

EL DIALOGO TEOLOGICO DE LA IGLESIA CATOLICA CON LAS IGLESIAS ORTODOXAS*

Mi intervención está concebida –inspirándome en el título de la misma– como una descripción de la historia de este diálogo y de sus principales peripecias, de manera que sobre ese cuadro de conjunto puedan Vds. elegir luego los puntos para el debate. A lo largo de esa descripción, yo subrayaré también –como un anticipo– algunos puntos teológicos que me parecen especialmente dignos de ser considerados.

1. LOS PRIMEROS PASOS DEL DIALOGO ECUMÉNICO CATOLICO-ORTODOXO

Las relaciones entre católicos y ortodoxos, hasta tiempos bien recientes, han sido «más que escasas, y los intentos de aproximación fueron tomados por ambas partes con escepticismo, e incluso con frecuencia rehusados»¹.

En efecto, habría que esperar hasta el pontificado de Juan XXIII y la convocación del Concilio Vaticano II para

* Ofrecemos aquí el texto de la ponencia pronunciada por el autor en la Reunión de Delegados Diocesanos de Ecumenismo (3-5 Diciembre 1990) celebrada en Madrid y organizada por la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales. *Nota de la Redacción.*

¹ Así Adolfo González Montes en su *Enchiridion Oecumenicum* (Salamanca 1986) 493.

que el diálogo teológico en cuanto tal pudiera comenzar su propia historia. No porque hasta entonces faltara la preocupación por la unidad: recordemos los intentos del II Concilio de Lyon en 1274, y del de Florencia en 1439, y –más cercano en el tiempo– las preocupaciones ecuménicas de León XIII. Pero hay que reconocer que nuestro momento es históricamente diverso por la extensión y la cualidad de las relaciones actuales entre las dos Iglesias.

De parte católica, la doctrina eclesiológica de *Lumen gentium*, especialmente en lo que se refiere al reconocimiento de la «eclesialidad», real aunque no plena, de las comunidades cristianas separadas de Roma, significa un avance trascendental. Frente a la unilateral consideración negativa de las Iglesias separadas de Roma, el Concilio inspiraba una visión positiva de los *elementa Ecclesiae* que perviven en la separación.

A su vez, de parte ortodoxa, las Conferencias pan-ortodoxas de Rodas de 1963 y de 1964, precisaban su posición en el diálogo con Roma, deseado vivamente, en un plano de paridad y, aspecto importante, abarcando el conjunto de la Iglesia Ortodoxa: la novedad del diálogo estriba, bajo esta perspectiva, en contemplar la unidad común a las Iglesias ortodoxas autocéfalas en la fe y en la disciplina fundamental.

a) *El «diálogo de la caridad»*

Sin embargo, no podemos olvidar que el cambio de talante en las relaciones entre ambas Iglesias ha tenido también unos momentos privilegiados en lo que se ha convenido en llamar el «diálogo de la caridad» desarrollado en los años posteriores al Concilio Vaticano II, cuyos principales interlocutores fueron Pablo VI y el Patriarca de Constantinopla Atenágoras I. Un «diálogo» escaso de lo que podríamos llamar declaraciones teológicas oficiales entre las Iglesias, pero lleno de gestos significativos del mutuo acercamiento y comprensión.

Recordemos, a este respecto, las numerosas cartas y declaraciones de contenido ecuménico de esos años, de las que

queda constancia en el conocido y voluminoso *Tomo Agapis*²; los varios encuentros entre Pablo VI y Atenágoras, ya en 1964 en Jerusalén, del que nació la Comisión Ortodoxo-Católica de 1958, con el fin de preparar el levantamiento de las excomuniones recíprocas de 1054.

Este objetivo se alcanzó el 7 de diciembre de 1965 durante una de las sesiones conciliares en Roma, y juntamente en la Catedral de Fanar, en celebraciones paralelas de lo que se ha podido llamar una «purificación de la memoria». En palabras de Pablo VI y de Atenágoras I, ambos decidían «deplorar y cancelar de la memoria y del seno de la Iglesia las sentencias de excomunión... cuyo recuerdo ha sido hasta nuestros días un obstáculo para el acercamiento en la caridad, y condenarlo al olvido»; constituía este acto un «gesto de justicia y de recíproco perdón», y «como expresión de una sincera voluntad recíproca de reconciliación»³.

Recordemos igualmente las sucesivas visitas de los Obispos de Roma a Constantinopla, desde Pablo VI, en 1967, a Juan Pablo II, en 1979, y las recíprocas de Atenágoras y Demetrio I. O bien las participaciones de ambas Iglesias en las fiestas de San Pedro y de San Andrés y otros signos eficaces de acercamiento.

Podría decirse que con estos gestos se ha ido profundizando una verdadera «teología de las Iglesias hermanas», ya descritas en el Decreto *Unitatis reintegratio*. Baste aludir aquí, como ejemplo, al Breve entregado por Pablo VI en julio de 1967, *Anno Ineunte*, en el que el Papa decía: «Esta vida de las Iglesias hermanas ha sido vivida por nosotros durante siglos, celebrando juntos los concilios ecuménicos que han defendido el depósito de la fe frente a cualquier alteración. Ahora, tras un largo período de división, el Señor nos ha concedido

2 *Tomos Agapis, Vatican-Fanar* (1958-1970). (Roma y Estambul 1971). Este volumen de 733 páginas da cuenta exhaustiva del intercambio de correspondencia entre Roma y Constantinopla en los años mencionados

3 *Ibid.*, n. 127.

que nuestras Iglesias se redescubran como hermanas, no obstante los obstáculos que habían surgido en el pasado entre nosotros»⁴.

En 1972, el actual Patriarca de Constantinopla, Dimitrrios I, reafirmaba su voluntad de continuar con la labor de su predecesor, entonces fallecido: «Deseamos subrayar que continuaremos sistemáticamente dispuestos a asegurar la unidad pan-ortodoxa y a promover la de todos los cristianos. Los vínculos con la santísima Iglesia católica romana serán reforzados y aumentados»⁵.

Deseos también compartidos por Juan Pablo II en la Declaración común realizada el 30 de noviembre de 1979, en Fanar, en la fiesta de San Andrés, y en tantos otros momentos: «Agradecemos a nuestros predecesores, el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras I, todo lo que han hecho para reconciliar nuestras Iglesias y hacerlas progresar en la unidad. (...) El diálogo teológico tiene por fin no sólo progresar hacia el restablecimiento de la plena comunión entre las Iglesias hermanas católica y ortodoxa, sino también la de contribuir a los múltiples diálogos que se desarrollan en el mundo cristiano a la búsqueda de su unidad».

