrina

55 Cfr. M. Garijo-Guembe, Naturaleza y características de la teología ortodoxa', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 315-33 (directe 338 ss.).

56 Como era la tendencia de algunos con ocasión del Vaticano II de pasar a ulteriores dogmas marianos.

57 Cfr. art. citado en nota 55, 342 ss.

58 Z. Alszeghy-M. Flick, *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca 1969, ed. original italiana de 1967) 151. Cfr. mi artículo citado en nota 32, 521 ss.

59 Alszeghy-Klick, 153, 4 hablan de «un oscurecimiento parcial» o de que «estos oscurecimientos son siempre relativos».

60 Punto este eclarecido por G. Dejaifve, *N.R.T.* 82 (1960) 563-4.

Universidad Pontificia de Salamanca

protestante de la justificación se presenta así, y no solo históricamente, como afirmación que hace de correctivo ante una excesiva afirmación del hombre y de su potencia.

Ciertos pasos dados por el Vaticano II son fruto de una teología que ha asumido el punto de verdad desarrollado por las otras confesiones como perteneciente al patrimonio católico, vgr. la temática del Pueblo de Dios, etc.

Hablar de complementariedades significa insistir en lo que para la propia Iglesia católica supone el diálogo con las otras Iglesias y comunidades cristianas y lo que *se actualizaría en ella del patrimonio de la catolicidad de la Iglesia,* que a veces está en la penumbra.

2.4. *Una teología ecuménica debe preocuparse por poner en claro las conexiones y vertebraciones del sistema creado por cada parte.*

Es una afirmación básica en la teología católica de que hay que subrayar la conexión entre los misterios. Esto mismo es fundamental a la hora de hacer una reflexión sobre las comunidades separadas. Y. M. Congar ha mostrado la conexión entre Cristología y Eclesiología en el Protestantismo: la eliminación de la sacramentalidad de la Iglesia, afirmación que estaba presente en la primera época de Lutero, tiene su base *en el poco o nulo lugar que da a la humanidad de Cristo* [61]. La reacción contra el carácter sacrificial de la misa deriva en gran parte del concepto de justificación con todas sus implicaciones antropológicas. El no aceptar el adagio de la Escolástica de que la naturaleza presupone la gracia es un elemento básico para negar a la misa la dimensión de sacrificio de la Iglesia [62]. Desde la negación del mismo adagio se entienden las reacciones protestantes ante la afirmación del Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios [63].

Es un momento en que aparecen traducidas al español tantas obras de teología protestante este es un aspecto que

61 Y. M. Congar, *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam 50, Paris 1954) 453 ss.

62 Cfr. P. Y. Emery, 'L'Eucharistie: sacrifice de Christ et de l'Église', *Verbum Caro* 20 (1966) 65-72.

63 Cfr. H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine* (Théologie 39, Paris 1957) 2ª parte, 91 ss.; W. Joest, *Fundamentaltheologie* (Stuttgart 1974) 124 ss.; H. Grass, *Christliche Glaubenslehre*, vol. I (Stuttgart 1973) 53.

Universidad Pontificia de Salamanca

deberá ser muy tenido en cuenta. Con referencia a movimientos teológicos, en los que participan teólogos católicos y protestantes, como la denominada teología política, habría que analizar en profundidd las divergencias y diferentes formas de planteamiento, que, a veces, simplemente subyacen, pero que juegan un papel fundamental. Tal sería el caso de dos teólogos notables en el movimiento de la teología política como J. B. Metz y J. Moltmann.

MIGUEL M.ª GARIJO-GUEMBE
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca