

CONSIDERACIONES SOBRE EL DIALOGO ENTRE LA ORTODOXIA Y EL CATOLICISMO *

El Concilio Vaticano II ha supuesto un cambio profundo en la forma de abordar por parte de la Iglesia católico-romana los problemas concernientes al Ecumenismo. Con el decreto sobre el Ecumenismo en la Iglesia católico-romana han tomado carta de naturalidad algunos principios teológicos, que habían sido profundamente reflexionados por los teólogos católicos.

Reconocían estos que con el reencuentro de las Iglesias y comunidades cristianas se daría *de facto* un enriquecimiento para la misma Iglesia católica. Ya en 1937 Y. M. Congar escribía atinadamente:

«Nos sentimos inclinados a decir que la Iglesia de Cristo, nuestra Iglesia, plenamente católica desde el punto de vista de las posibilidades dinámicas de su substancia viva, no realiza explícitamente esa catolicidad sino de una manera imperfecta... En efecto, lo que nuestros hermanos separados han sustraído a la Iglesia y realizado al margen de nosotros, le falta a nuestra catolicidad explícita y visible... Puesto que las secesiones religiosas se han hecho coextensivas y, por así decirlo, se han identificado con colectividades étnicas y culturales; puesto que Rusia es ortodoxa y los países escandinavos son luteranos, a la Iglesia le falta una expresión eslava, una expresión nórdica de la gracia una y 'multicolor' de Cristo»¹.

* Conferencia pronunciada en el Instituto teológico ortodoxo de Bucarest el 17 de mayo de 1980.

¹ Y. M. Congar, *Cristianos en diálogo* (Estella 1967, ed. original francesa de 1937) 373-4. La misma concepción en K. Rahner, 'La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*', *Escritos de Teología*, vol. 2 (Madrid 1963) 32 ss.

O lo que es lo mismo: *la Iglesia ha pensado su tradición, ha expresado el patrimonio de que es portadora en y mediante elementos culturales de tal época o tal cultura.* Surge de esta afirmación una pregunta fundamental: ¿no podrá ocurrir que haya diferencias de doctrina que en realidad son diferencias no de fe sino de forma conceptual y que por tanto lo que divide en algunos casos a las Iglesias es algo no dogmático? ².

Por medio de esta indicación general quisiera introducir la cuestión fundamental sobre el análisis de lo que de hecho separa a las Iglesias ortodoxas orientales de la Iglesia católico-romana.

Con el nombramiento de la comisión oficial católico-ortodoxa se ha dado un paso importante en el diálogo entre ambas partes. Un paso que debe ser reflexionado en profundidad por los teólogos de ambas partes. Como teólogo católico debo indicar que quizás en la Iglesia *latina* a veces no se dan cuenta suficientemente los teólogos católicos de lo que supone este diálogo. Los teólogos católicos están acostumbrados primordialmente al diálogo con los problemas derivados de la Reforma. A mi entender un diálogo profundo con la tradición ortodoxa postulará el llevar hacia adelante temáticas ya indicadas por el Concilio Vaticano II.

El núcleo de nuestra exposición va a constar de tres partes. En una primera enunciaré los principios que el Vaticano II ha afirmado con relación a la tradición oriental, enmarcándolos en los principios católicos sobre el Ecumenismo. En una *segunda* parte reflexionaré con ayuda de teólogos tanto católicos como ortodoxos sobre las raíces teológicas que explican el cisma entre Oriente y Occidente. En una *tercera* parte trataré de analizar las cuestiones fundamentales de divergencia entre ambas Iglesias, en concreto los temas del Primado, el *Filioque* y el Palamismo.

I.—PRINCIPIOS DEL VATICANO II CON RELACION A LA TRADICION ORIENTAL

En el decreto sobre el Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*) los Padres conciliares indican los principios de un sano ecu-

² Expresión de E. Schlink, 'The Church and the Churches', *The Ecumenical Review* (1949) 165.

menismo. El primer principio es el de evitar el «falso irenismo, que desvirtúa la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido cierto y genuino» (n. 11). Pero junto a este principio fundamental el Concilio enuncia otros dos principios, que son de suma importancia.

Se indica —y este es el segundo principio— que al exponer la doctrina total y verdadera no se debe olvidar que «existe un orden o 'jerarquía' de verdades de la doctrina católica, por ser diversa su trabazón con los fundamentos de la fe cristiana». Este principio resulta fundamental como ya lo indicaba O. Cullman, si bien en sus aplicaciones ha habido problemas en el mismo seno de la teología católica, que han exigido a la jerarquía el llamar la atención³.

En orden a un diálogo entre la Ortodoxia y el Catolicismo encontramos en el mismo decreto un tercer principio de suma importancia. Puede enunciarse así: *entre Oriente y Occidente, aún antes de la ruptura, había justas y legítimas diferencias, que no empañaban la unidad.*

«Pero la herencia legada por los Apóstoles fue recibida de diferentes formas y maneras, y a partir de los mismos orígenes de la Iglesia se desplegó diversamente aquí y allí, debido, entre otras razones, a las diferencias de idiosincrasia y de condiciones de vida. Todo esto, más las causas externas y la falta de mutua comprensión y de caridad, preparó el terreno a las separaciones» (n. 14, párrafo 3).

«Lo que antes se ha dicho de la legítima diversidad nos es grato aplicarlo también a la diferente presentación de la teología. En la investigación de la verdad revelada, Oriente y Occidente han usado métodos y sistemas diversos para llegar al conocimiento y a la definición de las realidades divinas. Por esto no es de extrañar que a veces uno perciba con mayor justeza y explique mejor que otro ciertos aspectos del misterio revelado, en cuyo caso las diversas formulaciones teológicas deberán ser frecuentemente consideradas más como complementarias que como contrarias. Y por lo que toca a las auténticas tradiciones teológicas de los Orientales, hay que reconocer que están profundamente enraizadas en la Sagrada Escritura, que se inspiran y expresan en la liturgia, que se alimentan de la viva tradición apostólica y de los autores espirituales, que

3 Cfr. O. Cullmann, '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.

están encaminadas al buen comportamiento práctico y aun a la plena contemplación de la verdad cristiana» (n. 17).

Estos dos números justifican plenamente el enunciado del tercer principio, que hemos formulado. Y creemos que es el punto metodológico desde el que hay que plantearse el diálogo entre Oriente y Occidente. El legado apostólico se desplegó en los primeros tiempos de la Iglesia de acuerdo con la idiosincrasia de los diversos pueblos. Así cabe hablar de una expresión siríaca del Cristianismo, como de una expresión latina, bizantina o copta. Negar este hecho es negar la historia de la Iglesia. Pero esto lleva encerrado implícitamente un peligro: el que cualquiera de las tradiciones con minúscula, llegando un momento, se crea la tradición con mayúscula. Según el decreto desde aquí, cuando fallara la mutua comprensión como falló, se explica la separación.

El decreto indica también, si bien de forma demasiado genérica —asi pensamos—, la existencia de un modo diverso en la elaboración teológica entre Oriente y Occidente. Esto lleva consigo el que las diversas formas de expresión del misterio revelado, *al menos en algunos casos*, no hayan de ser consideradas como contradictorias, sino como complementarias. La tensión teológica entre las escuelas alejandrina y antioquena en cuanto a la formulación del dogma cristológico en época anterior a la división es un buen ejemplo de ello. En el diálogo entre Oriente y Occidente la formulación del decreto de que «las diversas formulaciones teológicas deberán ser frecuentemente consideradas más como complementarias que como contrarias» nos parece fundamental. El problema de la doble formulación sobre la procesión del Espíritu Santo es entendido por la teología católica en este sentido.

Para la teología católica la tradición oriental es algo fundamental. El mismo decreto indica que «conocer, apreciar, conservar y fomentar el riquísimo patrimonio litúrgico y espiritual de los Orientales es de la máxima importancia para conservar fielmente la plenitud de la tradición cristiana» (n. 15, párrafo 4).

Ahora bien, en fidelidad a la impostación doctrinal del Vaticano II el teólogo católico debe afirmar lo siguiente:

a) la tradición latina es una tradición venerable entre varias legítimas tradiciones y por tanto no puede estar cerrada en su reflexionar teológico tan sólo a ella, sino que debe estar abierta a las otras tradiciones eclesiales, también válidas.

b) Esto le llevará a preguntarse sobre los condicionamientos culturales de la época en que está expresada su propia tradición y a plantearse la cuestión de analizar lo condicionadas que están muchas formulaciones, aún dogmáticas. Esto conlleva el problema de la *re-formulación* de los dogmas⁴. Un ejemplo hoy aceptado comunmente en la teología católica es lo referente al dogma del pecado original y la diversa imposición que hay entre los Padres griegos y S. Agustín. Desde esta perspectiva uno valorará de forma distinta a lo que hacía M. Jugie la cuestión del pecado original en la teología rusa⁵.

c) Será necesario entrar en la misma idiosincrasia de la otra tradición y valorarla desde dentro y no quedarse en una valoración meramente externa⁶.

Ejemplos donde se percibe que estos principios no han sido los que han movido la mutua valoración se podrían enumerar ampliamente. A nuestra época eclesial compete el con mutuo amor recorrer este nuevo camino. Para la teología católica esto ha de suponer el percibir con mayor claridad cómo ha introducido conceptos e instrumentos de ayuda en el reflexionar que son extraños a las otras tradiciones y que muestran la dimensión *contingente* inmersa en declaraciones, aún dogmáticas y como tales inmutables.

Lo planteado hasta ahora lleva a nuestro parecer a preguntarnos si en parte al menos no podrá radicar aquí la explicación del hecho de la ruptura entre Oriente y Occidente.

4 Sobre el problema de la reformulación del dogma hemos escrito a propósito del documento *Mysterium Ecclesiae* de Pablo VI, recogiendo los principales estudios católicos en '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.).

5 M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientallum*, vol. II (Paris 1933) 640.

6 A veces se nota en los orientales como una dificultad de entrar en los esquemas de la teología occidental. Puede servir de ejemplo la actitud de J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujour d'hui* (Paris 1960) 171 (sobre la Inmaculada) 183 (sobre el pecado original); el mismo, *Initiation a la théologie Byzantine* (Paris 1975).

II.—LA RAIZ TEOLOGICA DE LA RUPTURA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Y. M. Congar es un estudio memorable titulado *Neuf cents après. Notes sur le Schisme Oriental*⁷ ofrecía una interpretación de la realidad histórica del 'cisma oriental' en la que establecía.

«En resumen, éste se nos presenta como constituido por la aceptación de una posición en la que cada parte de la cristiandad vive, obra y juzga sin contar para nada con la otra. Alejamiento, provincialismo, falta de contactos, «estado de ignorancia recíproca» [en nota indica que es «excelente fórmula de M. Jugie»], una palabra inglesa, que no tiene traducción, expresa todo esto: 'estrangement' (distanciamiento)»⁸.

El juicio de Congar es compartido por parte católica por Le Gillou⁹ y por parte ortodoxa por J. Meyendorff y P. Evdokimov. La coincidencia de estos autores nos parece profundamente significativa y es muestra de lo justificado de la apreciación de Congar. Así P. Evdokimov escribe que «a partir del siglo V Roma y Bizancio se hallan forzosamente ante problemas diferentes; una fosa crece entre las tradiciones locales, la reflexión teológica se sitúa en climas sociales e intelectuales distintos»¹⁰. Por su parte J. Meyendorff afirma explícitamente, reflexionando sobre las tentativas entre Bizancio y Roma a propósito del concilio de Florencia, que «el 'estrangement', tan bien definido por el P. Congar, privaba a griegos y latinos de un lenguaje común, que les hubiera permitido entenderse. Pero esa era la condición de una verdadera unión»¹¹.

Otro párrafo del mismo J. Meyendorff resulta de primordial interés:

«La mayoría de las dificultades que se elevaron entre Roma y Constantinopla en los siglos IX y XI pueden parecernos hoy

7 Y. M. Congar, 'Neuf cents après. Notes sur le «Schisme oriental», en *L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* (Crevetogne 1954) vol. 1, 3-95 (hay edición aparte del trabajo) = *Cristianos ortodoxos* (Barcelona 1963). Ponemos a continuación en primer lugar la paginación francesa y tras una barra la paginación castellana.

8 *Ibidem*, 7.8/12.13.

9 M. J. Le Gillou, *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) 267-70.

10 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel-Paris 1959) 47.

11 J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) 85.

como menores. Podría extrañar que tales diferencias hayan podido provocar el más grande escándalo que haya conocido la cristiandad. En el transfondo de estas dificultades existía, sin embargo, una diferencia profunda, de la que los contemporáneos, aparte tal vez del gran patriarca Focio, se daban difícilmente cuenta: las dos mitades del mundo cristiano tenían concepciones divergentes sobre *la manera de resolver las dificultades*. Para Occidente Roma era el último criterio y el juez supremo, mientras que Oriente permanecía fiel a una concepción conciliar de la Iglesia, reconociendo eso sí a Roma una autoridad excepcional en las cuestiones eclesiásticas»¹².

La reconciliación entre Focio y el papa Juan VIII le parece un modelo para hoy, ya que se dió una «unidad dogmática» (que la entiende como «condenación implícita del *Filioque*» por parte de los legados romanos), definida por una vía conciliar y reconocimiento del primado canónico de la Sede romana»¹³. Los acontecimientos de 1054 los entiende como que «en las dos partes de la cristiandad se hablaba ya un lenguaje ecle-siológico diferente»¹⁴.

En síntesis: 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 tener la pretensión de agotarlo. Después de la excisión del siglo XI —indica Congar— las posiciones se afianzaron definitivamente, porque por ambos lados erigieron en absoluta su tradición.

El mismo Congar añade:

«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, particularmente a partir de este final del siglo XI en que el distanciamiento se convirtió en separación»¹⁵.

Y como ejemplos pone: la expresión 'transustanciación', la teología de las indulgencias y, de una manera general, la insis-

12 *Ibidem*, 33.

13 *Ibidem*, 34.

14 *Ibidem*, 35.

15 Congar, *Neuf cents* (art. cit. en nota 7) 80/108.

tencia acerca del aspecto de la satisfacción penal, con las consecuencias para la manera de entender el purgatorio, el desarrollo de la teología del poder papal y de su ejercicio en el sentido de *plenitudo potestatis* y de la centralización, la reserva de las canonizaciones al papa etc.¹⁶.

No cabe duda que la Escolástica consagró la ruptura. «Mientras que los orientales no cesan de referirse a los textos patrísticos, a los decretos conciliares, los occidentales desarrollan un método de análisis en el que la razón renovada por la fe juega un papel de primer orden. Y en seguida se siente que entre Oriente y Occidente hay en seguida un diálogo de sordos»¹⁷. Los escolásticos se asombraban de que los orientales se atrincherasen detrás de los textos de la tradición, mientras que los orientales se asombraban del uso intemperante hecho por los escolásticos de la razón. Siméon de Tesalónica es buen ejemplo del estupor oriental.

Un buen test de esta dificultad lo muestra la tensión habida a raíz del desarrollo de la teología de la deificación por parte de G. Palamas, que, en juicio valorativo de Le Gillou, «era fiel a su tradición» y que «Occidente no podía, a su vez, comprender»¹⁸.

Más tarde a raíz del Protestantismo se da de alguna forma una interacción entre ambas tradiciones, al menos en el sentido de que Oriente retoma de Occidente algunas terminologías para hacer frente a la crisis protestante. Así por ejemplo el número septenario de los sacramentos —concrección de la Escolástica— es retomado como algo obvio por el Patriarca Jeremías II para hacer una valoración de la postura de los teólogos de Tubinga¹⁹. De la confesión de Pedro Moghila ha escrito J. Meyendorff:

«Aún en su forma corregida la Confesión representa el documento más latino tanto en espíritu como en forma que la jerarquía ortodoxa haya aprobado jamás»²⁰.

16 *Ibidem*, 80, nota 2, 108 n. 2.

17 M. J. Le Gillou, *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa* (Col. 'Yo sé yo creo 135) (Andorra 1963) 96.

18 *Ibidem*, 97.

19 I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae*, vol. I (Graz 1968) 463 ss.

20 J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe* (o.cit. en nota 6) 86.

La fosa del distanciamiento se fué acentuando. Occidente tuvo un desarrollo extraordinariamente activo a raíz de la Escolástica, desarrollo que «se convirtió casi exclusivamente en latino» «hasta el punto que varias tentativas hechas para introducir el punto de vista griego provocaron una crisis»²¹. Como quiera que varios de los puntos desarrollados en Occidente fueron objeto de definiciones dogmáticas, la fosa del distanciamiento se fué progresivamente acrecentando. Y. M. Congar ha escrito acertadamente:

«Una dogmatización no es precisamente un hecho jurídico. es una realidad que atañe la conciencia de la Iglesia. Supone en ésta, una madurez y determina el contenido en una forma que tiene repercusiones profundas. Cuando se hace una definición dogmática sin que una parte de la cristiandad participe en ella, esto crea una ocasión de distanciamiento, que puede ser que no se recupere ya nunca»²².

La teología católica es muy sensible en el momento presente a los condicionamientos culturales y a las mediaciones que están inmersas en las definiciones. Ha sido reconocido expresamente por el documento *Mysterium Ecclesiae* de Pablo VI. La declaración acepta «la distinción» entre «las verdades, que la Iglesia quiere enseñar con sus fórmulas dogmáticas» y el pensamiento mudable de una época y reconoce que las verdades de la Iglesia «se pueden expresar sin éstas» o sea al margen de las categorías culturales de la época²³.

Dos ejemplos podemos poner sobre objetos en los que no hay discusión entre ambas tradiciones y que sin embargo suponen formas de expresar propias de la tradición latina, un tanto extrañas a la mentalidad oriental. El primero sobre la forma de entender la presencia real del Señor resucitado en la Eucaristía. Occidente en la Escolástica desarrollo la piedad de la adoración eucarística y formuló la presencia con la apoyatura filosófica de la transubstanciación²⁴. Un segundo ejem-

21 Tal es el caso de Escoto Eurígena. Cfr. M. D. Chenu, 'Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII siècle', *Mélanges Aug. Pelzer* (Lovaina 1947) 159 ss. Rreferencia subrayada por Congar, *Neuf Cents* (art. cit. en nota 7) 81, n. 2/109, n. 4.

22 Congar, *Neuf Cents* 81/108.9.

23 Cfr. mi artículo citado en nota 4, 512 ss.

24 Este es un tema suficientemente analizado hoy en el campo católico. Un resumen de la temática lo hemos ofrecido en *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 252 ss.

plo nos lo proporciona la forma como Occidente ha dogmatizado la veneración a María en los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María ²⁵.

Pero no cabe duda que hay un problema más de base en el distanciamiento, que atañe a todo el problema de la vida eclesial: *la concepción eclesiológica*. Es claro que entre Oriente y Occidente se han desarrollado dos concepciones canónicas diferentes, que muy pronto y cada vez con más fuerza chocaron, «tanto más irremediablemente, porque tanto aquí como allá, encerrando cierto sentido y cierta visión teológica de la Iglesia, fueron adquiriendo progresivamente un valor dogmático: sobre todo en Occidente, donde el punto principal y decisivo de esta eclesiología práctica, o sea la primacía y la infalibilidad de la Sede romana, se convirtieron en el centro de la eclesiología y recibieron finalmente una consagración dogmática definitiva» ²⁶. Este es un punto central que analizaremos más en detalle en la tercera parte.

En síntesis, hay una visión acorde entre autores ortodoxos y católicos en la explicación de la ruptura entre las Iglesias ortodoxas de Oriente y la Iglesia católica latina: *cada parte se encierra en su propia tradición, absolutizándola, se pierde el diálogo entre ambas partes; se considera a la tradición con minúscula como la tradición sin más*.

Como escribía el patriarca Focio al papa Nicolás I, para establecer la unión fraternal de las iglesias locales lo que importa es la unidad de fe, mientras que las diferencias de disciplina, rito o costumbres pueden todas ellas ser preservadas por las Iglesias unidas en la unidad de fe ²⁷. El problema radica en los puntos, cuya concienciación eclesial ha sido distinta, algunos de los cuales han sido expresamente dogmatizados por una de las partes.

²⁵ Basta para ello leer las reflexiones que sobre el tema hace J. Meyendorff, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960) 171. Sobre las dificultades modernas en torno a la mariología católica por parte ortodoxa véase M. Gordillo, *Mariologia orientalis* (Orientalia Christiana Analecta 141) (Roma 1954) 107 ss. (sobre la Inmaculada Concepción) 217 ss. (sobre la Asunción).

²⁶ Congar, *Neuf Cents* 61.2/85.

²⁷ Ep. 2, PG 102, 604-8.

III.—DIVERGENCIAS FUNDAMENTALES ENTRE AMBAS CONCEPCIONES. FEFLEXIONES DESDE LAS PERSPECTIVAS APUNTADAS

Tres cuestiones principales afectan al establecimiento de la intercomuni6n entre ambas partes: a) el problema eclesiol6gico y en concreto el problema del primado; b) la cuesti6n del *Filioque* o sea la tem6tica en torno a la procesi6n del Espiritu Santo; c) la cuesti6n palam6tica, colocada por algunos ortodoxos, si bien no por todos, como elemento nuclear de la Ortodoxia.

a) El problema eclesiol6gico y la cuesti6n del primado.

O. Clement consideraba que con relaci6n al di6logo entre cat6licos y ortodoxos los problemas, siguiendo un orden de lo m6s evidente a lo impl6cito, serian los siguientes:

- «— la relaci6n del 'primer obispo' y del colegio episcopal;
- el lugar del magisterio en el conjunto del pueblo de Dios;
- la relaci6n de la pneumatologfa y de la cristologfa»²⁸.

De hecho las reacciones de autores ortodoxos ante la *Lumen Gentium* se han centrado especialmente en el n6mero 12 «de sensu fidei et charismatibus in populo christiano». Las reacciones de B. Krivocheine, N. Arseniev, A. Scrima han subrayado la importancia de este n6mero ya que en 6l se pone de relieve el sentido de la fe de *todo* el pueblo de Dios, el car6cter activo de todo miembro eclesial (subrayan Arseniev y Krivocheine el car6cter casi khomiakoviano del pasaje)²⁹.

D. Savramis llega a escribir a prop6sito de lo que el Vaticano II establece con relaci6n al puesto del laicado en la Iglesia.

«No existe m6s tras el Vaticano II la gran diferencia entre las Iglesias griego-ortodoxa y romano-cat6lica, diferencia que era

28 O. Clement, 'Apr6s Vatican II: Vers un dialogue th6ologique entre catholiques et orthodoxes', *La Pens6e Orthodoxe* (Paris) n. 2 (13) (1968) 43.

29 He recogido estas reacciones en mi artfculo 'La conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teologfa ortodoxa actual', *Lumen* 19 (Vitoria 1970) 438-63. Las referencias ortodoxas m6s importantes son las de B. Krivocheine en *Irenikon* 39 (1966) 481.2, N. Arseniev en *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9 (1965) 19 y las de N. Nissiotis, 'The main ecclesiological Problem of the second Vatican Council and the Position of the non-roman Churches facing it', *Journal of Ecumenical Studies* 2 (1965) 31-62.

evidente cuando respondieron los Patriarcas de Oriente a la encíclica de Pío IX sobre la reunión de las Iglesias»³⁰.

En el texto los Patriarcas indicaban que entre ellos ni los Sínodos ni los patriarcas han podido introducir novedades, ya que «entre nosotros el guardián de la fe es el mismo cuerpo de la Iglesia, es decir el pueblo mismo que quiere que su fe permanezca inmutable»³¹. Eso sí, Savramis considera que lo que afectaría a la concepción ortodoxa y con lo que no estaría de acuerdo sería el que se estableciera una separación *sustancial* entre la jerarquía y el pueblo de Dios³².

Digno de mención es el aspecto que subraya A. Scrima aludiendo al problema del primado:

«La Iglesia [a la que matiza como comunidad de fieles] no puede menos de ser ontológica y axiológicamente anterior a una función papal que, por otro lado, representaría un *lugar* de expresión y de servicio y no una *fuentes* situada fuera y sobre la Iglesia»³³.

Tras estas indicaciones bueno será el precisar los problemas que creemos que atañen a las divergencias entre las concepciones esclesiológicas entre Oriente y Occidente.

Problemas eclesiológicos entre Oriente y Occidente.

El problema del primado debe ser entendido en un marco más amplio, como siempre indican los ortodoxos. El problema ha sido bien visto por Y. M. Congar, al escribir:

«Es precisamente ese 'ex sese' que los ortodoxos han dicho y dirán siempre que no pueden aceptar. Tal vez porque en la óptica de su propia tradición eclesiológica no pueden entenderlo en un plano puramente jurídico y ven ahí siempre un fondo ontológico. Ahora bien, al nivel de la ontología no es verdadero que el papa pueda definir un punto de fe 'sine consensu ecclesiae'. No puede definir sino lo que cree la Iglesia y lo que predicen sus pastores, como lo reconocía Gasser... En este plano

30 D. Savramis, *Zum Dekret über das Apostolat der Laien*, en D. Papan-dreou, (ed.), *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums* (Viena 1969) 311.

31 Mansi 40, 407.

32 Savramis, *ibidem*, 302.

33 A. Scrima, 'Reflexiones de un ortodoxo sobre la Constitución', en G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* vol. 2 (Barcelona 1968) 1223.

una definición contra la *consensio Ecclesiae* no tendría sentido; en este plano el Papa no está *supra Ecclesiam* sino *in Ecclesia*... Esta hipótesis del papa herético o cismático es sin duda poco verosímil: ella, sin embargo, es necesaria y saludable como hipótesis y concepto límite para situar al Papa *en* la Iglesia y no *por encima* de ella, de tal forma que no estuviera más en ella. Vemos aquí el problema más urgente tanto desde el punto de vista ecuménico como desde el punto de vista de una eclesiología católica: concebir y mostrar que el 'por encima' no destruye el 'en' sino que se inscribe en él... Con relación a esto hay una noción que desgraciadamente no juega función alguna en nuestra eclesiología, pero que no ha cesado de tener su lugar en la vida de la Iglesia: la noción de *receptión*... La historia ofrece más de un ejemplo. Es deseable que la eclesiología teórica se alinee junto a los hechos. Alcanzaría así una de las grandes demandas de Oriente, fundada en la ontología cristiana y eclesial, la de la *sobornost*, curada de los excesos de cierta sistematización eslavófila»³⁴.

El problema indicado por Congar es fundamental en el diálogo con la Ortodoxia. Creemos que en el Vaticano II se ha puesto bien de relieve que la primera dinamicidad en la Iglesia no es la de la jerarquía y que al pueblo de Dios tan sólo le corresponde el seguir las direcciones de ella. Por el contrario, sin negar la función de la jerarquía, tanto la *Lumen Gentium* n. 12 como la *Dei Verbum* n. 8 han puesto de relieve la función activa del pueblo de Dios. Para ello es importante el subrayar que contra la actual redacción de *Lumen Gentium* n. 12 se objetaba: «sensus fidei efficitur per Magisterium et passive accipitur a fidelibus. Ut praecaveatur 'instinctus' ad modum modernistarum, insistere oportet super munus Hierarchiae». Objeción que a decir verdad era la deducción de la forma prevalente de hablar los manuales de teología, ya que ponían en primer lugar la *infallibilitas in docendo* y en segundo lugar

34 Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) 197.8.9. Congar ha insistido a lo largo de sus obras en establecer un diálogo con las orientaciones más profundas de la Ortodoxia y con el concepto de *sobornost*. Digno de resaltar es su artículo sobre el concepto de *receptión*: 'La *receptión* como realidad eclesiológica', *Concilium* n. 77 (1972) 57-86 (el mismo artículo, pero ampliado en las notas en *Rév. Sc. Phil. et Théol.* 56 (1972) 369-403). La *Humanae Vitae* ha suscitado el tema de la *receptión* tanto a Congar (*Eglise infaillible ou intemporelle* (Paris 1973) 84.87.90) como a B. Sesboué (en *N.R.T.* 93 (1971) 360-2) para no indicar sino estudios de referencia más dogmática.

la *infallibilitas in credendo*³⁵. La respuesta de la Comisión conciliar se fundaba en que los grandes teólogos postridentinos ponían en primer lugar la infalibilidad en el creer de todo el pueblo de Dios (la *infallibilitas in credendo*). A ella hicieron referencia tanto Pío IX como Pío XII a la hora de las definiciones de la Inmaculada Concepción como de la Asunción³⁶. Pero no debe olvidarse que la forma prevalente de hablar de los manuales había surgido en la Iglesia católica a partir de la formulación del primado habida en el Vaticano I, a raíz de la fórmula *ex sese, non ex consensu Ecclesiae*. Signo ello de que una formulación puede llevar consigo riesgos de malas impostaciones. La doctrina de la *Dei Verbum* que pone en segundo lugar al magisterio en la dinamicidad de la comprensión de la revelación y en primer lugar a la contemplación del pueblo de Dios responde a la misma orientación.

Una vez situado y repensado este problema, nuclear para un diálogo con la Ortodoxia, y a cuya luz se podrá resolver el problema de la tensión entre cristología y pneumatología³⁷,

35 Aspecto bien puesto de relieve, me refiero el de las implicaciones eclesiológicas que se deducen de poner en primer lugar la *infallibilitas in docendo* o sea al magisterio, por Y. M. Congar en su obra *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) 350 y nota 77.

La respuesta de la Comisión en el Vaticano II se basaba en el trabajo de G. Thile, *L'Infallibilité du peuple chrétien in credendo. Notes de théologie posttridentine* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 21) (Paris-Lovalna 1963). La postura más normal de los manuales católicos era la de indicar en primer lugar la infalibilidad del magisterio. Diferían Bainvel, Scheeben.

Por ejemplo Lercher L., *Institutiones theologicae dogmaticae*, vol. 1, 5ª ed. n. 478, decía: «Ecclesia est infallibilis eo quod magisterium autoritative docet... Infallibilis est 'Ecclesia per magisterium» y en nota 3: «in ordine cognitionis infallibilis magisterii constare potest ex infallibilitate ecclesiae». Bainvel, sin embargo, decía: «in ordine logico dependere quodammodo magisterium a fide ecclesiae (non enim defenditur nisi quod est aliquomodo in fide ecclesiae)» (referencia tomada de Congar).

36 Así Pío IX decía que los obispos «scripto significante quae esset suorum fidelium erga Immaculatam Conceptionem pietas ac devotio, et quid ipse praesertim Antistites de hac ipsa definitione ferenda sentirent, quidve exoptarent» y que se basaba en ello para la definición. Por su parte Pío XII indicaba: «Haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio... cum concordem Nobis praebet ordinarii Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem, quam idem Magisterium sustinet ac dirigit».

Por la mismas *relationes* de Gasser en el Vaticano I sabemos la conexión orgánica entre el Papa y el cuerpo episcopal con la fe de todo el pueblo cristiano.

37 Este aspecto está muy subrayado por la Teología ortodoxa. Lo hemos expuesto en nuestro artículo 'La pneumatología en la moderna teología orto-

podemos enunciar y luego analizar el problema en sí de mismo primado. Este es un problema de una doble característica histórica y dogmática, mutuamente interrelacionada.

Precisiones sobre la intelección católica del primado.

Ante todo conviene hacer algunas precisiones sobre la forma de entender el primado por parte del Catolicismo. En primer lugar se reconoce hoy en día de forma normal en la teología católica que en el actual ejercicio del primado no todo es de la misma naturaleza. La Sede romana y su presidente ejercen muchas funciones que históricamente son funciones patriarcales. Roma es para Occidente patriarcado y sede primacial. O dicho de otra forma, la actual forma de ejercicio del primado conlleva elementos que no necesariamente tendrían aplicación en una reunión de Iglesias, y que de alguna forma ya son diferenciados en las Iglesias patriarcales en comunión con la sede romana ³⁸.

No cabe duda que la fórmula del Vaticano I sobre la jurisdicción del Papa «ordinaria, inmediata y episcopal» puede prestarse a equívocos, como si los obispos fueran meros delegados del Papa. Por eso en la definición se añadió un párrafo en el que se indica que los obispos son de derecho divino ³⁹.

El Vaticano II ha dado un paso en la formulación del problema al hablar de la colegialidad episcopal. Pero hay que recordar que la nota explicativa previa sobre la relación Papa-colegio episcopal usa expresiones que a juicio del teólogo J. Ratzinger, hoy cardenal, son «formulaciones poco felices». Se refiere a las ideas siguientes:

doxa', *Estudios Trinitarios* 9 (Salamanca 1975) 359-82. N. Nissiotis ha dado capital importancia a la tensión entre pneumatología y cristología para explicar las diferencias actuales entre la eclesiología ortodoxa que sería más pneumatológica, y la católica, que, a su juicio, pecaría de cristomonista: *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog* (Stuttgart 1968) 64 ss.; 'The main ecclesiological Problem of the second Vatican Council and the Position of the non roman Churches facing it', *Journal of Ecumenical Studies* 2 (1965) 31-62. Se ha hecho cargo del problema por parte católica Y. M. Congar, 'Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?', *Eph. Theol. Lov.* 45 (1969) 394-416.

³⁸ H. Stirnimann, en la obra *Papstum und Petrusdienst* (Oekumenische Perspektiven 7, Frankfurt 1975) 13-34 aporta una interesante bibliografía. Ya desde Battifol el aspecto había sido claramente expuesto entre los historiadores católicos.

³⁹ *Constitución 'Pastor aeternus'*, cap. 3, DS 3061 (1828).

«1. Si puede y en qué forma debe actuar el Colegio en cuanto tal, reside en las manos del Papa, que en ello «procede con vistas al bien de la Iglesia según su propia discrección».

2. Mientras el Papa puede ejercer su poder en todo tiempo «según discrección», «tal como lo exige su oficio», el Colegio pone solo temporalmente estrictos actos colegiales. y esto también solo con la aprobación del Papa» 40.

Me parece que hay que reconocer que la Iglesia católica todavía no ha llegado a una praxis madura de la colegialidad, por más que se pretenda decir de algunas actuaciones que son formas colegiales. Además habría que advertir que quizás el problema central en su formulación no es la colegialidad entre Papa y cuerpo episcopal sino la de colegialidad o conciliaridad de las Iglesias locales. La impostación es diferente; la segunda responde más a la Iglesia de los Padres como indica el mismo Ratzinger, quien añade que así el desarrollo de las ideas con relación al primado sería el siguientes:

«Por ser cada *Iglesia particular* no meramente parte, sino verdaderamente Iglesia, por esto necesariamente posee también, todo aquel que está a la cabeza de *una Iglesia*, una significación para *toda* la Iglesia en general, que vive en cada una de las Iglesias particulares. El no es entonces además, junto a su tarea de la Iglesia universal, obispo de una comunidad particular, sino porque es obispo de *una Iglesia*, puede ser de un modo absoluto el *episcopus episcoporum* (obispo de los obispos) de tal manera que todas las Iglesias deben orientarse a aquella *una Iglesia* de Roma» 41.

Esta impostación es la que ha tomado el documento *Authority in the Church* (Venecia 1976) suscrito por la comisión oficial internacional anglicano-romano católica en sus números 22 y 23 con la siguiente tesis: *la aceptación de la conciliaridad de las Iglesias debe ser entendida con la aceptación del aspecto primacial de la sede de Roma. Ambos «aspectos primacial y conciliar de la episcopé deben ser entendidos como complementarios»* (n. 23). En el mismo documento la primacía es descrita como legítima desde la perspectiva «de fomentar y robustecer la Koinonía», «ayudando a las Iglesias a escucharse unas a otras y a caminar unidas hacia la plenitud de la vida

40 J. Ratzinger, 'La colegialidad episcopal', en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. 2 (Barcelona 1967) 772-3.

41 *Ibidem*, 764.

y del testimonio cristiano». Objeto de la primacía debe ser respetar las características de las Iglesias locales: «no busca la uniformidad donde es legítima la diversidad» (n. 21) ⁴².

Sobre el proceso histórico de la concienciación del primado.