Este «diálogo de caridad» vivido, pues, en misivas epistolares y en encuentros personales de las cabezas de ambas Iglesias, ha creado el clima propicio para resaltar lo mucho que las dos Iglesias tiene en común. Como reconocía en 1980 la Comisión mixta, «fruto de tal diálogo es el diálogo teológico oficial»⁶. Es la conciencia del patrimonio común la que ha llevado a la creación e impulso de la Comisión ortodoxo-católica para el diálogo teológico, cuya breve historia es precisamente la que aquí nos interesa recordar.

4 *Ibid.*, n. 176.

5 *Episkepsis* 59 (17-7-1972) 2.

6 *L'Osservatore Romano* (6 de enero 1976).

b) *La Comisión Mixta Internacional Católico-Ortodoxa*

En 1976 comenzó el *iter* del diálogo teológico propiamente dicho. Una comisión mixta preparatoria redactó entonces un «plan para la puesta en acción del dialogo», cuyo principio metodológico fundamental va a consistir en partir de aquello que nos une, sin que ello signifique la pretensión de huir de los problemas reales. Partir de lo común pero precisamente para afrontar las dificultades.

En efecto, la finalidad de este diálogo oficial no deja lugar a dudas sobre su envergadura. Así se manifestaba el Comité mixto en continuidad con Juan Pablo II y Demetrio I: el objeto del diálogo «es el restablecimiento de la plena comunión entre estas dos Iglesias. Esta comunión, fundada sobre la unidad de fe en la línea de la experiencia y de la tradición común de la Iglesia antigua, encontrará su expresión en la celebración de la Santa Eucaristía».

La alusión a la comunión existente antes de la ruptura de 1054 es bastante significativa para la orientación de los diálogos. Lo es también la referencia al «cáliz común» eucarístico, expresión recurrente en las cartas de Pablo VI y Atenágoras I, como signo máximo de la unidad anhelada.

La Comisión Mixta Católico-Ortodoxa propiamente dicha, como órgano del diálogo oficial entre ambas Iglesias, comenzó su andadura a finales de 1979, tras el anuncio de su constitución, realizado por Juan Pablo II en Constantinopla el 30 de noviembre de ese año. Desde entonces, ha celebrado, como es sabido, varias reuniones plenarias.

La agenda de trabajo de estas Reuniones nos permite percibir, de entrada, una coherencia teológica del diálogo: se trata de partir de nuestra común fe trinitaria para, desde ella, acceder al misterio de la Iglesia, y en la Iglesia, contemplar la dinámica fe-sacramentos y desde la sacramentalidad de la Iglesia llegar por el camino adecuado a la estructuración visible de la Iglesia en todas sus implicaciones.

Ha habido hasta ahora seis sesiones plenarias, que tienen lugar cada dos años:

1) La I tuvo lugar en Patmos/Rodas, del 29 mayo al 4 de junio de 1980. Con ella se inició una fase de estudio –encargada a tres subcomisiones– sobre el tema «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad».

2) El trabajo realizado desembocó en la II Plenaria, en Munich, del 30 de junio al 6 de julio de 1982, donde vio la luz el documento redactado bajo el título antes mencionado.

3) La III Sesión plenaria tuvo lugar en Creta, del 30 de mayo al 8 de junio de 1984, sobre el tema «Fe, sacramento y unidad de la Iglesia», punto que, sin embargo, se vio necesario estudiar más profundamente con vistas a la siguiente Reunión.

4) La IV Plenaria tuvo lugar en Bari, en dos fases, del 29 de mayo al 7 de junio de 1986 y del 9 al 16 de junio de 1987, en la que se llegó a la aprobación del llamado Documento de Bari: «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia».

5) La V Reunión plenaria tuvo lugar en el monasterio ortodoxo de Uusi Valamo (Finlandia), del 19 al 27 de junio de 1988 y en ella se aprobó el documento «El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia».

6) Recientemente ha tenido lugar la VI Reunión, en Freising (Alemania), del 6 al 15 de junio de 1990. A los diez años de la actividad de la Comisión, se pensaba que era oportuno pasar ya a la discusión sobre las consecuencias teológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia, especialmente las relaciones entre autoridad y conciliaridad en la Iglesia. Con todo, según nos informa el comunicado final de esta Reunión Plenaria⁷, el problema del origen, existencia y desa-

⁷ Cfr. Conseil Pontifical pour la Promotion de L'unité des Chrétiens: *Service d'Information* 73 (1990/2) 54-55.

rrollo de las Iglesias católicas de rito bizantino, también denominadas «uniatas», ha surgido como cuestión central, cobrando tal urgencia y prioridad en los diálogos que, por ahora, parece concentrar todo el interés de la Comisión.

En conclusión, contamos hasta el momento con tres documentos oficiales:

– El documento de Munich de 1982: «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad».

– El documento de Bari de 1987: «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia».

– El documento de Válaro de 1988: «El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia».

De cada uno de ellos querría a continuación decir una palabra de descripción y valoración, apuntando algunas cuestiones para el diálogo y la mesa redonda ulterior.

II. MUNICH 1982: «EL MISTERIO DE LA IGLESIA Y DE LA EUCARISTÍA A LA LUZ DEL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD»

Este documento surgió como respuesta a tres preguntas fundamentales:

1.– ¿Cómo se debe comprender la naturaleza sacramental de la Iglesia y de la Eucaristía, en relación con Cristo y el Espíritu Santo?

2.– ¿Qué relación existe entre la Eucaristía celebrada en torno al Obispo de la Iglesia local y el misterio de Dios Trinidad?

3.– ¿Cuál es la relación que existe entre esta celebración de la Iglesia local y la comunión de todas las Iglesias locales en la única Iglesia de Dios?

El documento contesta a estas cuestiones según un esquema tripartito que podría articularse del siguiente modo:

A. Trinidad, Iglesia, Eucaristía. B. Iglesia local, Eucaristía, función episcopal. C. Comunión de las Iglesias locales y responsabilidad universal del episcopado.

El Documento de Munich recoge las convergencias comunes en temas del gran patrimonio común. Por ello no nos detendremos en los aspectos positivos en que se manifestaba tal acuerdo, destacando solamente el carácter central que a partir de este documento va a tomar en todo el diálogo teológico de la CMI la concepción sacramental de la Iglesia.

La problematicidad propia del documento se encuentra, en cambio, en la relación entre la eclesiología católica y la ortodoxa, en concreto en las relaciones entre Iglesia y Eucaristía a la hora de concebir la estructura de la Iglesia; dicho de otro modo, en la teología de las Iglesias locales.

En efecto, como es sabido, la concepción eclesiológica del documento subraya una doctrina tradicional: que la Eucaristía «construye la Iglesia». Pero lo hace en un sentido muy determinado, a saber: allí donde se celebra la Eucaristía está la Iglesia *enteramente* presente. De donde se podría deducir la no-esencialidad de la comunión universal de las Iglesias y, desde el punto de vista católico, de la misma función petrina del Obispo de Roma en dicha comunión.