Sin tratar de hacer ahora un exhaustivo estudio histórico, sino tratando más bien de resumir las conclusiones de historiadores católicos de los dogmas (aquello que me parece más probable), hemos de indicar que en el problema del primado la teología católica ha de reflexionar sobre los datos de la historia, que pueda que le planteen un problema de interés. Para la teología católica la llamada doctrina de la evolución del dogma es una afirmación capital, dado que sino no se pueden explicar datos fundamentales de su dogmática ⁴³.

La comisión anglicano católica escribía a este respecto algo que puede ser de interés ya desde ahora y que lo considero como la perspectiva desde la que hay que reflexionar:

«En el contexto de este desarrollo histórico es donde la sede de Roma, cuya preeminencia está relacionada con la muerte acaecida allí de los apóstoles Pedro y Pablo, vino a ser finalmente el centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal.

La importancia del Obispo de Roma entre los demás obispos, sus hermanos, explicada por analogía a la posición de Pedro con respecto a los demás Apóstoles, se interpretó como voluntad de Cristo para con su Iglesia» (n. 12).

El documento parte de unos datos históricos y considera que es a lo largo de la historia como se ha llegado a la concienciación del sentido de la sede romana. No se usa el esquema líneal al que ha estado acostumbrada la teología católica: Cristo→Pedro (en conexión con los demás apóstoles)→Obispos de Roma (en conexión con el colegio episcopal) ⁴⁴, ni se hace referencia fundamental a los denominados textos pe-

42 E. J. Yarnold-H. Chadwick, *Truth and 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).

43 Cfr. el estudio de K. Rahner-K. Lehmann en *Mysterium Salutis* 1.

44 En mi artículo 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231 creo haber mostrado que el esquema líneal no es algo datable como de valor universal sino en la segunda mitad del siglo II.

trinos de los evangelios⁴⁵, sino que se hace referencia primera al proceso histórico de concienciación. Por ello pasemos pues a ver cuáles son las conclusiones que de la historia parecen deducirse. Tendremos presente principalmente las conclusiones de tres grandes historiadores del dogma: Y. M. Congar, W. de Vries y F. Dvornik⁴⁶.

J. Ratzinger ha podido escribir:

«Es sabido que ese primado no se funda al principio en el hecho de que el obispo de Roma sea sucesor del apóstol Pedro y haya heredado las prerrogativas descritas en Mt. 16, 17 ss. Esta idea que se dibuja por primera vez a principios del siglo III y que cobra poco a poco forma clara en Roma en el curso del siglo IV, era por ejemplo, todavía, desconocida por san Agustín. Antes de iniciarse este fundamento específicamente petrino, pueden descubrirse tres motivos principales por los que la Iglesia del orbe de la tierra reconoce a Roma un primado particular —que va más allá de Antioquía y Alejandría— y por los que Roma pretende a ojos vista ese primado»⁴⁷.

De interés los motivos segundo y tercero que aduce. Roma al haber sido el lugar del martirio de los Apóstoles Pedro y Pablo era «la sedes apostólica en sentido eminente». Hay muchos indicios —indica como tercer motivo— de que la situación particular de la Iglesia de Roma no se fundaba en la sucesión petrina del cabeza de la Iglesia romana, pero sí que se consideraba evidentemente relacionada con el hecho de la sucesión de Jerusalén por parte de la comunidad romana cosa que aparecía en íntima conexión con la estancia de Pedro y Pablo allí.

En cuanto, a los datos creemos que se puede afirmar lo siguiente⁴⁸:

45 Para la teología la cuestión no se resuelve simplemente porque desde una exégesis moderna pudiera parecer que la cosa está insinuada en el N.T. Es de importancia capital el mostrar cómo ha evolucionado la concienciación eclesial.

46 La obra de Congar ha sido citada en la nota 7; W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1974); F. Dvornik, *Byzance et la Primauté romaine* (Paris 1964).

47 J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 143.

48 Un análisis detallado del problema histórico lo hemos hecho en 'Análisis de la estructura eclesiológica del documento 'La Autoridad en la Iglesia' (Venecia 1976). Perspectivas y problemas', *Diálogo Ecueménico* 12 (1977) 207-66 (*directe* 231-52).

1. No cabe duda que la primera eclesiología es la de comunión *entre* Iglesias. Dentro de esta comunión de iglesias tenían preeminencia las iglesias apostólicas. Y dentro de la preeminencia de las iglesias apostólicas a Roma se le concedía una preeminencia especial, por haber sido la sede martirial de los apóstoles Pedro y Pablo. El testimonio de Ireneo (Adv. Haeres. III, 3, 2) es signo claro de que Roma tiene una preeminencia entre las sedes apostólicas y de que éstas lo tienen con relación a las otras. Desde ahí es como Ireneo puede refutar a los herejes gnósticos. El hecho de que los gnósticos acudieran a Roma tratando de tener audiencia favorable es signo de lo mismo.

En la controversia pascual Víctor excomulga a las Iglesias de Asia Menor. Sin embargo, estas deciden «obedecer a Dios más que a los hombres», es decir, seguir la práctica de sus apóstoles y luminare. Parece que según el texto de Eusebio se puede deducir que Ireneo acepta que el obispo de Roma pueda en principio excomulgar, aunque no le parece conveniente ⁴⁹. De todas formas con relación al valor de la excomunión del obispo de Roma es de importancia clave el testimonio de Firmiliano de Cesarea al papa Esteban:

«Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti. quando te a tot gregibus scidisti. Excidisti enim teipsum, nolli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit» ⁵⁰.

Nos encontramos en el esquema de la conciliaridad de las Iglesias: todo obispo puede 'excomulgar' a otro, pero la excomunión recae sobre él, si ésta no es aceptada por la conciliaridad de las Iglesias. Además es digno de resaltar que Firmiliano indique que Esteban «infamans Petrum et Paulum apostolos» ⁵¹, o lo que es lo mismo, coloca el prestigio y la preeminencia de Roma en razón de haber sido la sede de los apóstoles Pedro y Pablo.

2. La alusión a los denominados textos petrinus es posterior al reconocimiento de la preeminencia de la sede de Roma. El reconocimiento de la preeminencia de la sede de Roma no se debe por lo que sabemos por las fuentes en razón de los tex-

49 Eusebio, H. E. V, 28, 8 23-24.28 (ed. S. Ch. 41).

50 Cypriani Epistolae 75, 24: ed. CSEL 3/2, 825.

51 *Ibidem* 75, 17.

tos petrinos. Que en Roma se apela a los textos petrinos es algo ya datable en la época del Papa Esteban, según el testimonio de Firmiliano: «qui se successionem Petri tenere contendit ... Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat». Esto no parece molestar a Firmiliano, pero él reacciona desde una eclesiología de comunión entre Iglesias. Lo importante es ver cómo raccionan ante esta comprensión por parte de Roma los otros obispos y las otras sedes. *Las otras iglesias y los otros obispos no entienden que Roma tiene autoridad sobre los otros obispos y las otras sedes.*

3. El desarrollo de la conciencia de Roma ya es bien constatable en la época de S. León Magno. La preeminencia de Roma ha sido reconocida por los cuatro primeros concilios ecuménicos. De esto no hay duda.

Por lo que parece en el *Decretum Gratiani* tenemos una referencia basada en el sínodo romano del 381, testimonio que sería «la primera proclamación sinodal y oficial del primado de derecho divino de que goza el obispo de Roma»⁵². En este texto se vincula la preeminencia de Roma no tan sólo en relación con los apóstoles Pedro y Pablo sino también en base a las palabras del Señor en Mt. 16, 18-20.

La diferencia de planteamiento entre Oriente y Occidente nos la ofrece el canon 28 de Calcedonia comparado con las reacciones que suscita en León Magno⁵³. J. Meyendorff afirma que Calcedonia ha permanecido de acuerdo con los concilios precedentes, a pesar de la innovación 'bizantina', concluyendo:

«la apostolicidad de la Iglesia de Roma no le confiere *derechos* sobre las otras iglesias, concediéndole eso si una autoridad excepcional»⁵⁴.

⁵² En opinión de W. de Vries, o. c. en nota 46, 57. El texto en DS 351 (163).

⁵³ La reacción de S. León Magno es clara: en su ep. 37: «Habeat sicut optamus Constantinopolim gloriam suam ... alia tamen ratio est rerum saecularium alia divinarum, nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit nulla constructio»; «privilegia enim ecclesiarum sanctorum patrum canonibus instituta et venerabilis Nicaenae synodi fixa decretis nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari»; «non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam facere non potest sedem» Ed. C. Silva Tarouca, *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis haeresim* (Roma 1940) 94-5.

⁵⁴ J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) 72.

4. La historia posterior anterior a la ruptura puede describirse como la intelección de forma distinta por ambas partes de la preeminencia de Roma⁵⁵. Roma tiende a extender a Oriente el régimen que aplicaba a su ámbito metropolitano y patriarcal. Pero «las formas más habituales en Roma fueron consideradas en Bizancio como excesivas y extrañas», signo de ello es el hecho de que «en la versión griega se las ha omitido o se las ha atenuado»⁵⁶.

Los Orientales a lo largo de la historia han concedido más de lo que a veces en la polémica posterior se ha querido reconocer. Pero no cabe duda que su concepción del primado es diferente y que la forma como Roma va aplicando su conciencia de ser sede sucesora de Pedro les resulta extraño. Congar dice acertadamente:

«Se encuentra en el mundo griego muchos testimonios que reconocen positivamente el primado en Roma... Pero hay que reconocer, con todo, que su contenido, cuando se examina atenta y críticamente aparece insuficiente, si se toman los enunciados romanos como término de comparación y como criterio»⁵⁷.

Desde aquí es desde donde se patentiza el problema del primado en el diálogo entre Oriente y Occidente. *Oriente ha reconocido antes de la ruptura el primado de la sede romana, pero lo ha concienciado de forma distinta a como lo concien-ciaba Roma.*

Concluyendo.

En la formulación que del Primado hace el Vaticano I hay algo evidentemente inaceptable para la Ortodoxia. La definición del Vaticano I es fruto y consecuencia de la eclesiología del segundo milenio. Para un diálogo fructífero con las Iglesias ortodoxas la Iglesia católica deberá tomar muy en serio no sólo en la teoría y sino también en la práctica la doctrina de la colegialidad, recuperada en el Vaticano II. Esto supone recuperar la eclesiología del primer milenio⁵⁸. Por parte católica

⁵⁵ Me baso en Y. M. Congar, *Neuf Cents après* (art. cit. en nota 7); *L' ecclesiologie du haut Moyen Age* (Paris 1968) 357.9.363 ss. (aquí 364).

⁵⁶ Congar, *ibidem*, 364.

⁵⁷ Congar, *ibidem*, 359, 363.

⁵⁸ Expresión de W. Kasper, 'Lo permanente y lo mudable en el primado', *Concilium* n. 108 (1975) 174.

se ha escrito, y nos parece acertadamente, que para salir del punto muerto en que se encuentra la temática del primado por el denominado 'primado de jurisdicción' «habría que desarrollar una eclesiología y una vida eclesial de comunión más que de potestad y de jurisdicción»⁵⁹.

Primacía y conciliaridad son elementos complementarios. Sin embargo como dice el documento de la comisión anglicano-católica en su número 22, ha ocurrido a menudo que uno de ellos ha sido enfatizado a costa del otro, con riesgo de un desequilibrio.

Ambas partes deben volver a la historia y a los momentos anteriores a la ruptura, para recuperar desde ahí aquello que les unía eclesiológicamente antes de la ruptura. A la Iglesia católica se le pide que muestre desde su doctrina y praxis que conciliaridad no es incompatible con primado.

Pero atendiendo a la historia no deja de ser significativo que las polémicas bizantinas sobre el primado hayan surgido posteriormente a la consumación de la ruptura.

b) El Filioque y el problema de la procesión del Espíritu Santo⁶⁰.

Tocamos ahora el punto central históricamente de la discusión entre Oriente y Occidente y el que provocó la ruptura⁶¹. En primer lugar trataremos de situar la cuestión en su vertiente teológica hoy (eso si resumiendo lo que sea necesario de la historia) para en un segundo momento tratar de ver cómo sería posible una conciliación.

59 E. Lanne, 'Papado y división de la Iglesia. I: ¿en qué sentido es inaceptable una primacía romana para las Iglesias orientales?', *Concilium* 64 (1971) 60-1.

60 Una amplia panorámica de los posicionamientos de la teología ortodoxa a partir de la segunda guerra mundial la ofrezco en mi trabajo 'Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa (1945-77)', *Estudios Trinitarios* 11 (Salamanca 1977) 369-441.

Recojo en plan de bibliografía 153 estudios de autores ortodoxos amén de algunos trabajos de católicos y protestantes sobre el problema, terminando el trabajo con una síntesis. Un buen artículo me parece el de A. de Halleux, 'Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie', *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 3-30.

Las implicaciones de la pneumatología en la concepción ortodoxa las he expuesto en mi artículo 'La pneumatología en la moderna teología ortodoxa', *Estudios Trinitarios* 9 (Salamanca 1975) 359-83.

61 Para una visión general por parte ortodoxa cfr. J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1975) 124 ss.

Problemática en torno al Filioque hoy.

Se constata que la discusión sobre el *Filioque* acapara muchos de los esfuerzos teológicos. La pregunta que le surge al teólogo católico es la siguiente: ¿será la discusión sobre la procesión del Espíritu Santo una futilidad como dice N. Zernov⁶² o un *theologoumenon* como quería S. Boulgakoff⁶³ o por el contrario es la raíz de las diferencias entre Oriente y Occidente, como quieren muchos ortodoxos y la conferencia interortodoxa de Moscú de 1948⁶⁴? Se nos pudiera objetar que la pregunta está mal planteada, ya que pretende colocar en el mismo plano a unos teólogos que a un cuerpo jerárquico, como en el caso de la conferencia de Moscú. Lo que si es cierto es que varias veces algunos teólogos ortodoxos han planteado el problema en la línea de *theologoumenon*⁶⁵ o que se ha indicado que por ejemplo Gregorio de Chipre ha tratado de recuperar lo legítimo que había en el *Filioque*. De hecho a un observador occidental extraña la polémica que en lengua francesa se ha dado entre el R. P. Hilarion y O. Clément⁶⁶.

Pero lo que está en cuestión, se dice por parte ortodoxa, —afirmación esta a veces no bien entendida entre los occidentales que se muestran extraños que la cuestión del *Filioque* ad-

62 N. Zernov, *The Church of the eastern Christians* (Londres 1942) 96-97 siguiendo a S. Boulgakoff.

63 S. Boulgakoff, *Le Paraclét* (Paris 1946) 97. Se adhiere a la tesis de Bolotov, estableciendo que «no existe dogma preciso sobre la procesión del Espíritu Santo ni en cuanto al sentido mismo de la procesión ni en cuanto a su modo». Considera que las afirmaciones latina y oriental son «opiniones diferentes», y que ninguna de las dos partes debe estigmatizar a la otra con el nombre de herejía.

Las tesis de B. Bolotov han sido editadas en traducción francesa en *Istina* 17 (1972) 261-89. Por su parte Mons. Sergio consideraba que el problema real es «hallar fórmulas diferentes para expresar la misma fe ortodoxa» y añadía: «no les pediremos ciertamente suscribir la fórmula a *Patre solo*, sino que les dejaremos el *Filioque*, especialmente con la completa certeza de que esta fórmula es indispensable al espíritu occidental para expresar la misma idea que nosotros subrayamos por medio de la fórmula a *Patre solo*» *Istina* 17 (1972) 291 (recoge una parte del artículo aparecido en *Revue Internationale de Théologie* 12 (1904) 158-89).

64 Su texto en *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale* (Paris 1951) 33 ss. Cfr. la discusión entre anglicanos y ortodoxos en K. Ware-C. Davey (ed.), *Anglican Orthodox Dialogue* (Londres 1977) 62-8.

65 *Sic* S. Boulgakoff, l. c. en nota 63.

66 Artículos de O. Clément en *Messenger* n. 73/74 (1971) 31 es., n. 75/76 (1971) 179-90 y de P. Hilarion, *Ibidem*, n. 75/76 (1971) 171-8 y n. 81/82 (1973) 8-34.

quiera tal importancia— tiene consecuencias importantes ecle-siológicas. Así opinan D. Staniloae⁶⁷ o N. A. Nissiotis⁶⁸.

Es cierto que a veces mirando nuestra teología trinitaria occidental uno se extraña de la importancia que tuvieron las cuestiones trinitarias en los dos primeros concilios ecuménicos y se constata que muchas veces el Dios cristiano es un Dios no trinitario sino monoteísta. Pero también es cierto que hay pastores ortodoxos que consideran que también en Oriente los fieles pecan de este 'mal'⁶⁹.

Mención especial merece el teólogo ruso en Occidente VI. Lossky, cuyas obras conocen una amplia difusión no sólo en las lenguas occidentales sino también en griego moderno y en ruso, el cual escribe:

«El *Filioque* fué la sola razón dogmática, la razón primordial de la separación entre Oriente y Occidente; las otras disensiones no eran sino sus consecuencias»⁷⁰.

«Todas las otras divergencias que históricamente han acompañado o han seguido la primera controversia sobre el 'Filioque', en la medida en que ellas tienen algún alcance doctrinal, se vinculan más o menos directamente a esta determinación»⁷¹.

La importancia de las afirmaciones de VI, Lossky se ve cuando se constata que en el pensamiento de Lossky la cuestión central a la que deriva es la impostación de la pneumatología. Nuestro autor llega a afirmar la existencia de dos economías la del Hijo y la del Espíritu Santo, eso si mutuamente inseparables⁷², si bien este aspecto ha sido matizado por varios

67 N. D. Staniloae, 'La santa Trinidad estructura del supremo amor', *Studia theologica* 22 (1970) 333-55 (en rumano, *directe* 355).

68 Art. citados en nota 37.

69 Sic Metr. Stylianos, 'Le Saint Esprit comme Interprète de l'Évangile et Donateur de vie de l'Église contemporaine', *Messenger* n. 78/79 (1972) 121-2. El mismo artículo ha sido editado en griego en *Kleronomia* 4 (1972) 403-22 y en inglés en *Sobornost* series 6 (1973) 459-70 Cfr. lo que indica G. Klinger en *Contacts* 28 (1976) 96.

70 VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944) 155. Lo mismo en su obra *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967) 68.

71 Lossky, *A l'image* 68.

72 En *Essai* dedica dos capítulos sucesivos, el VII y el VIII, a describir la economía del Hijo y la economía del Espíritu Santo. La concepción que de la Iglesia se hace se basa precisamente en esta doble economía (pp. 156-172). La economía del Espíritu viene descrita como economía pentecostal: «La Encarnación es el fundamento de la unidad de naturaleza; Pentecostés es la afirmación de la multiplicidad de personas en la Iglesia» (p. 173).

autores ortodoxos⁷³. En la línea de Lossky N. Nissiotis ha escrito que «de hecho no es el *Filioque* en cuanto tal lo que hace que el ortodoxo critique a Roma sino sus resultados, especialmente en el campo de la Eclesiología. Nissiotis llega a criticar a la eclesiología católica como la consecuencia de un cristomonismo⁷⁴.

Si los ortodoxos subrayan comúnmente que la impostación equilibrada de la eclesiología tiene sus bases en la pneumatología, —un exponente tipo de ello es N. Nissiotis— hay en la Ortodoxia quien como S. Boulgakoff afirma que «la cuestión de la procesión del Espíritu Santo es la *sola* cuestión que la penumatología ha estudiado efectivamente durante el último milenio» y que «todos los demás problemas parecen no existir», concluyendo que la cuestión del *Filioque* «hoy casi agota de hecho» a la pneumatología⁷⁵.

Hoy se hace prevalente o al menos hay unos sectores de teólogos ortodoxos que polarizan la cuestión del problema del Espíritu Santo desde la óptica palamítica⁷⁶. Hay varios autores —cada vez aumenta su número— que consideran que hay que ir a Gregorio de Chipre y a Gregorio Palamas para encontrar la última palabra de la tradición oriental. Así O. Clément ha su-

73 Sic P. Evdokimov, 'L'Esprit Saint pensé par les Pères et vécu dans la Liturgie', en *Mystère de l'Esprit Saint* (Mame 1968) 86-88; N. Nissiotis, 'La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Eglise', *Istina* 12 (1967) 323-40 (directe 330.1.2; el mismo, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischer Dialog* (Stuttgart 1968) 53-54.

74 N. Nissiotis, 'The main ecclesiological Problem of the second Vatican Council and the position of the non roman Churches facing it', *The Journal of Ecumenical Studies* 2 (1965) 48.

Por cristomonismo entiende que no pone suficientemente en claro el carácter plenamente personal de la misión del Espíritu Santo en Pentecostés, su valor propio para constituir la Iglesia después de y con la obra de Cristo y la acción personal de la tercera hipóstasis divina en la vida histórica de la Iglesia. La respuesta del cristomonismo, añade, deja sin considerar la acción del Espíritu Santo aquí y ahora, por medio de la cual se actualizan en la Iglesia los frutos de la salvación dada una vez por todas en Cristo. S. Agouridis se hace eco de esta misma postura y afirma que la postura prevalente en la teología griega actual es considerar que el *Filioque* va a acarrear en la Iglesia una especie de cristomonismo: 'Tina peri tou «Filioque»', *Ekklesia* 28 (1969) 622-5 (resumido en *Contacts* 22 (1970) 148-51).

75 S. Boulgakoff, *Le Paraclet* (Paris 1946) 87.

76 Quizás el más radical es A. Radovic, *El misterio de la santa Trinidad según san Gregorio Palamas* (Tesalónica 1973, en griego). Al final ofrece un resumen en alemán (pp. 225-45), que también ha aparecido en francés en *Messenger* n. 91-92 (1975) 159-70: 'Le mystère de la Sainte Trinité selon S. Grégoire Palamas'.

brayado la importancia de Gregorio de Chipre, el cual en el Tomos del Concilio de 1285 «completa de una manera indispensable la obra de Focio»⁷⁷. Su tesis es la siguiente:

«Se podría preguntar si el sentido original de la *processio a Patre Filioque* en los Padres latinos no es presentada aquí y colocada en su justo lugar, pues es bien cierto que en los Padres la *processio*, que se aplica al Hijo lo mismo que al Espíritu, no se identifica de ninguna forma con la *ekporeusis* y designa menos la hipóstasis misteriosa del Espíritu considerada en ella misma que esta comunicación de consustancialidad que se hace a través del Espíritu y con la que el Espíritu casi es confundida»⁷⁸.

En Gregorio de Chipre O. Clément encuentra expresiones como las siguientes: «El Espíritu acompaña al Verbo; es por él por quien proviene, resplandece, aparece según su resplandecimiento eterno y preeterno», «El Espíritu acompaña al Verbo». A su entender Gregorio de Chipre es capital, y su planteamiento es proseguido por Gregorio Palamas. El paso de Gregorio de Chipre constituye una dimensión demasiado olvidada de la teología bizantina, un esfuerzo por tomar en cuenta a propósito de la procesión del Espíritu Santo la tradición patristica toda entera, todos los datos de la Escritura, sin caer en el compromiso de los latinoforos ni en un tradicionalismo cerrado»⁷⁹.

Es este un aspecto demasiado importante, dado que resitúa el problema de forma bien distinta, apelando a la tradición bizantina. En otras palabras se reasume lo que hay de válido en el *filioquismo*. Según su misma expresión «en este cuadro las expresiones filioquistas hallan lugar y sentido, para subrayar con los alejandrinos que el Espíritu 'proviene' del Hijo, 'resplandece' y 'se manifiesta' por él y en él», pero eso si liberando al tema, como él mismo dice, de todo filioquismo unilateral o sea el sentido causal de la expresión «por el Hijo»⁸⁰.

Es necesario indicar ahora dos observaciones. La primera referente al estudio del católico J. M. Garrigues, que fué presentado en un congreso teológico en Grecia y al parecer bien

77 O. Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Paris 1964) 113-4.

78 O. Clément, 'Le Schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens et les tentatives d'union au moyen âge', *Messageur* n. 73-74 (1971) 39-40.