También es conocido el hecho de que tal «eclesiología eucarística», contrapuesta a la «eclesiología universalista», ha tenido su presentación particular en la obra del ortodoxo ruso Nicolás Afanassieff, bien conocida por la eclesiología católica de los últimos años y, por lo demás, muy discutida en sus apreciaciones exegéticas y patrísticas⁸.

8 Puede consultarse su producción teológica en la edición póstuma N. Afanassieff, *L'Église du Saint Esprit* (Paris 1975) y en O. Rousseau, 'In memoriam', *Irénikon* (1967) 291-300. Un resumen de su postura, presentada ante el comienzo del Concilio, puede verse en *L'Église qui préside dans l'Amour*, en el volumen de colaboraciones N. Afanassieff, N. Koulozmine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans L'Église Orthodoxe* (Neuchâtel 1960) 8-64. Los autores católicos que se han hecho eco crítico de esta postura son numerosos.

Ante esta interpretación presumiblemente acogida por el Documento, como señalaba el Card. Ratzinger –miembro entonces de la CMI–, hay que recordar que la identificación pura y simple de la Iglesia con la Eucaristía es una visión demasiado estrecha incluso –y merece la pena subrayar este dato– para la misma eclesiología ortodoxa tradicional. De hecho, la Ortodoxia en su teología es más diferenciada de lo que podría pensarse a la luz del Documento. La eclesiología ortodoxa tradicional admite una estructura de «Iglesia universal» que, sin duda, es difícilmente conciliable con las tesis del teólogo ruso. Piénsese por ejemplo en Florowsky o en Trembelas, por nombrar dos teólogos más conocidos entre nosotros. No existe, pues, una adhesión general ortodoxa a esta eclesiología eucarística de Afanassiéff).

De otra parte, ante el documento que comentamos cabría preguntarse, como lo hacía el Metropolita de Myra, Chrysostomos Konstantinidis, qué aplicación puede tener en los casos de Iglesias locales cismáticas o heréticas. Estas eran sus propias palabras: «la Eucaristía que existe en esas situaciones anormales: ¿edifica la Iglesia? ¿y cómo la edifica? ¿porque hay Eucaristía –y la hay– hay también Iglesia? ¿No se buscan todos los demás elementos y criterios eclesiales precisamente para que con la Eucaristía esté también la Iglesia allí donde se busca la Iglesia a través de la Eucaristía?»¹⁰

Se podría concluir, pues, que el punto decisivo es si en una Iglesia local, en la que se celebra la Eucaristía, pero vive separada de la comunión universal, se da la plenitud de la Iglesia. O, de otro modo, qué exigencias plantea a nivel estructural la misma naturaleza universal de la comunión de la Iglesia de Dios.

No hay duda de que la cumbre de una Iglesia local es la Eucaristía celebrada en torno al Obispo. Pero es obligado reconocer que la celebración eucarística no es el solo elemento

9 J. Ratzinger, cf. KNA 8, *Oekumenische Information* 30/21 (julio 1982).

10 Metrop. Konstantinidis, *Oriente Cristiano* (1/1983) 80.

esencial de la Iglesia y de su unidad. Hay otros elementos esenciales para que la celebración eucarística sea realmente un acto eclesial. Por ejemplo, éste, tan acentuado por la Ortodoxia: la unidad de fe, como se pondrá de manifiesto en el documento de Bari. Al que hay que agregar la «comunidad canónica»: como dice Salachas¹¹ «una Iglesia local separada de la comunión canónica universal no es una Iglesia plena, aunque en ella se celebre la Eucaristía».

Este es el punto que yo subrayo para nuestro diálogo en este primer documento. Pero en aras de la brevedad vengamos ya al Documento de Bari.

III. BARI 1987: «FE, SACRAMENTO Y UNIDAD DE LA IGLESIA»

El tema del segundo documento de la CMI fue elegido en la Plenaria de Munich 1982 y ha tenido un *iter* extremadamente complejo y lleno de dificultades. La III Plenaria (Creta 1984) no llegó a un acuerdo sobre el documento y se pidieron nuevas reelaboraciones. El Comité de coordinación preparó un nuevo borrador en 1985. Pero la IV Plenaria, celebrada en Bari en junio de 1986, tuvo un decurso accidentado e ingrato por la interferencia en la sesión de ciertos «factores no teológicos»¹². Para conseguir llevar a término la aprobación del documento se hizo necesario considerar la sesión de 1986 como «primera parte» y convocar una «segunda» para el año siguiente en la misma ciudad, donde finalmente el documento fue aprobado. No fue inútil tanta lectura y relectura, pues la elaboración del documento y su tenor final ponen a plena luz

11 *Quaderni di O Odigos* (1/1986) 48.

12 El principal era un gesto del Vaticano que había sido interpretado por la Iglesia de Grecia como el reconocimiento por parte de la Santa Sede de la autocefalia de las diócesis ortodoxas de Macedonia –dependientes del Patriarcado de Serbia–, lo que provocó la no asistencia de los ortodoxos griegos y la retirada progresiva de otros representantes ortodoxos.

la dimensión real de unos problemas, que sin ese itinerario no aparecerían en toda su importancia.

El documento de Bari tiene dos partes¹³. La primera, cuyo título se identifica con el del documento mismo —«Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia»—, establece con corrección las relaciones entre la fe y los sacramentos, que expresan la fe de la Iglesia y la alimentan. El documento es extremadamente preciso en este punto: «no cabe comunión en los sacramentos sin comunión en la fe, sea en el sentido general, sea en la formulación dogmática» (n. 3). Toda esta parte —la más importante para el discurso teológico— consagra la estrecha relación entre la profesión de la fe y la celebración de la fe y es en realidad una exposición doctrinal del principio «Lex orandi, lex credendi»¹⁴.

Se diría que la dinámica del documento iba de suyo encaminada a concluir con la afirmación de la validez sustancial —con frecuencia reconocida¹⁵— de los sacramentos actualmente celebrados en la Iglesia Católica y en la Iglesia Ortodoxa. Sin embargo, el documento no dice una palabra sobre el tema. Y es que en el *iter* del Documento de Bari para la CMI las dificultades provenían de que ambas Iglesias estaban preocupadas de justificar las propias praxis litúrgicas en los sacramentos de la iniciación cristiana. La mentalidad hoy vigente en la teología católica hacía que los católicos apenas tuvieran reparos para aceptar la praxis ortodoxa. Las dificultades de los Ortodoxos surgieron formalmente, en cambio, ante la praxis católica, y obligaron a redactar la segunda parte del documento, titulada «Los sacramentos de la iniciación cristiana: su re-

13 Sobre la sesión y el documento de Bari, vid. V. Peri, 'Lex orandi-lex credendi: attualità ecumenica di un assioma tradizionale', *Rivista Liturgica* 75 (1988) 599-636 y D. Salachas, 'La quarta asaamblea plenaria di Bari 1986-1987', *Quaderni di O Odigos* (1/1988).

14 Vid. V. Peri, *o.c.* en la nota anterior.

15 «Poseyendo en común *todo el depósito de la fe en lo relativo a los sacramentos*, debemos explorar juntos y en un diálogo constructivo los caminos de nuestra unidad en Cristo» (Patriarca Demetrio I, Constantinopla 30-XI-1977)

lación a la unidad de la Iglesia». Veámosla, porque es uno de los momentos fuertes de la vida de la CMI.

El problema teológico de fondo en todo diálogo dentro de la CMI está precisamente en lograr en cada contexto una declaración común de la fe en la que ambas Iglesias reconozcan que la misma Tradición apostólica puede expresarse legítimamente –y de hecho se expresa– en diversas tradiciones teológicas, litúrgicas y canónicas. En los debates teológicos que han tenido lugar en la Iglesia Católica, sobre todo después del último Concilio, la idea de que el desarrollo ulterior, a través de sus diversas expresiones teológicas y litúrgicas, puede también ayudar a comprender lo implicado en la Tradición primitiva, ha adquirido un puesto importante en la mentalidad y en la psicología de los teólogos católicos. Esta idea como tal fue recogida en el documento preparatorio del diálogo de la CMI como un criterio metodológico. Sin embargo, los ortodoxos propenden a considerar que los desarrollos ulteriores deben ser vistos casi exclusivamente a la luz de lo que fue establecido en los primeros cánones de la Iglesia, sin apenas considerar lo que antes dije: que también la historia posterior de la Iglesia puede enseñar caminos legítimos a la inicial Tradición. Aunque en todo caso esa legitimidad debe poder ser reconocida desde la primitiva tradición, que no puede ser contradicha.

Refiriéndonos ya en particular al documento de Bari, el problema real consistía en examinar si en la doctrina y praxis de los sacramentos de la iniciación cristiana las dos Comuniones habían sido fieles o no a la Tradición primitiva de la Iglesia. Hay que considerar como muy importante que ya en la primera parte del texto se reconociera que ambas Iglesias en el Bautismo transmiten al neófito la *misma* fe a través de dos formulaciones diversas del Símbolo: en Oriente el Niceno-constantinopolitano, en Occidente el Símbolo Apostólico (n. 20). Pero los problemas concretos eran éstos: el distanciamiento en el tiempo que hace la Iglesia latina de los tres sacramentos de la iniciación cristiana; y, de manera muy especial, la praxis reciente de inversión del orden de esta iniciación al admitir a

la Eucaristía fieles que no han recibido la Confirmación. La cuestión teológica que ofrecían fue finalmente formulada así: «En el caso de los sacramentos de la iniciación es imprescindible plantearse la cuestión de si una diferencia de la práctica litúrgica entre nuestras dos tradiciones plantea o no un problema de divergencia doctrinal que podría ser considerado como un serio problema doctrinal» (n. 4). Las discusiones prolongas durante años en estos puntos –dice Dimitri Salachas, miembro católico de la CMI– «hanno creato qualche malessere nel dialogo».

A mi entender, y creo que también en el seno mismo de la CMI, la citada separación en el tiempo terminará siendo comprendida por la Ortodoxia y no será obstáculo para la unidad. Maccarrone¹⁶ y Vittorio Peri¹⁷ han realizado estudios al respecto con ocasión de los debates en la CMI que son prácticamente irrefutables. Pero, en cambio, el tema de la inversión del orden de Confirmación y Eucaristía es a mi parecer una cuestión de mayor fondo. Los trabajos científicos y serios sobre la materia han mostrado que las declaraciones oficiales de la Iglesia Católica, a lo largo de toda su historia hasta llegar a los textos del Concilio Vaticano II¹⁸ y al moderno Código de Derecho Canónico¹⁹, no han autorizado nunca la citada inversión. Sin embargo, en un número creciente de Iglesias de rito latino, hoy –como dice Peri²⁰– ¡el abuso está pasando a ser la regla!

Estamos, pues, ante un caso en que la doctrina y el criterio oficial vigente hoy en la Iglesia latina se mantiene dentro de su más rigurosa tradición –como reconoce el mismo documento (n. 51)–, mientras la praxis contraria se extiende por

16 M. Maccarrone, 'L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo', *Lateranum* 51 (1985) 88-152.

17 V. Peri, 'I sacramenti dell' iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede', *Studi Ecumenici* 3 (1985) 382-411.

18 Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 71.

19 Vid. Cann. 842 § 2 y 891.

20 V. Peri, 'Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione', *Rivista Liturgica* 73 (1986) 251-291; la cita en p. 291.

todas partes: el sacramento se administra después de la Eucaristía, rompiendo el *ordo* de la iniciación cristiana, a la vez que la edad de la Confirmación se retrase cada vez más. «En algunas Iglesias latinas –se lee en el documento– y por razones pastorales, como por ejemplo preparar a los confirmandos al llegar a la adolescencia, se ha extendido poco a poco el uso de admitir a la primera eucaristía unos bautizados a los que no se ha administrado todavía la Confirmación»²¹.

La cuestión de la inversión del orden entre Confirmación y Eucaristía es muy seria y –dice el texto de Bari– «suscita objeciones o reservas comprensibles, sea de parte de los Ortodoxos que de Católicos romanos» (n. 51). Entiendo que nuestros hermanos ortodoxos deberían quedar teológicamente satisfechos si en la CMI se les dijera formalmente por parte católica que esa praxis tan extendida es no un uso, sino –como dice Peri– un abuso contrario a las declaraciones formales de la Iglesia Católica. Pero ¿puede decirse esto mientras la nueva praxis se extiende con la anuencia de tantos obispos y de tantas conferencias episcopales? En este punto habríamos de reconocer que el diálogo de la CMI nos plantea una seria cuestión para la vida *ad intra* de nuestra Iglesia Católica, que no podemos pasar por alto, y que «está pidiendo» –dice el documento de Bari– una profunda reflexión teológica y pastoral, que la práctica pastoral no debe jamás olvidar el significado de la tradición primitiva y su importancia doctrinal» (n. 51).

Al menos nosotros, que tenemos la función de alertar a nuestras comunidades sobre la dimensión ecuménica de toda la acción pastoral, no deberíamos ser insensibles a este punto. ¿No estará detrás de esta praxis –tan generalizada que casi nadie piensa que sea un abuso sino una conquista– una grave

21 Yo me pronuncié sobre este tema, a raíz del Vaticano II, en la perspectiva de la restauración de la iniciación cristiana promovida por el Concilio. Vid. P. Rodríguez, 'El sacramento de la Confirmación y la efusión del Espíritu', *Misiones Extranjeras* 13 (1966) 795-801. Ahora el tema reaparece con toda su fuerza en el ámbito ecuménico.

atenuación del sentido originario del sacramento como acción soberana de Dios en su Iglesia, sustituido por una especie de ocasionalismo pastoral de los ritos sacramentales, que se alimenta de una concepción psicologista del sacramento? Es ésta una cuestión que ofrezco para nuestro diálogo posterior y, sobre todo, para un riguroso análisis de pastores, teólogos y liturgistas.

IV. VALAMO 1988: EL DOCUMENTO SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN EN LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

Al término de la primera parte de la Sesión de Bari en 1987 la CMI declaró: «La comisión ha discutido ampliamente el documento sobre *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia*, en particular la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del Pueblo de Dios. La discusión sobre el tema continuará en la próxima reunión de la Comisión, con el fin de llegar a una declaración que pueda ayudar a una comprensión más profunda del tema mismo, vinculado al de la naturaleza y ejercicio de la autoridad en la Iglesia. De hecho, el tema afecta a uno de los motivos de las diferencias doctrinales y canónicas entre las dos Iglesias»²². Mons. Fortino, a quien tuvimos entre nosotros en un encuentro todavía reciente, delegado del Consilium Vaticano en la CMI, describía así el horizonte: «Teniendo como fondo la común concepción sacramental de la Iglesia afirmada en el primer documento de la CMI (Munich 1982), el documento sobre el Orden trata de su modelo tripartito (diaconado, presbiterado, episcopado) y de su función en la vida de la Iglesia, y junto a ello la sucesión apostólica presente en las dos Iglesias. El documento de Munich («El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santa Trinidad») había afirmado: «la episcopado de la Iglesia Universal ha sido con-

22 O *Odigos* (2/1986) 2.

fiada por el Espíritu Santo al conjunto de los obispos locales que están en comunión los unos con los otros. Esta comunión se expresa tradicionalmente en la práctica conciliar». El documento estudiado en Bari, en coherencia con esta visión, introduce la cuestión de los concilios (locales y ecuménicos) en la vida de la Iglesia. Es ésta una premisa indispensable a la cuestión de la función del Obispo de Roma en la Iglesia, cuestión capital en la divergencia entre católicos y ortodoxos. El documento ha sido discutido en sus líneas generales. Deberá ser examinado en sus detalles para una aprobación conjunta»²³. El metropolitano Antonio de Transilvania, comentando el tema, ha declarado: «La elección de este tercer tema responde a la necesidad de afrontar temas cada vez más próximos a las grandes cuestiones hacia las que se dirigen los esfuerzos de la CMI, es decir: la infalibilidad y el primado papal. Los estudios y las conclusiones sobre el sacramento del Orden constituirán un *test* sobre la posibilidad de alcanzar soluciones ecuménicamente aceptables sobre estos grandes temas de divergencia entre nuestras dos Iglesias hermanas»²⁴.

Este era el tema previsto para la V Sesión de la CMI, celebrada en Valamo, Finlandia, junio 1988. Allí, en efecto, se aprobó finalmente este documento, poco estudiado –nos parece– hasta ahora por los teólogos. El texto francés puede consultarse en el último número de *Irenikon* 1988 y el español en *Diálogo Ecuménico* 1989²⁵. Es un documento de bella factura con una buena teología, bien apoyada y coherente con los dos documentos anteriores, que quiere ser una contribución sustancial al diálogo emprendido, aunque no pretende presentar una teología completa y sistemática sobre la materia, sino más bien una reflexión sobre los aspectos del sacramento del Orden, de la estructura de la Iglesia y de la suce-

23 *L'Osservatore Romano* (15.VI.86).

24 *Telegrafijel Roman* 25 (1984) 7.

25 *Irenikon* 61 (1988) 347-359; *Diálogo Ecuménico* 24 (1989) 1991-202.

sión apostólica que implican acuerdos o divergencias entre las Iglesias. Así lo expresó la CMI en su comunicado oficial²⁶.

Afirmaciones fundamentales del documento: «Nuestras Iglesias afirman que el ministerio actualiza en la Iglesia el de Cristo mismo» (n. 2). «Este ministerio eclesial tiene naturaleza sacramental», dice el n. 11, que contiene una excelente exposición de qué deba entenderse por sacramentalidad. Ambas afirmaciones se enmarcan en la primera de las cuatro partes del texto dedicada a exponer el fundamento cristológico y pneumatológico de este ministerio. La segunda describe «el sacerdocio en la economía de la salvación», en realidad una síntesis de la sacerdotalidad de toda la Iglesia en su orgánica manifestación de sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial. He aquí las fórmulas: «todos los miembros de la Iglesia, en tanto que miembros del Cuerpo de Cristo, participan de su sacerdocio» (n.18); «en el seno de este sacramento por excelencia que es la Iglesia, encuentra su lugar el sacerdocio conferido por la ordenación dada por esta Iglesia». Sobre esta base, la tercera parte describe el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono, especialmente el del Obispo en relación con las Iglesia local y la comunión universal de las Iglesias. El documento no emplea la expresión Iglesia universal, si no he controlado mal los textos. Su terminología es: Iglesia, Iglesia local, comunión de las Iglesias, comunión universal. Quizá el texto de mayor valencia teológica para el futuro diálogo sea éste: «La unidad de la Iglesia local es inseparable de la comunión universal de las Iglesias. Es esencial a una Iglesia estar en comunión con las otras. Esta comunión se expresa y se realiza en y por el colegio episcopal. Por su ordenación, el obispo es constituido ministro de una Iglesia, que él representa en la comunión universal» (n. 26). Este texto debe ponerse en relación con este otro, que apunta al futuro tema del diálogo: Por su ordenación, el obispo es constituido ministro de

26 Vid. *Irenikon* 61 (1988) 244.

una Iglesia, que él representa en la comunión universal» (n. 26). Este texto debe ponerse en relación con este otro, que apunta al futuro tema del diálogo: Por su ordenación el Obispo recibe todos los poderes necesarios para el cumplimiento de su función. Las condiciones canónicas del ejercicio de su función y la *installation* del Obispo en la Iglesia local serán discutidas ulteriormente por la Comisión» (n. 29).

La cuarta parte es la sucesión apostólica. «Por la ordenación cada obispo pasa a ser sucesor de los Apóstoles, cualquiera que sea la Iglesia que preside o las prerrogativas (*presbeia*) de esta Iglesia entre las demás Iglesias» (n. 49). Esta parte –y el documento– termina con una breve descripción «de las formas diversas de ejercicio de la comunión entre los Obispos» testificadas por la historia, con especial mención de la pentarquía, y con una alusión a la vida sinodal de la Iglesia, tanto en sus concilios particulares como ecuménicos. En estos últimos –dice el n. 54– «los Obispos de la Iglesia, con autoridad suprema, han decidido en común sobre la fe... en circunstancias históricas que amenazaban directamente la fe, la unidad y la obra de santificación de todo el Pueblo de Dios». El último número del documento nos dice de manera explícita a qué se encaminaban todos los números anteriores: «Es en esta perspectiva de la comunión de las Iglesias locales como podría abordarse el tema del Primado en el conjunto de la Iglesia y en particular el tema del primado del Obispo de Roma, que constituye una divergencia grave entre nosotros y que será discutida ulteriormente» (n. 55).

En efecto, en Valamo se decidió trabajar en los dos años siguientes en la preparación del cuarto documento, cuyo marco inmediato era el que se acababa de aprobar: «Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia. Conciliaridad y autoridad en la Iglesia». Como adelantaba el documento entonces aprobado, aquí se debía abordar la cuestión del primado en la Iglesia. En este sentido, la proyectada VI Sesión plenaria para celebrar en Mu-

nich se presentaba como algo que podía tener consecuencias históricas.

Pocos días antes del encuentro de Munich tenía lugar en el Instituto Ecuménico San Nicolás de Bari un Simposio sobre «El primado de Pedro», con participación de teólogos católicos —algunos de ellos miembros de la CMI, como Tillard y Salchas— y de ortodoxos de la Iglesia de Grecia. Si no me equivoco era la primera vez que entre católicos y ortodoxos se abordaba frontalmente y de manera abierta la más grave cuestión de nuestro diálogo ecuménico²⁷. Tuve la fortuna de poder participar personalmente en el coloquio. El otro teólogo español presente era José Ramón Villar, que ha escrito para *Diálogo Ecuménico* y para *Scripta Theologica* sendos artículos sobre el tema²⁸. Ahora, al nivel de esta crónica sólo quiero destacar que el choque teológico fue duro. Como en otras reuniones ecuménicas —y en esto hago mías unas palabras del P. Tillard— los católicos trataban de repensar su tradición desde temas muy gratos a la teología oriental, mientras los representantes ortodoxos manifestaban por lo general el rechazo clásico a la «desviación occidental»²⁹. Lo cual era compatible, por

27 El enunciado de los temas ofrece ya una primera orientación del desarrollo del trabajo: «El papel de Pedro y su significado en la Iglesia del Nuevo Testamento» (Prof. Karavidopoulos, de Tesalónica); «Renovación del ministerio del Obispo de Roma: principio de letítima diversidad, colegialidad, subsidiariedad» (Prof. Sullivan, Roma); «La infalibilidad papal en el contexto de la infalibilidad de la Iglesia» (Prof. Joos, Roma). «La presencia de Pedro en el ministerio del obispo de Roma» (J.M. Tillard, Ottawa). «El Derecho canónico actual y su relevancia sobre el primado romano» (Mons. Grochowski, Roma); «El primado de la Iglesia de Roma: fundamento patrístico y conciencia vivida» (Prof. Phidas, Atenas); «Ventajas y desventajas de un centro de comunicación en la Iglesia y entre las Iglesias» (Prof. Papeorges, Roma); «Conclusiones» (Prof. Konstantinidies, Estambul).

28 J.R. Villar, 'La sucesión de Pedro y el Obispo de Roma. En torno al IX Coloquio Católico Ortodoxo de Bari', *Scripta Theologica* (3/1990) 785-90; Cf. la nota de J. R. Villar, 'El primado del Obispo de Roma en el diálogo católico-ortodoxo. IX Coloquio católico-ortodoxo de Bari', *Diálogo Ecuménico* 26 (1991) 147-157.

29 «Ce dynamisme de réception s'opère aussi en Occident face à plusieurs valeurs des antiques Églises de la tradition orientale: référence profonde à l'Esprit, climat trinitaire de toute la vie, sens de la communion des saintes. On doit toutefois constater que le mouvement ne se fait guère au sens inverse, l'Orient demeurant réfractaire à ce qu'un de ses théologiens appelait, lors de la réunion de Foi et Constitution de Satavanger, 'la deviance occidentale'» (J.M.R.Tillard, 'L'universel et le local', en *Irénikon* 61 [1988] 28-40; la cita en p. 234s).

ejemplo, con que la postura expuesta por el Prof. Karavidopoulos en su intervención sobre «El papel de Pedro y su significado en la Iglesia del Nuevo Testamento» fuera sumamente próxima a la tan conocida de Oscar Cullmann: se admite un primado de Pedro pero no una sucesión personal en el primado. Tillard, en su ponencia sobre «La presencia de Pedro en el ministerio del Obispo de Roma», proponía una interesante forma de entender los contenidos de la «sucesión» que a mi entender retomaba –por el camino de la presencia sacramental– la tradición del Papa *Vicarius Petri*, que fue estudiada hace ya treinta años por Corti en polémica con Maccarrone³⁰.

Fue a veces cortante –dije– el diálogo teológico, pero el diálogo de la caridad, exquisito: una extrema cordialidad en los contactos personales, compatible con una gran distancia –también metodológica– en la manera de abordar los temas. Pero cuando en Bari examinábamos el tema candante, ya hacía tres meses que había tenido lugar la reunión de Viena a la que me voy a referir enseguida y que implicaría un giro en el diálogo teológico.

V. EL PROBLEMA DEL UNIATISMO

Es éste una *vexata quaestio* en las relaciones entre católicos y ortodoxos, que siempre ha aflorado en las discusiones de estos diez años y que no podría dejar de aparecer formalmente en la agenda de la CMI. Fue en la primera parte de la Plenaria de Bari (1986) donde emergió el problema –como ya hemos apuntado– y la Comisión decidió en la continuación (Bari 1987), a petición de la parte ortodoxa, crear una subcomisión para estudiar los problemas planteados por el uniatismo. Esta subcomisión se constituyó con ocasión de la V Ple-

30 Vid. G. Corti, *Il Papa Vicario di Pietro* (Brescia 1966); M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia di un titolo papale* (Roma 1952).

naria (Valamo, 1988) y se reunió por primera vez en Viena del 26 al 31 de enero de este año 1990, bajo la presidencia de los dos Copresidentes de la CMI³¹.

Los miembros de la subcomisión han sido unánimes en admitir dos cosas: a) que el uniatismo no debe ser considerado ya como un modelo para la unión de las Iglesias, pues la eclesilogía en la que se inspira no responde a la tradición común de nuestras Iglesias antes de la separación: la búsqueda de la unidad, por el contrario, deberá tener como modelo la teología de las Iglesias hermanas; b) que hay que rechazar toda forma de violencia para resolver los problemas, cualquiera que sean, entre las Iglesias.

En este contexto, los miembros católicos de la subcomisión explicaron a los ortodoxos que las Iglesias católicas de rito bizantino tenían pleno derecho a su existencia y que no debería, por tanto, pedirse a unas Iglesias que existen desde hace largo tiempo el fundirse o amalgamarse con otra Iglesia, incluso en el caso de que su origen pueda ser objeto de crítica. Los miembros ortodoxos de la reunión invocaron como respuesta la decisión de la Conferencia panortodoxa de Rodas según la cual la solución del problema deber ser «la abolición del uniatismo y la incorporación de los miembros de las Iglesias uniatas a la Iglesia católica romana latina o a la Iglesia ortodoxa, según su libre elección»³². La gravedad que este planteamiento ha dado al problema no necesita ser ponderada. La revista *Irénikon*, por su parte, a continuación de la reunión de Viena, hacía notar³³ que hasta ahora no era conocida una tal decisión de la Conferencia de Rodas: ni la II ni la III Conferencia, que discutieron el envío de observadores al Concilio Vaticano II y el diálogo con la Iglesia Católica, no se refirieron al uniatismo en sus resoluciones, aunque tal vez pudiera

31 Datos sobre esta reunión en *Irénikon* 63 (1990) 63-67.

32 *Ibid.*, 64

33 *Ibid.*, 65.

ser aludido en los debates. Pero no se ve por ninguna parte que en Rodas se haya mencionado oficialmente esa elección entre la Iglesia latina y la Ortodoxia invocada en Viena.

El Comité de coordinación, que se reunió pocos días después en Moscú, invitados por el Metropolitano de Smolenska –al que pudimos escuchar una espléndida conferencia en Basilea 1989–, decidió que la agenda para la VI Plenaria (Munich, junio 1990) sería el estudio del documento «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Coconciliaridad y autoridad en la Iglesia», cuyo borrador oficial fue establecido por el Comité de Coordinación sobre la base de los tres proyectos elaborados por las tres subcomisiones. También acordó el Comité pasar a la Plenaria de Munich el *rapport* sobre el uniatismo elaborado en Viena y del que acabamos de hablar.

Así las cosas, la VI Sesión plenaria, celebrada en Freising, cerca de Munich, tuvo un desarrollo lleno de tensiones³⁴: Según alguno de los asistentes hubo momentos en los que parecía imposible continuar el diálogo, que se superaban desde la caridad de Cristo. Todavía no he podido estudiar ninguna valoración de fondo de la Plenaria de Munich, pero disponemos de una «Declaración» oficial que fue entregada junto con el comunicado de prensa. En ella se trasluce –en medio de la delicadeza de su lenguaje– la tensión que se vivió y el rumbo que lleva ahora el diálogo teológico emprendido hace diez años. De ella tomo lo que a continuación expongo.

Después de describir el plan de trabajo que se traía para Munich, es decir, el documento sobre autoridad y conciliaridad y el *rapport* de Viena, el comunicado afirma que en la anterior plenaria «nadie podía prever los desarrollos que se seguirían en Europa del Este y el brote de la libertad religiosa que ellos han

34 Vid. sobre esta sesión en: *Irenikon* 63 (1990) 2150221; *Herderkorrespondenz* (julio 1990) 344; Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Service d'Information* 73 (1990/2) 54-55.

permitido», lo que es un motivo de acción de gracias para católicos y ortodoxos. A causa de estos acontecimientos, «toda la sesión estuvo dedicada al estudio de las cuestiones planteadas por el origen, la existencia y el desarrollo de las Iglesias católicas de rito bizantino, que son también llamadas “Iglesias uniatas”». Es una forma de decirnos que desapareció de hecho el tema principal de la reunión –el esperado documento sobre «Conciliaridad y autoridad», al que se encaminaba desde el principio la dinámica del diálogo–; más todavía, la Declaración afirma que por el momento queda eliminado todo otro tema de la agenda de la Comisión: «el problema del uniatismo es urgente y debe tener prioridad sobre los otros temas llamados a ser discutidos en el diálogo»; «nuestro interés se concentra en el estudio de este problema particular». La razón aportada es la situación de conflicto que prevalece en ciertas regiones entre las Iglesias católicas de rito bizantino y la Iglesia ortodoxa. Al parecer el documento se refiere sobre todo a tres factores: ante todo, la situación eclesial en Ucrania, que se ha hecho patente con los nuevos aires de libertad que ha traído la perestroika³⁵, y que ha dado lugar a los conocidos conflictos por la recuperación de los templos que fueron católicos; en Rumanía, al reconocerse de nuevo la Iglesia de rito bizantino en comunión con Roma, se procedió a la ordenación de nuevos obispos, que fueron estimados por la Iglesia ortodoxa como excesivos y sólo explicables con fines de proselitismo³⁶; finalmente la ordenación de un Obispo católico de rito bizantino en Checoslovaquia provocó inquietud y malestar entre los ortodoxos de este país. A ello se une que la libertad recién estrenada de los católicos bizantinos en Ucrania y Rumanía después de tantos años de opresión y catacumbas, no les ha permitido conectar a fondo con el clima ecuménico promovido por el Concilio Vaticano II y su acti-

35 Vid. *Irenikon* 63 (1990) 284-298. La actitud del nuevo Patriarca de Moscú, pocos meses antes de ser elegido, puede verse en Metrop. Alexis II, 'Les douloureux événements d' Ukraine occidentale', *La Documentation Catholique* (19 agosto 1990) 748.

36 *Ibid.*, 275-283.

tud es con frecuencia de reivindicación frente al «enemigo» y el «opresor» –la Iglesia Ortodoxa– y de incomprensión ante lo que les parece excesiva tolerancia por parte de las autoridades del Vaticano³⁷.

¿Qué se dijo en Munich sobre el «uniatismo»? Los n. 6 y 7 de la Declaración lo expresan. El número 6 se sitúa en perspectiva histórico-teológica y el 7 en el campo de las medidas prácticas.

En el número 6 se concreta, en primer lugar, el sentido del término «uniatismo» con el que se trabajó; uniatismo entendido «como el esfuerzo por realizar la unidad de la Iglesia separando de la Iglesia ortodoxa unas comunidades o unos fieles ortodoxos, sin tomar en consideración que, según la eclesiología, la Iglesia Ortodoxa es una Iglesia hermana que ofrece ella misma los medios de gracia y de salvación». Se asume a continuación la conclusión de la reunión de Viena relativa al rechazo del «uniatismo» como método de búsqueda de la unidad, por considerarlo opuesto a la Tradición común de las dos Iglesias. En tercer lugar, se constata que donde el uniatismo ha sido aplicado como método ha fracasado en el sentido de que en vez de aproximar las Iglesias ha provocado nuevas divisiones, creando nuevas fuentes de conflictos; esta reflexión histórica unida a nuevas razones teológicas lleva a la convicción de que deben buscarse nuevas vías para la unión. Por mi parte un solo comentario: es evidente que ese concepto tan sumamente peyorativo de «uniatismo» –con el que estoy de acuerdo, pero que históricamente ha sido bilateral– lleva a distinguirlo de las llamadas Iglesias «uniatas», pues sería inconcebible que los miembros católicos de la CMI aceptasen

37 De gran interés es el comunicado final de la reunión de los Obispos católicos de rito ucraniano con el Santo Padre, que tuvo lugar los días 25 y 26 de junio de este año. Texto en *l'Osservatore Romano* (28-VI-1990). Allí se lee: «Los obispos de Ucrania han declarado aceptar como signo salvífico de este tiempo los principios del ecumenismo del Concilio Vaticano II y han expresado su deseo de vivir con la Iglesia Ortodoxa en un espíritu de fraternidad y colaboración» (n. 4).

una ofensa tan grave para unas Iglesias en plena comunión con la Iglesia Católica. Una cosa es un «método» que con toda justicia es rechazable y debe ser rechazado, y otra unas Iglesias de venerable tradición. Véase sobre el tema el importante artículo del P. Emmanuel Lanne OSB, miembro de la CMI publicado en vísperas de la VI Asamblea³⁸. Pero sigamos leyendo la Declaración de Munich.