79 *Ibidem*; el mismo, 'Gregoire de Chypre «De l'ekporeuse du Saint Esprit»', *Istina* 17 (1973) 451-52. El tratado en PG 142, 269-300.

80 *Ibidem*, 451-2.

acogido según O. Clement.⁸¹ Según él en el texto de San Máximo a Marinos se encuentra una distinción luego retomada por Gregorio de Chipre y Gregorio Palamas:

«La distinción entre la *ekporeusis* y el *to proienai* (que traduce exactamente el *procedere* latino) permite recibir a la vez y de manera orgánica los dos aspectos del Espíritu en la teología trinitaria».

«[En dependencia de S. Cirilo de Alejandría, S. Máximo] a la manera de los Padres latinos vincula explícitamente la procesión (*proienai*) del Espíritu Santo *ek tou Patros kai Uiou* a su procesión en y de la esencia divina. La procesión no es, por otro lado *ek tês ousias*, manifestación ad extra de la divinidad, sino más originariamente 'en tês ousia'. comunicación de la consubstancialidad intradivina al Espíritu por el Padre y el Hijo⁸².

Según el mismo Garrigues de alguna forma Gregorio Palamas «para expresar el modo de existir del Espíritu empleará las fórmulas célebres de la tradición latina: amor eterno del Padre y del Hijo, es el Espíritu quien lo recibe del Padre»⁸³.

Pero aquí radica el problema, ya que autores como A. Radovic cuestionan esta visión, indicando, por ejemplo, que el tema de la procesión del Espíritu Santo le lleva a Palamas con su rechazo del *Filioque* a la distinción entre la esencia y las energías⁸⁴. Repite como interpretación de Palamas la no conexión entre manifestación en la historia y procesión en la eternidad, ya indicada por Focio.

«Partiendo de la diferencia entre el modo de existencia de las hipóstasis en la eternidad y el modo de su revelación, San Gregorio Palamas habla de una doble procesión del Espíritu Santo: en la eternidad el Espíritu procede del Padre sólo, en el tiempo se revela y es enviado por el Padre por medio del Hijo (y también por el Hijo)»⁸⁵.

81 J. M. Garrigues, 'Le sens de la procession du St. Esprit dans la tradition latine du premier millenaire', *Contacts* 23 (1971) 283-309 (aquí 308).

82 *Ibidem*, 308.

83 *Ibidem*.

84 A. Radovic, 'Le «Filioque» et l'energie incree de la Sainte Trinite selon la doctrine de Saint Gregoire Palamas', *Messenger* n. 89-90 (1975) 24 ss. *El misterio de la santa Trinidad según S. Gregorio Palamas* (Tesalonica 1973 en griego) 167.

85 *Ibidem*, 167.

Superación del 'impasse'.

La tensión entre Ortodoxia y Catolicismo continúa sobre el tema de la procesión del Espíritu Santo. Se trata ahora de buscar una superación del *impasse*, en que se encuentra la cuestión. Pretendemos a continuación reflexionar desde la perspectiva ya indicada a lo largo de nuestra exposición, de que el problema radical entre Oriente y Occidente es el cerrarse cada uno en su propia tradición, con el riesgo para ambas partes de no vivir la catolicidad.

Quisieramos indicar en primer lugar algunos de los aspectos que deben ser resueltos claramente. Ante todo deberá haber un diálogo en profundidad sobre todas las implicaciones de la Pneumatología para la eclesiología. Esto ya ha sido hecho por parte católica en diálogo con la tesis de N. Nissiotis por Y. M. Congar⁸⁶. Queda por ver si a juicio de la mayoría de teólogos católicos y ortodoxos el resultado es satisfactorio. Personalmente hemos constatado la audición que el aspecto pneumatológico para la Eclesiología tiene entre nuestros estudiantes universitarios en España y en varios Congresos teológicos⁸⁷. Opinamos que en este aspecto eclesiológico queda todavía mucho por elaborar en la teología católica⁸⁸. A veces no nos resulta claro si la dificultad latina versa sobre los temas en cuanto tales a los que los ortodoxos aplican la pneumatología eclesiológica. Creemos sinceramente que en la eclesiología la teología católica ha hecho un serio avance tras el Vaticano II, como lo hemos expuesto en III, a. Lo que se debiera evitar es conexionar sin más las dificultades eclesiológicas que hubiera en el diálogo entre ambas partes con la pneumatología y sobre todo con el problema de la procesión del Espíritu Santo. Y de hacerlo habría que mostrar en concreto las consecuencias. Bajo este aspecto la obra de Lossky nos parece que peca de apriorismos ideológicos (en su sentido peyorativo) y que peca también por exagerar las contraposiciones entre Oriente y Occidente.

También la parte latina ha de reconocer las dificultades que siente la parte oriental por la adición al símbolo del *Filio-*

⁸⁶ Art. cit. en nota 37.

⁸⁷ Con mi artículo *La pneumatología* citado en nota 37.

⁸⁸ En cuanto tal Cfr. W. Breuning, 'Pneumatología', en H. Vorgrimler-R. Vander Gucht (ed.), *La teología en el siglo XX* 19 (Madrid 1974) vol. II, 97-102 (título de la edición en francés *Bilan de la Théologie du XX ème siècle* vol. II (Paris 1970).

que realizada por los latinos. En el hecho de la adición late un problema eclesiológico ⁸⁹.

En segundo lugar ambas partes deberán reflexionar a partir de un principio elemental de la tradición eclesiológica: la *tradición se expresa no sólo a través de la tradición latina u oriental sino a través de la complementariedad de tradiciones. Y cada tradición es una forma 'apofática' o 'analógica' de decir el misterio insondable del ser divino*. En esto concuerdan las teologías de ambas partes, por más que el concepto analógico y apofático sea olvidado a veces en la tradición latina.

El teólogo católico debe reconocer también que la teoría psicológica tan en boga —casi una consecuencia del dogma para algunos teólogos latinos escolásticos ⁹⁰— no es sino una teoría, como bien indica P. Henry ⁹¹. No cabe duda que la lectura de ciertos manuales de la teología occidental chocarán a los ortodoxos. A este propósito es digno de reseñar la buena acogida que J. Meyendorff hace de la obra de uno de los máximos especulativos occidentales de la época reciente: K. Rahner ⁹².

En la teología católica se ha presentado la doble fórmula, latina (*Filioque*) y oriental (*Ex Patre per Filium*) como fórmulas complementarias. P. Henry ha indicado que ambas fórmulas recogidas por el Florentino no son equivalentes, sino que «cada fórmula tiene sus ventajas y sus inconvenientes» ⁹³. Hay en la

⁸⁹ Los orientales han puesto dificultad en la adición, en cuanto que en el canon 7 del concilio de Efeso se indica que a nadie le es lícito establecer otra fe. Sobre la cuestión cfr. M. Gordillo, *Compendium Theologiae orientalis* (Roma 1950) 131 ss.; J. Gill, *Le concile de Florence* (Tournai 1964); F. H. J. Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (St. Augustin, Niederpleis 1977) con amplia bibliografía.

⁹⁰ P. Henry, 'On some Implications of the «ex Patre Filioque tanquam ab uno principio», *Eastern Churches Quarterly* 7 (1968) Supplémentary Issue.

⁹¹ P. Henry, 'Contre le «Filioque», *Irenikon* 48 (1975) 174. A juicio de K. Rahner «no es doctrina del magisterio eclesiológico (a lo sumo tiene cierta resonancia en él) ni (inmediatamente) de la Escritura (pues aquí solo se da una consideración económico-salvífica de la T.). En este sentido la interpretación psicológica de la T. no tiene un carácter obligatorio, sino que es simplemente teología» Art. 'Trinidad', en *Sacramentum Mundi* 6, 747 (ed. española).

⁹² J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1975) 241 ss.: considera que las preocupaciones de K. Rahner empalman directamente con la posición coherente de la teología bizantina.

⁹³ 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,

fórmula latina una ambigüedad, al menos para la intelección griega. Basta para ello acudir al 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 tira 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 como de dos principios y de dos aspiraciones, y desde entonces dudamos en decir 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 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»⁹⁴.

Muchas de los malentendidos pueden surgir de que el punto de vista de la patrística latina es distinto del de la patrística griega: mientras una parte de la unidad de esencia la otra parte de la pluralidad de personas⁹⁵. De todas formas parece que un presupuesto, *el único*, desde el que podemos entrever el misterio insondable de la Trinidad es que no sabemos de la Trinidad inmanente sino a través de la economía, a través de su manifestación económica. ¿No ofrecerá este hecho alguna pauta fundamental para la descripción analógica del ser mismo de Dios trino? *Así lo pensamos*. Postura radical a este respecto

ya que ambos estuvieron presente en el mismo congreso. El artículo de V. Lossky es 'La procession du Saint Esprit dans la doctrine orthodoxe trinitaire', en *A l'image et à la ressemblance de Dieu 3* (Paris 1967) 67-93.

⁹⁴ Tomado de J. Gill, o. c. en nota 89, 226.

⁹⁵ 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; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944) 58. Recientemente M. J. de Gillou, 'Reflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents', *Istina* 17 (1972) 457-64 ha cuestionado esta visión (¿con éxito?).

de carácter negativo sostiene A. Radovic⁹⁶. Aquí radica un problema fundamental para el diálogo.

Concluyendo: se impone a los teólogos de ambas partes dejar de polarizarse en posibles visiones unilaterales de su tradición y asumir la totalidad de la tradición de los Padres de la Iglesia indivisa. Partiendo de que pueden encontrarse en ellos fórmulas distintas, pero que tratan de describir en lo que cabe humanamente (de forma *analógica* y *apofática*) el misterio insondable del ser divino, que no es otro sino trinitario, podremos dar el paso de encontrarnos en una misma fe. Las fórmulas son diversas, pero no se debe partir de que sean contradictorias, sino que pueden ser complementarias.

c) Algunas reflexiones sobre el problema palamítico⁹⁷.

Recientemente el problema palamítico ha adquirido una nueva importancia y se llega a presentar al palamismo como la

96 Obras citadas en nota 84. D. Wendebourg se ha preguntado si la postura de Palamas en este aspecto es tradicional o no. Su respuesta es que remonta a los controversistas bizantinos contra el Filioque, pero que no puede pretender remontar a la doctrina de los Padres griegos del siglo IV. 'Gratia increata. Un problema teológico entre Oriente y Occidente', *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 57-70; Idem, *Geist oder Energie. Zur Frage der Innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (München 1980).

Lo tradicional en la concepción teológica occidental es conexionar lo económico de la Trinidad con su ser inmanente. Un ejemplo el art. Indicado de K. Rahner en nota 91.

97 *Bibliografía sobre el Palamismo:*

D. Stiernon, 'Bulletin sur le Palamisme', *Revue des Etudes byzantines* 30 (1972) 231-41 (recoge la bibliografía de último decenio) A. *Autores ortodoxos:* J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorboniensis 3; Paris 1959); Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944); el mismo, *Vision de Dieu* (Bibliothèque orthodoxe; Neuchâtel 1962). (La importancia de Vl. Lossky debe ser subrayada por haber sido quien ha sistematizado la visión ortodoxa desde la teología de Palamas y dado que su obra *Essai* se halla en traducciones no sólo a las lenguas occidentales sino también en griego moderno y en ruso); C. Kern, 'Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas', *Irenikon* 20 (1947) 164-93; J. S. Romanides, 'Notes on the Palamite Controversy and related Topics', *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-61) 186-205-9 (1963-64) 225-70. B) *Autores no ortodoxos:* A. De Halleux, 'Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou plouriformité théologique?', *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 409-42 (magnífico artículo, que recoge casi toda la bibliografía importante y resitúa los estudios de los católicos al respecto. Indica que «los católicos permanecen a menudo muy hostiles y a menudo reticentes con relación al palamismo, incompreensión, por otra parte, participada por los más eminentes de los bizantinistas occidentales (H. Grégoire, E. Stein, H. G. Beck)» (409,

esencia de la Ortodoxia ⁹⁸, si bien hay teólogos ortodoxos tradicionales, para quienes el Palamismo no juega ningún papel importante en su síntesis, como es el caso de P. Trembelas y de I. Karmiris ⁹⁹.

En la teología católica las referencias al Palamismo no son fundamentales, no superándose muchas veces la mera referencia a la hora de la historia de la teología de la gracia, pero sin que llegue a ser objeto de una reflexión sistemática ¹⁰⁰. Frecuentemente por parte católica se ha cuestionado la síntesis palamítica, porque pone en entredicho la simplicidad divina. Los estudios de Vl. Lossky y sobre todo la magnífica obra de J. Meyendorff han suscitado comentarios de un doble género. M. E. von Ivánka ha criticado de forma penetrante la postura de Palamas y sus estudios han impresionado a los autores católicos. Acusa a Palamas de haber sacrificado el misterio de la participación divina de la criatura a una meta-

nota 2); E. von Ivánka, 'Palamismus und Vätertradition', en *L'Eglise et les Eglises*, vol. II (Chevetogne 1955) 29-46 recogido en su libro *Plato christianus* (Einsieden 1964) 425-45; M. Jugie, 'Palamas (Grégoire), en *D.T.C.* 11 (1932) col. 1735-1776; el mismo, 'Palamite (controverse)', en *D.T.C.* 11, col. 1777-1818; el mismo, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. 2 (Paris 1933) 47-183; P. J. Tyclak, *Wege östlicher Theologie, Geistesgeschichtliche Durchblicke* (Bonn 1946) 91-100; Cl. Laline, 'The theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity. Its experimental Origin and practical Issue', *Eastern Churches Quarterly* 6 (1945-46) 266-87; B. Schultze, *Das Gottesproblem in der Osttheologie* (Münster 1967) cap. 3; J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römischkatholische Stellungnahme zum Palamismus* (Das östliche Christentum, N.F. 21) (Würzburg 1968) (recensionado por B. Schultze en *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970) 135-42); *Handbuch der Ostkirchenkunde* (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971) 136-40 (de B. Schultze); D. Wendebourg, 'Gratia increata. Un problema teológico entre Oriente y Occidente', *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 57-70; Idem., *Geist oder energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4) (München 1980).

⁹⁸ El caso más patente es la obra de Vl. Lossky, *Essai*.

⁹⁹ P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe*, 3 vol. (Chevetogne 1966-1967-1968); J. N. Karmiris, 'Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche', en P. Bratsiotis (hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (Die Kirchen der Welt 1), 1 Teil (Stuttgart 1959) 15-120.

¹⁰⁰ El artículo sobre el Palamismo falta en las enciclopedias *Sacramentum Mundi* y *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München 1963). En tratados recientes sobre la gracia P. Fransen (*Mysterium Salutis* IV/2) lo trata simplemente a nivel de la historia de dogma y Z. Alszeghy-M. Fick, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) lo tratan como cuestión de diversas perspectivas entre Oriente y Occidente, pero sin entrar en un análisis en profundidad (pp. 614-6).

física neoplatonizante de la derivación de lo múltiple a partir de lo uno, y llega a afirmar que el verdadero apofatismo se halla del lado de la escolástica occidental, que subraya que las distinciones conceptuales de la teología no alcanzan sino a indicar la inadecuación de la razón humana en el pensar al infinito¹⁰¹. De otro signo es el estudio de Ch. Journet, dogmático y no especialista en patristica. Tras la lectura del libro de J. Meyendorff trata de indicar cómo ve él la comparativa entre el Palamismo y el tomismo. La metodología de Journet es, por otro lado, digna de ser reseñada: supuestas las legítimas aspiraciones del sistema palamista, trata de indicar cuáles serían las diferencias entre el palamismo y el tomismo y hasta qué punto en éste se hallan indicios de que ayuden a resolver el mismo problema¹⁰². El trabajo de A. de Halleux, gran conocedor de la patristica, va en la misma línea de Journet, preguntándose sino cabría una complementaridad entre las posturas occidental y oriental¹⁰³.

En la discusión sobre el dato histórico ha entrado recientemente la luterana D. Wendebourg, quien centrándose preferentemente en el problema soterológico afirma que Palamas puede contar a su favor a los autores anteriores que discuten el *Filioque* en cuanto en que ellos se encuentra la afirmación de que «Dios no entra en la economía como es en sí», pero, añade, esto es una innovación con relación a los Padres Griegos del siglo IV¹⁰⁴.

Problemática.

En la discusión actual hay que reseñar que hay dos corrientes extremas. Por un lado algunos católicos, cuyo representante

101 Art. citado en nota 97.

102 Ch. Journet, 'Palamisme et thomisme: A propos d'un livre récent', *Rev. Thomiste* 60 (1960) 429-52 (el esquema del artículo se reduce a indicar los puntos de acuerdo entre Palamas y el tomismo y en el punto tercero trata de reflexionar sobre los puntos en desacuerdo). La obra de Meyendorff sobre Palamas fué recensionada por el gran patrólogo de la Universidad Gregoriana A. Orbe en *Gregorianum* 1960, quien escribía: «en general el gran doctor hesicasta supera lo polémico mediante una doctrina positiva común a muchos PP. de los siglos VI y siguientes» (p. 726). El juicio contrasta con los escritos diversos de M. Candal, del Pontificio Instituto Orientale: vgr. 'Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia', *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 3 (Studi e Testi 123; Città del Vaticano 1946) 65-103.

103 Art. citado en nota 97. Es un magnífico estudio, que trata de resolver el problema con apuntes de acierto. Nos ha inspirado mucho.

104 Art. citado en nota 97, 58.9.66.68.

mejor sería M. E. von Ivánka con investigaciones muy profundas, insisten en que el palamismo representa paradójicamente la innovación más extraña en la Iglesia más conservadora. En el otro extremo está la opinión de los neopalamitas ortodoxos que establecen que Palamas es la síntesis de toda la tradición patristica y rechazan la afirmación de la innovación por parte de Palamas, indicando que a priori es impensable pensar que Palamas ha innovado, por tratarse precisamente de una Iglesia tan amante de la tradición. La teología de las energías, indican, es un desarrollo de la tradición anterior. Representante fundamental de esta línea es VI. Lossky ¹⁰⁵.

Desde un punto de vista histórico no se puede negar que la visión de Palamas tiene a su favor algunas expresiones de la teología de los Capadocios en su disputa contra Eunomio como la siguiente expresión de Basilio:

Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν ἢ δὲ οὐσία αὐτοῦ τίθει ἀπρόσιτος

Resulta fundamental el tener en cuenta la diferencia que se establece entre Palamismo y teología occidental. Sirva de ejemplo la obra de VI. Lossky. En la disputa sobre la luz tabórica, afirma, lo que entraba en cuestión era «la naturaleza de la gracia santificante». Todas las cuestiones, añade, relativas a la posibilidad de comunicar realmente con Dios se hallaban implicadas: cuestión de nuestra deificación real y no solo metafóricamente, cuestión del modo de nuestro conocimiento de Dios, cuestión de la posibilidad de la experiencia mística, cuestión de la visión de Dios ¹⁰⁷. De otra forma, el problema central era «cómo conciliar la incognoscibilidad y la cognoscibilidad de Dios, su incomunicabilidad y la posibilidad de comunicar realmente con él» ¹⁰⁸. En palabras de Palamas:

«De la naturaleza divina se debe decir a la vez que es im-participable y en un cierto sentido participable; llegamos a la participación de la naturaleza divina de Dios y con todo ella resta inaccesible. Es necesario que afirmemos las dos cosas a la vez y que guardemos su antinomia, como criterio de la verdad» ¹⁰⁹.

105 En su libro *Vision de Dieu* (Neuchâtel) trata de mostrar que Palamas no innova.

106 PG 32, 869 B.

107 VI. Lossky, *Vision de Dieu*, 128.

108 *Ibidem*, 130.

109 *Théophanès*, PG 150, 932 D.

La solución que encuentra Palamas es la de distinguir entre la ousía y las energías divinas: «la iluminación y la gracia divina y deificante no es la esencia, sino la energía de Dios»¹¹⁰; las energías son «una fuerza y operación común de la Trinidad». Y Palamas puede concluir: «diciendo que la naturaleza divina es participable no en sí misma, sino en las energías, permanecemos en los límites de la piedad»¹¹². La distinción entre la esencia y las energías es una consecuencia que se le impone a Palamas para resolver la antinomia, que se le presenta como evidente. Escribe acertadamente De Halleux:

«La distinción real entre la esencia y las energías divinas, a menudo presentada como el axioma fundamental del sistema palamítico aparece, pues, como la simple consecuencia de lo que precede. Es la polémica lo que ha determinado a Palamas a explicitarlo, como la salida natural a la alternativa en la que sus adversarios querían encerrarle. Al argumento: 'la luz de la contemplación hesicasta no puede revelar la esencia divina; no es sino un fantasma' contesta: 'puesto que la luz tabórica comunica la visión de Dios, es necesario considerarla como una energía eterna, increada y divina, distinta de la esencia»¹¹³.

Desde la visión de Dios en los santos concluye la naturaleza de la deificación, ya que en ambos casos el problema es el mismo: la participación y comunicación del Dios trino, él que es el transcendente y por tanto imparticipable, aunque se comunique.

Conviene subrayar como lo hace J. Meyendorff, que el caso de la visión de Dios es distinto de las concepciones de Dios 'catafática' y 'apofática', ya que ambas «son relegadas por Palamas en el dominio del pensamiento natural»¹¹⁴.

A juicio de Vl. Lossky la distinción establecida por Palamas, el cual no es «el autor de esta doctrina»¹¹⁵, «tiene una gran importancia para la vida mística de la tradición oriental», pues es «el fundamento dogmático del carácter real de toda experiencia mística» y «permite entender cómo la Trinidad puede

110 *Capítulos físicos y teológicos*, PG 150, 1169.

111 *Théophanès*, PG 150, 941 C.

112 *Théophanès*, PG 150, 937 D.

113 Halleux, art. citado en nota 97, 418.

114 J. Meyendorff, *Introduction* (o.c. en nota 97) 288.

115 Vl. Lossky, *Essai* (o.c. en n. 97) 68.

existir en su esencia incomunicable y, al mismo tiempo, venir a habitar en nosotros según la promesa de Cristo»¹¹⁶.

El palamismo subraya la característica negativa en el conocimiento de Dios. Como dice Palamas:

«La naturaleza sobre-esencial, sobre-viviente... no es ni expresada ni pensada ni vista absolutamente, de ninguna forma, porque es trascendente a todo, superincognoscible (*hyperagnostos*) y establecida por encima de las inteligencias supracelestes, con un poder incomprensible; ella es siempre toda del todo incomprensible e indecible para nosotros»¹¹⁷.

No cabe duda que Palamas engarza con la tradición oriental que subraya la línea negativa y apofática. «Todo el oriente patristico participa de este apofatismo»¹¹⁸.

Pero ¿dónde radica el verdadero problema de la diferencia de impostación entre Oriente y Occidente? Ciertamente subraya en el conocimiento de Dios el carácter analógico¹¹⁹. Se podría afirmar que en el conocimiento analógico de Dios conocemos más bien lo que no es que lo que es, en cuanto que los atributos que desde las criaturas se pueden aplicar a Dios¹²⁰ se aplican a Dios de forma eminente y por tanto de la forma que desconocemos. Pero es también cierto que la vía negativa es un correctivo en la Escolástica a la vía afirmativa que es la subrayada. Sin embargo, puede afirmarse que «la oposición fundamental» entre Oriente y Occidente «se sitúa en las concepciones divergentes de la visión bienaventurada y de la mística».

«La tradición agustiniana situaba el fin supremo del hombre en el conocimiento beatificante de Dios —de acuerdo hasta aquí

116 *Ibidem*, 83.

117 *Capítulos físicos y teológicos* 106, PG 150, 1192 C-d.

118 Afirmación de De Halleux, art. cit. en nota 97, 411 y añade que la afirmación vale también para el mundo siríaco como lo ha mostrado E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinem Hymnen über den Glauben* (Studia Anselmiana 21) (Roma 1949) 23-34.