Para evitar –dice– que crezcan las tensiones peligrosas que existen en diversos «países ortodoxos» –nótese la expresión– puede ayudar lo siguiente: ante todo, el absoluto reconocimiento –con el consiguiente respeto– de la libertad religiosa de las personas y de las comunidades. Es interesante que la Declaración diga que no se trata sólo del derecho humano que debe ser reconocido en las constituciones de los países, sino de algo que los cristianos han de ver como un don del Espíritu para la edificación del Cuerpo de Cristo. «Esta libertad excluye absolutamente toda violencia, directa o indirecta, física o moral». En este contexto los pastores de las comunidades deben buscar la colaboración fraterna para reparar las heridas del pasado. La importancia de esta declaración podrá ser bien valorada si se tiene en cuenta que hace apenas tres años –con ocasión del milenio de la conversión de la Rus'– el Patriarca de Moscú declaró, al ser preguntado por la Iglesia Católica de Ucrania, que no tenía sentido plantear esta cuestión, pues esta Iglesia desapareció en 1946 al integrarse libremente en la Iglesia Ortodoxa...³⁹ Reconoce a continuación la Declaración que las autoridades eclesiales respectivas deben dialogar para resolver los problemas, pero teniendo en cuenta la voluntad de las comunidades locales.

El proselitismo de mala ley, para hacer pasar los fieles de una Iglesia a otra debe ser excluido; el esfuerzo pastoral de las

38 E. Lanne, 'Les Catholiques Orientaux: Liberté religieuse et oecuménisme', *Irénikon* 63 (1990) 20-46.

39 Vid. *La Documentation Catholique* 1964 (19-VI-1988) 637.

dos Iglesias debe dirigirse no a quitarse fieles la una a la otra, sino a presentar el mensaje de Cristo en unos países que han sido aplastados por el ateísmo oficial... De ahí que el pastor de una comunidad no deba intervenir en la comunidad confiada a otro pastor, sino buscar la manera de caminar juntos al mismo fin.

Por último, se afirma que es indispensable que cuando las autoridades eclesiales llegan a un acuerdo bilateral, éste sea realizado. Lo cual parece una alusión a las discrepancias de los católicos ucranianos ante los acuerdos tomados por la delegación del Vaticano y la del Patriarcado de Moscú en enero de este año.

La Declaración concluye: «nuestro estudio proseguirá en la línea abierta por la reunión de Viena, porque este obstáculo debe ser superado para poder continuar nuestro camino hacia la unidad». El futuro, pues, del diálogo con la Ortodoxia pasa por el estudio a fondo de este problema en sus aspectos históricos y, sobre todo, eclesiológicos. Parece claro –en esto hubo unanimidad en Viena primero y luego en Munich– que el camino hacia la comunión plena de ortodoxos y católicos no pasa por la erección de nuevas Iglesias de tipo «uniata»: es otra la eclesiología a la que impulsa la doctrina del Concilio Vaticano II y la praxis de Juan Pablo II en su diálogo con los orientales. Pero hay que saber desde el principio que el problema planteado no es sólo de «doctrinas» o «métodos» para realizar la unidad, sino que se trata de hombres y mujeres de carne y hueso, de comunidades cristianas que están ahí, antes en la penumbra y ahora bajo el sol. Quiero decir, de acuerdo con la Declaración de Munich, que el punto de partida –para ambas partes– ha de ser el derecho a la libertad religiosa de las personas y de las comunidades, entendido no sólo como uno de los derechos humanos, sino en su específica significación eclesiológica y ecuménica. Sólo hay ecumenismo cuando en la base del diálogo está el respeto

a las convicciones de fe del otro. Y conviene recordar –como ya lo hacía el P. Lanne en el estudio citado– que para las Iglesias católicas de rito bizantino la comunión con el Obispo de Roma es una cuestión de fe, no mera disciplina canónica. Y algo tan fundamental en la eclesiología católica no siempre es comprendido.

Concluimos. En los ambientes más sensibilizados al problema ecuménico que rige desde siglos entre católicos y ortodoxos, los últimos acontecimientos en la Europa del Este han provocado vivencias contrapuestas. Por una parte, la inmensa esperanza ante un horizonte de libertad y de evangelización en unos países tan castigados por la persecución religiosa y el ateísmo oficial. Por otra y como consecuencia de esa libertad, la reaparición con toda su fuerza de los católicos de rito oriental en esos mismos países, reavivando las heridas del pasado y provocando en la sensibilidad ortodoxa si no un cuestionamiento del diálogo teológico con la Iglesia Católica, sí una interrupción brusca de la agenda de trabajo, como hemos visto.

Si es verdad que Cristo mismo es el que dirige los pasos de las dos Iglesias hermanas hacia la plena «unitatis redintegratio», hemos de ver en todo ello el soplo de su Espíritu. Es indudable que sin estos acontecimientos y estos equívocos no se hubiera planteado tan formalmente la cuestión del uniatismo en los estudios de la CMI. Y ese espectacular giro en el orden del diálogo podría, por las paradojas de Dios, hacer más corto el camino de la unidad. Con una condición, sin embargo, imprescindible en todo lo cristiano y sin la cual no hay ecumenismo. La ha recordado el teólogo ortodoxo Vladimir Zelinskij a propósito de las declaraciones del nuevo Patriarca de Moscú sobre el problema ucraniano: «Todo es exacto –dice–, pero falta una palabra sin la cual el lenguaje ético se cambia en lenguaje diplomático. La palabra es «arrepentimiento, conversión». [...] Sólo con esta palabra «arrepentimiento» estas dos Iglesias, que pueden llamarse esen-

cialmente hermanas, encontrarán un lenguaje común. Así desaparecerá esta oposición agotadora, que ni Moscú ni Roma pueden hacer desaparecer⁴⁰.

PEDRO RODRIGUEZ
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

40 En el semanario ruso de París *Russkaja Mysly en Izvestija*. (16-VI-1900). Vid. *Ivénikon* 63.