119 Por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I q.13 a.5 *corpus*.

120 Tomás de Aquino, *ibidem*: «quidquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones».

Para el concepto de analogía y la problemática en la misma gran Escolástica puede verse H. Holz, 'Analogía', en *Conceptos fundamentales de Filosofía (=Handbuch philosophischer Grundbegriffe)*, vol. 1, (Barcelona 1977) 100 ss.

con los orientales—; pero ella se separa dando ante todo crédito a la promesa bíblica de una visión cara a cara...

[En la concepción oriental] lo que los bienaventurados y la mística alcanzan igualmente es pues lo que Dios quiere revelarles de lo que rodea su esencia, esta luz eterna e increada que Adán había recibido antes de la caída y que el verbo encarnado manifiesta en el Tabor, como el reino ya venido en potencia. La visión cara a cara no contempla la esencia, sino la faz divina dirigida hacia el mundo» 121.

No se debe olvidar que en la visión latina, cuando se afirma que se ve a Dios 'cual es en sí' se añade a continuación 'pero no de forma total y comprensiva'. Siempre el aspecto de la vía negativa se usa como correctivo a una mala intelección de la afirmación positiva.

Un último aspecto debe ser reseñado para completar la visión de la posible distinta impostación entre Oriente y Occidente, lo referente al orden de la gracia como entidad creada. VI. Lossky se hace la siguiente comprensión:

«La teología occidental... establece otras distinciones extrañas a la teología oriental: entre la luz de la gloria creada, la luz de la gracia, igualmente creada» 122.

En contraposición afirma que para la teología oriental «el sobrenatural creado no existe». «La diferencia consiste en el hecho de que la ocupación occidental de la gracia implica la idea de causalidad, la gracia se presenta como un efecto de la Causa divina, lo mismo que en el acto de creación; mientras que para la teología oriental es una procesión natural, las energías, un resplandor eterno de la esencia divina».

En orden a la superación del 'impasse'.

No pretendemos entrar en un análisis exhaustivo de los problemas que afectan para una valoración total del Palamismo. Un problema central que exige profundos estudios por am-

121 De Halleux, art. citado en nota 97, 412. Recuérdese que para Tomás de Aquino (*Summa Theologica* I/II, q. 3 a.8 *corpus*) «ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in divinae essentiae visione». Tomás de Aquino es representante auténtico de lo que piensa la Escolástica. En 1241 el obispo de París condenaba la tesis, consecuencia de la tradición apofática griega vulgarizada en Occidente, de que «la esencia divina [jamás] será vista en sí misma ni por el hombre ni por el ángel». Cfr. el estudio de M. D. Chenu citado en nota 21.

122 Lossky, *Essai*, 85.

bas partes encaminados desde una actitud de comprensión de las dos tradiciones es el de ver si se puede indicar de forma definitiva que la opción palamita responde a la intuición de la patrística griega. Sintomático nos parece que en la discusión los adversarios arguyeran usando la escolástica occidental¹²³, lo que puede ser signo de que ya entonces lo que se enfrentaban eran dos tradiciones. Por otro lado, el teólogo católico tiene que tomar en cuenta que para resolver el problema se reunieron varios sínodos bizantinos entre los años 1340 y 1360, que reafirmaron la tesis palamítica. De estos sínodos dice V. Lossky que son «concilios cuya importancia dogmática y autoridad de magisterio para todas las Iglesia ortodoxa no ceden en nada a la autoridad y a la importancia de los denominados concilios ecuménicos»¹²⁴. Una comparativa con la *Dogmatique* de Trembelas muestra que la importancia de Palamas y de los sínodos citados no juegan ningún papel en ella.

No se debe olvidar tampoco que la tradición apofática griega vulgarizada en Occidente terminó por provocar la reacción de los Agustínianos. En 1241 el obispo de París condenaba la tesis según la cual «la esencia divina no será [jamás] vista en sí misma, ni por el hombre ni por el ángel»¹²⁵. En el concilio de Florencia M. Efesino hizo sentir las dificultades sobre la concepción latina de la *beatitudo* desde la posición palamítica¹²⁶. Es probable que en la redacción de Florencia del decreto de unión se pasara al texto *ipsum Deum trinum et unum sicuti est* para evitar las evocaciones que a los Orientales les podía producir en la redacción primera, que hablaba de *essentiam Dei immediate*¹²⁷.

Con referencia al problema de la gracia y la forma occidental de entenderla debe decirse lo siguiente. La impostación de la Escolástica ha sido mayoritariamente revisada. La visión clásica de la Escolástica y de los manuales de teología cató-

123 Cfr. Sobre la discusión M. Gordillo, *Theologia orientalis cum latinorum comparata* (Orientalia Christiana Analecta 158) (Roma 1960) 301-28.

124 Lossky, *Vision de Dieu*, 128. No hemos encontrado algo parecido a esta afirmación en los autores ortodoxos que hemos consultado. Por supuesto esto escapa totalmente a la óptica de P. N. Trembelas y J. N. Karmiris.

125 Cfr. nota 121.

126 Cfr. M. Gordillo, o.c. en nota 123, 365.

127 Sic J. Kuhlmann, o.c. en nota 97, 122-4 a quien le contradice B. Schultze, 'Die Taten des einfachen Gottes', *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970) 139-40.

lica era la siguiente: se establece como primer dato la existencia de un don creado, cuyos efectos formales son hacer al hombre justificado partícipe de la naturaleza divina y concederle el don de la filiación adoptiva. La inhabitación de la Trinidad es concebida como consecuencia de la comunicación del don creado por parte de Dios. Dado que —asi razonan— la inhabitación supone una nueva relación del hombre con Dios, deberá darse un fundamento de ello. Tal fundamento es la gracia como don creado: la nueva relación tan sólo se puede concebir como fundamentada en una transformación óptica y real del hombre.

No debe olvidarse que una tal concepción se mostró eficaz frente a la posición protestante. Sin embargo, en la misma Escolástica ya surgió el problema de que así no se explicaba adecuadamente el dato de la tradición de que el hombre es divinizado: ¿Cómo una entidad *creada* puede hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina? ¹²⁸. Como se ve la objeción de Lossky ya ha sido sentida en Occidente.

Para resolver esta objeción y tras el acercamiento a los Padres griegos se ha repensado el problema en Occidente, poniendo el énfasis en el don increado o sea en la inhabitación.

Nos parece que estamos ante dos puntos de vista complementarios: *Oriente* se preocupa de cómo Dios que es la misma incomunicabilidad, puede sin embargo, comunicarse. Esta perspectiva lleva a acentuar el don increado. *Occidente* se ha preocupado más de lo que acontece en el hombre. Por eso ha subrayado lo del don creado, afirmación que sin embargo no es de fe para Occidente ¹²⁹.

El punto más difícil y que siempre han subrayado la mayoría de teólogos latinos ha sido el de que el sistema palamítico cuestiona la simplicidad de Dios por la distinción real ¹³⁰ que coloca entre la esencia y las energías. Ciertamente habrá que afirmar que la simplicidad de Dios no viene cuestionada por la existencia en Dios de una ousía y tres hipóstasis. El problema que subraya el palamismo es un problema central en la

128 Por parte de la teología católica moderna es capital el estudio de K. Rahner, 'Sobre el concepto escolástico de la gracia increada', en *Escritos de Teología* vol. 1 (Madrid 1963) 325-47.

129 Nos inspiramos en el trabajo de Ch. Moeller, 'La Grâce et la justification', *Lumen Vitae* 19 (Bruselas 1964) 535-6.

130 Expresión tomada de J. Meyendorff, *Introduction* (o.c. en nota 97).

concepción de la divinidad: la comunicación del Dios trino, de la que nos habla nuestra fe, de quien es el Transcendente y por tanto incommunicable, en cuanto que por su comunicación no se transforma en el mundo (panteísmo). De Halleux ante las distinciones escolásticas se pregunta si «la tradición oriental, la del palamismo en particular, no indicaría a los teólogos occidentales la vía de una reconciliación en Dios de lo uno y de lo múltiple de una forma transcendente»¹³¹.

El único camino que nos parece que hay que recorrer es el de la vuelta al análisis desapasionado y sin prejuicios de la tradición patristica. El camino más sabio parece el trazado recientemente por M. J. Kuhlmann, quien muestra sobre el ejemplo del pseudo-Dionisio comentado por Tomás de Aquino y Palamas, que el carácter oculto del pensamiento patristico dejaba abiertos los desarrollos tales cuales se dieron en contextos culturales diversos en Oriente y Occidente. En otras palabras, se ha de tratar de ver si la diferencia a primera vista enorme entre ambas corrientes no son desarrollos de la misma tradición, en cuanto que ésta estaba abierta a dos o más posibles desarrollos¹³².

Hay una última cuestión que dice referencia a la teología trinitaria en cuanto tal y que recientemente ha sido objeto de una profunda investigación por parte de D. Wendebourg. Para el palamismo la gracia es Dios mismo. Dios es quien diviniza al hombre por medio de sus energías. Dejemos a la misma D. Wendebourg expresarse:

«Viene ahora la pregunta: ¿qué hacer de la doctrina del Espíritu Santo? Obviamente la función económica que le es atribuida en la teología occidental, en el sistema palamítico lo poseen las energías. Entonces, ¿qué función tiene? Ninguna. Esta afirmación es fundamental: con respecto a la Trinidad en la teología palamítica hemos de descartar cualquier tipo de función. La Trinidad es y nada más. Es en la transcendencia insuperable de la ousía. ¿Cómo podría ser de otra manera, dado que ella tiene su puesto en el plano de la esencia, más allá de las energías económicas?»¹³³.

Una comparativa con las obras de J. Meyendorff y Vl. Lossky parece justificar la apreciación. La cuestión es si en esto

131 Cfr. De Halleux, art. cit. en nota 97, 420-4.

132 *Ibidem*, 422.

133 D. Wendebourg, art. citado en nota 97, 62.

Palamas representa la tradición de la Patrística griega. El juicio de D. Wendebourg es negativo:

«Precisamente con relación a los rasgos soteriológicos distintos a los de la teología occidental, *Palamas es fiel a la doctrina griega anterior a él; es decir —para precisar— a la resistencia contra el Filioque y —tan sólo vamos a tocarlo— a la teología mística al menos desde el año mil. Pero él no puede invocar la tradición del siglo cuarto*, decisiva no sólo para la formación de la doctrina de Dios, sino, a través de ella también de la soteriología cristiana»¹³⁴.

El punto que interesa dilucidar —además por sus repercusiones para la doctrina de la procesión del Espíritu Santo— es si en su manifestación económica la Trinidad se manifiesta de acuerdo con su ser, postulado este evidente para la teología occidental¹³⁵. No se olvide que S. Basilio a la hora de indicar las propiedades de las personas de la Trinidad establece que estas son paternidad, filiación y santificación¹³⁶.

IV.—CONCLUSION

A lo largo de todo el trabajo tan solo hemos tenido una preocupación: *tratando de entender desde su interior cada una de las dos tradiciones, la oriental y la occidental, si ambas son complementarias o no, amén de tratar de mostrar nuestras actuales posiciones dogmáticas diferentes podrían coexistir en la Iglesia una e indivisa.*

Nos parece que la hipótesis de la que hemos partido, por otro lado tesis para estudiosos de renombre de ambas partes, sobre la forma de entender el surgimiento del cisma resulta confirmada.

A ambas partes senos exige el volver no solo sobre nuestra

¹³⁴ *Ibidem*, 59.

¹³⁵ D. Wendebourg recuerda que es postulado tanto de la concepción protestante, vgr. en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I (Zurich 1975) 503, como de la concepción católica. El mejor exponente, a nuestro juicio, por parte católica es K. Rahner, en *Mysterium Salutis* 2, artículo: 'El Dios trino como fundamento originario y transcendente de la historia de la salvación' con su afirmación '*la Trinidad 'económica' es la Trinidad 'inmanente' y viceversa*' (ed. Italiana, vol. 3, 414).

¹³⁶ Ep. 236, 6: PG 32, 884:

propia tradición sino el analizar y reflexionar sobre la tradición de la otra parte, pues es también su tradición perteneciente a la catolicidad de la Iglesia. Lo mismo que fueron levantadas las excomuniones entre Roma y Constantinopla es necesario que por ambas partes sean quitadas las actitudes de unilateralidad en la asunción de la Tradición.

MIGUEL M.º GARIJO GUEMBE
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca