

LAS IGLESIAS ORIENTALES ANTE LA
«DECLARACIÓN DE BALAMAND»

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AAS Acta Apostolicae Sedis. Commetarium Officia-
le, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1909ss
- Anton.* *Antonianum*, Periodicum philosophico-theolo-
gium, Roma 1926ss
- BAC Biblioteca de Autores Cristianos
- can. canon
- Cath.* G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme: hier,
aujourd'hui, demain*, 17 vols., Letouzey et Acné,
Paris 1948-2009
- CCEO *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
(1990), [Código de Cánones de las Iglesias Orien-
tales], edición bilingüe comentada, BAC 542,
Madrid 1994, con licencia de la edición original,
Centro Editorial Dehoniano, Bolonia 1990.
- CIOM Consejo de Iglesias de Oriente Medio
- col./cols. columna/s
- Conc(E)* *Concilium*, Revista Internacional de Teología,
Madrid 1965ss
- Cou œcu* *Courrier œcuménique du Moyen-Orient*, CEMO,
Beyrouth, Liban 1987ss

- DC *La Documentation Catholique*, Revue internationale d'information sur la vie et l'actualité de l'Église, Paris 1919ss
- DEOC E. G. FARRUGIA (dir.), *Diccionario Enciclopédico del Oriente Cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2007
- DGDC J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dirs.), *Diccionario general de Derecho Canónico*, 7 vols., Universidad de Navarra etc.l, Pamplona etc.l 2012
- DiEc *Diálogo Ecuménico*, Revista de Teología Ecu­ménica, Salamanca 1966ss
- dir./dirs. director/es
- DThC A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, 16 t. en 33 vols., Letouzey et Ané, Paris 1909-1972
- ed. editor/edición
- Ekkl(A) *Ekklēsia*, Episēmōn deltion tēs Ekklēsias tēs Hellados, Athēnai (1^a ed.) 1923-1971; (2^a ed.) 1972ss
- EOe A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 12), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986; y *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 19), Universidad Pontificia, Salamanca 1993
- fasc. fascículo
- Irén. *Irénikon*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, Chevetogne par Haversin (Belgica) 1926ss
- Ist. *Istina*, Centre d'études Istina, Paris 1954ss
- JMP *Journal of the Moscow Patriarchate*, Moscow 1971ss
- L'Ami de Clergé *L'Ami du Clergé*, Revue de toutes les questions ecclésiastiques: dogme, morale, liturgie, droit canon, Écriture sainte, patrologie, histoire sacrée, prédication, Société Générale de Librairie Catholique, Paris etc.l 1878-1968

- La Croix* *La Croix*, Journal catholique français, propiedad del grupo *Bayard Presse* desde 1880
- Le Lien* *Le Lien*, Revue du patriarcat grec-melkite catholique, Patriarcat Grec Melkite Catholique, Beyrouth 1936ss
- n. número/os
- PaEc* *Pastoral ecuménica*, Centro Ecuménico “Misioneras de la Unidad”, Madrid 1984ss
- OS* *Ostkirchliche Studien*, I Ostkirchliches Institut der Deutschen Augustinerl, Augustinus, Würzburg (Alemania) 1952ss
- OCA* *Orientalia Christiana analecta*, PIOS, Roma 1935ss
- PIOS* Pontificum Institutum Orientalium Studiorum
- OE* Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas (1964), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991
- OiC* *One in Christ*, A catholic ecumenical review, London 1965ss
- POC* *Proche-Orient Chrétien*, Revue d'études et d'information, Seminario Santo, Jérusalem 1951ss
- REDC* *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca 1946ss
- SC* Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia (1963), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991
- Sic* *Sic = así*
- RF* *Razón y fe*, Revista hispano-americana de cultura, Madrid 1901ss
- RSPHTh* *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1907ss
- UR* Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo (1964), en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991
- UUS* *Ut unum sint: para que sean uno*, Iduodécima carta encíclica de S. S. JUAN PABLO III, (Encíclicas-Documentos), San Pablo, Madrid 1995

1. PREFACIO¹

Hace ya dos décadas que vio la luz la Declaración de *Balamand* (15 de junio de 1993) y todavía sigue acaparando la atención de diversas Iglesias y especialistas, y ocupando la historia de los trabajos de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. El caso es que, desde un punto de vista objetivo, la cuestión del *uniatismo* y la acusación constante del proselitismo no han cesado nunca desde que comenzara el diálogo oficial en 1980.

Este Documento de *Balamand* es fruto de una laboriosa agenda de trabajo que ha ocupado varios años, la cual conllevó la interrupción fortuita del diálogo teológico oficial entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa para dedicarse de inmediato y de lleno a la cuestión del *uniatismo*, por petición expresa de varias voces ortodoxas que se alzaron en los encuentros ecuménicos para situar la cuestión como una prioridad a afrontar, reclamando así una solución al problema *uniata* antes de seguir con los trabajos del diálogo oficial católico-ortodoxo. El proceso de trabajo ha tenido varias etapas de gestación consecutivas: comenzó en Viena (1990), continuó en Freising (1990), luego en Ariccia (1991) y, finalmente, se consumó en Balamand (1993).

Precisamente, los cambios geopolíticos acontecidos en los países del bloque comunista y el renacimiento de las Iglesias orientales católicas –las cuales han funcionado en la clandestinidad desde finales de la Segunda Guerra Mundial– han impuesto una nueva hoja de ruta. Quizás una de las mayores problemáticas que la Declaración de *Balamand* tendrá que tratar será el episodio doloroso de las relaciones intereclesiales en un ambiente de urgencia y de situación de crisis abierta que se vive a nivel local, especialmente en Rumanía y en Ucrania occidental, desde la caída del comunismo entre 1989

1 Como guía y orientación a nuestro estudio y recorrido seguimos las aportaciones y particularidades hechas sobre algunas de las Iglesias –que examinaremos– estudiadas ya por B. BOURGINE, “La réception de la Déclaration de Balamand”, en: *Irén*, 74, n. 4 (2001) 538-560; y C. CANNUYER, “Uniatisme”, en: G. JACQUEMET (ed.), *Cath*, XV, Paris 2000, cols. 455-483, esp. cols. 471-485.

y 1990, provocado por los conflictos concernientes al traspaso de la propiedad de los bienes eclesiásticos y de los lugares de culto.

Ante este ‘acuerdo’ de *Balamand* en torno a la cuestión del *uniatismo* y del proselitismo se han pronunciado no sólo algunas de las Iglesias orientales católicas de Europa Central y del Este u Oriente Medio, conocidas también bajo el apelativo de Iglesias *uniatas*², sino también varias Iglesias ortodoxas madres pertenecientes a la tradición bizantina que les afecta de lleno la cuestión *uniata*, dado que conviven en sus países de origen con estas mismas Iglesias greco-católicas que se unieron a Roma en distintos periodos y en circunstancias peculiares. Asimismo, también analizaremos la aceptación y valoración crítica del Documento por parte de la Santa Sede romana.

Así pues, nuestra intención es este estudio es revisar las principales tomas de posición oficiales autorizadas, para comprobar qué *grado* de recepción y compromiso han adquirido con este ‘acuerdo’ adoptado en la *Relación de Balamand*, teniendo en cuenta, a la luz del mismo documento *base*, la complejidad y la particularidad que se manifiesta en cada una

2 En ningún documento oficial de la Iglesia católica se muestran cuáles son las Iglesias orientales católicas unidas a Roma. Tampoco el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* de 1990, len adelante CCEOI, que entró en vigor en 1991, menciona a cada una de ellas, tan sólo ofrece las cinco tradiciones orientales en las cuales se insertan estas Iglesias: alejandrina, antioquena, armenia, caldea o siro-oriental, constantinopolitana o bizantina (can. 28 §2). No obstante, el *Anuario Pontificio* 2013, recoge las mismas tradiciones y ofrece el número de 22 Iglesias orientales católicas “oficialmente” reconocidas, cf. *Anuario Pontificio per l'anno 2013*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 1136-1139. Para información del lector citamos dichas Iglesias: (1) Iglesia Copta; (2) Etiópica; (3) Siro-Malankar; (4) Maronita; (5) Sira; (6) Armenia; (7) Caldea; (8) Siro-Malabar; (9) Albanesa; (10) Bielorrusa; (11) Bizantina de Croacia, Serbia y Montenegro; (12) Búlgara; (13) Griega; (14) Greco-Melquita; (15) Bizantina Católica en Italia; (16) Macedona; (17) Rumana; (18) Rusa; (19) Rutena; (20) Eslovaca; (21) Ucraniana; y (22) Húngara. Para una descripción de cada una de ellas, cf.: J.-C. ROBERTI, *Les Uniates*, (Bref), Cerf, Paris 1992, J.-P. VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient: des origines à nos jours*, Fayard, Paris 1994; R. G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Orientalia Christiana, Roma ³1995; y C. DE FRANCISCO VEGA, *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio*, (Teología siglo XXI; 32), San Pablo, Madrid 1997.

de las situaciones eclesiales. Las Iglesias orientales católicas y ortodoxas en cuestión son las siguientes: *Iglesia greco-católica de Ucrania*; *Iglesia greco-católica de Rumanía*; *Iglesia greco-católica melquita*; *Iglesia ortodoxa de Ucrania*; *Iglesia ortodoxa rusa y patriarcado de Moscú*; *Iglesia ortodoxa de Rumanía*; *patriarcado ortodoxo de Antioquía*; *Patriarcado Ecuménico de Constantinopla*; *Iglesia ortodoxa de Grecia*; y *comunidad del Monte Athos*.

Por otra parte, también examinaremos algunos de los trabajos previos o posteriores a *Balamand* de ciertos Comités y Comisiones mixtas locales e internacionales, entre ellos, los de la *Comisión ortodoxo-católica romana de los Estados Unidos* y el *Comité mixto católico-ortodoxo de Francia*; así como los textos emanados de los encuentros de *Jerarcas* (ya sean católicos u ortodoxos) de Europa oriental y Oriente Medio que, a lo largo de varios años, han ido atendiendo el problema del proselitismo y la cuestión del *uniatismo*, ante las tensiones entre Ortodoxos y Católicos en esta zona de Europa central y oriental. Como veremos, dichos encuentros han producido una serie de interesantes sugerencias, comentarios o compromisos en torno a esta temática antes de que llegara a fraguarse 'este primer acuerdo' eclesiológico en *Balamand* o igualmente han reaccionado posicionándose oficialmente ante el mismo.

2. LA RECEPCIÓN DE *BALAMAND* POR PARTE DE LAS IGLESIAS ORIENTALES CATÓLICAS

2.1. *La Iglesia greco-católica de Ucrania*

La recepción de la Declaración de *Balamand* ha sido a su vez en parte positiva y en parte crítica. El 2 de agosto de 1993, el cardenal Myroslav Ivan Lubachivsky (arzobispo mayor de todos los Católicos Ucranianos) dirigió una *Carta al cardenal Edward Idris Cassidy*³, presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos; una carta muy detallada, en la cual analizó y aprobó el Documento de *Balamand*, y animó

3 "Lettre du cardinal Myroslav Ivan Lubachivsky au Edward Idris cardinal Cassidy (2 août 1993)", en: *DC* 91, n. 2 (16 janvier 1994) n. 2086, pp. 83-86; cf. también en: *Ist.* 38, n. 4 (1993) 395-402; e *Irén.* 66, n. 3 (1993) 439-441.

a la Iglesia greco-católica de Ucrania a una recepción óptima de la Declaración. Envió una copia de la *Carta* a los miembros de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, y a todos los Jerarcas de las Iglesias orientales católicas.

El cardenal Myroslav hizo en ella una serie de apreciaciones positivas, pues indica que los números 13 y 14 aportan la base teológica de las relaciones entre las Iglesias ortodoxa y católica:

“la comprensión de la Iglesia como comunión, el reconocimiento mutuo de la otra como «Iglesia hermana» y los elementos que comprenden tal reconocimiento: la profesión de la fe apostólica, la participación en los mismos sacramentos, especialmente la celebración de la misma Eucaristía, la sucesión apostólica de nuestros obispos, nuestra responsabilidad común de custodiar la Iglesia de Dios en la fidelidad al plan divino”⁴.

A este respecto, el cardenal añade la siguiente reflexión como condición de consideración a su propia Iglesia greco-católica que él mismo preside:

“Todo esto, naturalmente, concierne a la Iglesia que presido, puesto que la Iglesia oriental católica también debe ser considerada como una «Iglesia hermana» tanto en sus relaciones con las Iglesias ortodoxas locales (cf. *Unitatis redintegratio*, 14-15) como con la Iglesia de Roma. De otro modo, habría que afirmar que, una vez que las Iglesias lleguen a la plena comunión, dejan de ser «hermanas»”⁵.

De la misma manera, el jefe de la Iglesia greco-católica ucraniana hizo una serie de críticas al Documento, especialmente, en relación el número 12: el *uniatismo* como método y como modelo de unidad. Desea que se distinga entre el método y el modelo del *uniatismo*. El método del pasado es inaceptable, pero el modelo puede evolucionar: no solamente las Iglesias orientales católicas pueden reencontrar su herencia canónica y espiritual, sino que también la Santa Sede puede cambiar sus relaciones canónicas con las Iglesias orientales católicas. Merece la pena reproducir aquí dichas críticas:

4 “Lettre du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 2 (16 janvier 1994) n. 2086, p. 84; cf. *Irén.* 66, n. 3 (1993) 440.

5 “Lettre du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 2 (16 janvier 1994) n. 2086, p. 84; cf. *Irén.* 66, n. 3 (1993) 440.

“Se tendría que haber hecho aquí una distinción entre método y modelo, porque método habla de los medios de unificación, mientras que “modelo de unidad” se refiere al fin último, al resultado. No se pueden cambiar los acontecimientos históricos y los métodos del pasado, y hoy el «uniatismo» como medio para la unidad de la Iglesia debe ser descartado como impropio. No obstante, es posible cambiar los resultados del «uniatismo», las mismas Iglesias orientales católicas. Dicho de otra manera, es posible cambiar el modelo. Esto implica no solamente un esfuerzo por parte de los Católicos orientales para redescubrir su herencia teológica y espiritual, tal como el Vaticano les anima, sino también un esfuerzo por parte de la Sede romana para cambiar las relaciones canónicas entre ella y las Iglesias orientales católicas, de tal manera que ellas puedan llegar a un modelo eclesiológico aceptable para los Ortodoxos. Leyendo entre líneas, se puede suponer que el nuevo Código de cánones de las Iglesias orientales católicas es el modelo, que Balamand encuentra inaceptable”⁶.

En cuanto a los números 10 y 11, el prelado formuló otro tipo de reservas una vez expuesta la actitud de la Iglesia ortodoxa en su presentación de la historia reciente ligada a la supresión de la Iglesia greco-católica de Ucrania en la inmediatez de la post-guerra (la que se hizo desde los tiempos de los zares o del comunismo), por lo que estima que estos números tendrían que haber sido más claros con respecto a la responsabilidad que le toca asumir a la Iglesia ortodoxa en esta ‘reunión’ forzosa de la Iglesia católica ucraniana en 1945-1946 a la Iglesia ortodoxa. Así se pronuncia el primado:

“Balamand parece sugerir que la responsabilidad moral del «anti-uniatismo» está encubierta en la Iglesia católica, puesto que, en la discusión, los Ortodoxos simplemente han desarrollado su propia visión teológica de la exclusividad de la salvación «en reacción» contra la comprensión que la Iglesia católica tiene de sí misma y de su misión. Más preocupante aún es la negativa evidente o incapacidad de la Iglesia ortodoxa de reconocer incluso un papel parcial en los casos históricos individuales de supresión de las Iglesias orientales católicas, rechazando cómodamente toda responsabilidad en cuanto al uso de los «métodos inaceptables» en «ciertas autoridades civiles». La documentación de estos últimos años sobre la supresión de la Iglesias greco-católica de Ucrania en 1945-1946 sugiere

6 “Lettre du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 2 (1994) n. 2086, p. 84.

más que una aceptación pasiva de los acontecimientos por parte ortodoxa. Mientras que en el pasado, yo personalmente tendí la mano como signo de perdón y continuaría haciéndolo, al mismo tiempo estoy profundamente apenado por el hecho de que la Iglesia ortodoxa parece incapaz de tratar honestamente su propia historia”⁷.

En la última parte de su carta Myroslav Ivan Lubachivsky se compromete él mismo junto a sus hermanos obispos, su clero y sus fieles a aplicar las reglas prácticas de *Balamand* especificando las implicaciones de los números del 21 al 33, y espera que tenga la misma reciprocidad por parte de los Ortodoxos. Además, teme de antemano que la división entre las jerarquías ortodoxas en Ucrania no haga la cosa fácil, pero asegura que la Iglesia greco-católica ucraniana no desea en absoluto explotar estas divisiones en beneficio propio.

Podríamos considerar que, probablemente, la actitud del arzobispo mayor greco-católico de Ucrania, en esta carta dirigida al cardenal Cassidy, ha sido un tanto precipitada, al intervenir solamente unas semanas después de la sesión de *Balamand*. Lógicamente, se esperaba el reconocimiento de la Iglesia greco-católica ucraniana como “Iglesia hermana” por parte de la Iglesia ortodoxa de Ucrania; pero también este reconocimiento debe seguir madurándose y progresando por parte de la Sede de Roma, a pesar de la plena comunión existente ya entre ambas partes. A este respecto, el metropolitano señalaba que el *Código de cánones de la Iglesias orientales (católicas)* no constituye pleno derecho en el estatuto eclesial de su Iglesia⁸.

La iniciativa de envío de la carta, del 2 de agosto de 1993, por el primado de una Iglesia oriental católica a la Santa Sede –la cual precedió en nueve meses a la *carta pastoral* que el metropolitano dirigió a su Iglesia greco-católica– expresa cómo es necesario un acto positivo por parte de esta Iglesia católica ucraniana para aprobar *Balamand*. No obstante, la Santa

7 “Lettre du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 2 (1994) n. 2086, p. 84.

8 En relación a este código, (CCEO), pueden verse los comentarios de E. LANGE, “Le Code des canons des Églises orientales”, en: *Irén.* 63, n. 4 (1990) 449-450; 538-541; y “Présentation du Colloque de Chevetogne 1992, en: *Irén.* 65, n. 3 (1992) 320-322, en los que el autor muestra cómo “el derecho y el deber” de estas Iglesias a autogobernarse por sí mismas, están jurídicamente amenazados por la fuerte influencia de la autoridad romana.

Sede no puede por sí misma comprometer ni “forzar” a esta Iglesia greco-católica en esta consideración.

En este sentido, podemos señalar dos episodios significativos de la lucha de esta Iglesia oriental católica por el reconocimiento de su estatuto propio, por la que quieren defender ya los 32 artículos de la Unión de Brest:

(1) El primero de ellos, fue que el Sínodo de los obispos de la Iglesia greco-católica ucraniana se reunió, del 20 al 27 de febrero del 1994, en Lviv, para tratar algunos problemas planteados⁹, era la segunda reunión del Sínodo en el territorio de Ucrania occidental desde la independencia de país. El primer sínodo plenario de la jerarquía greco-católica ucraniana había tenido lugar en Lviv, en mayo de 1992¹⁰. Frente a ciertas afirmaciones del discurso del nuncio apostólico, Antonio Franco, los obispos reaccionaron con vivas protestas. Entre ellas, a la propuesta de la Congregación oriental de nombrar fuera de la Galitzia (p. ej., Ucrania oriental) a los exarcas apostólicos, en lugar de que se creen los exarcados bajo la autoridad del arzobispo mayor. O también, especialmente, sobre la necesidad de una aprobación por parte de la Santa Sede de las decisiones de Sínodo antes de que se hagan públicas. Además, el Sínodo de los obispos no desea ser considerado como un simple órgano consultivo de la Congregación oriental.

(2) El otro episodio problemático, tuvo lugar en 1998 cuando un decreto del cardenal secretario de Estado, prescribió lo que sigue: “los sacerdotes casados que trabajan en este momento en Polonia deben volver a sus diócesis de origen en Ucrania”. Sin embargo, la Iglesia greco-católica consiguió que no se ejecutara tal prescripción, ya que la cuestión permanece como objeto de discusión¹¹.

Con ocasión de la fiesta de la Anunciación (25 de marzo de 1994) el cardenal Myroslav Ivan Lubachivsky publicó una importante *carta pastoral*, mencionada anteriormente, titulada: *Sobre la unidad de las santas Iglesias*¹², que dirigió, en

9 Cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 141-143.

10 Cf. *Irén.* 67, n 2 (1994) 285.

11 Cf. “L’Église catholique ukrainienne provoque le retrait d’une décision de la curie romaine portant préjudice à sa tradition”, en: *Ist.* 44, n. 3 (1999) 278-286.

12 “Lettre pastorale du cardinal Myroslav Ivan Lubachivsky, archevêque majeur de Lviv des Ukrainiens (25 mars 1994)”, en: *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, pp. 774-785; cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 281-287.

primer lugar, a los fieles de su Iglesia, pero indirectamente también a las Iglesias ortodoxas de su país.

Es importante tener en cuenta que en esta *carta pastoral* el cardenal Myroslav hace una alusión expresa a los obstáculos que todavía dificultan la unidad cristiana en su país. Precisamente, explica la hostilidad de algunos Greco-católicos con respecto al movimiento ecuménico por la herida del “«Concilio» no canónico de 1946” (en Lviv, Lemberg), y por las “tentativas de los Gobiernos comunistas para manipular el movimiento ecuménico mundial con un fin anticristiano”. Y, además, admite que lo que complica igualmente hoy el acercamiento entre las Iglesias en Ucrania, es la división de la Ortodoxia en tres jerarquías (jurisdicciones) paralelas, de tal modo que “nuestros esfuerzos –afirma él– para establecer las relaciones equitativas con todos los fieles en Ucrania son interpretadas como un apoyo ya sea para una, ya fuere para la otra de las partes en disputa”¹³.

En dicha *carta*, el arzobispo mayor exhorta a sus fieles a un compromiso ecuménico renovado y les invita a sacar las consecuencias de la clásica expresión “Iglesias hermanas”, especificando que la convocatoria del concilio Vaticano II, y en particular, el Decreto sobre el Ecumenismo, están en la base teológica de esta expresión convertida en “un axioma fundamental entre los Ortodoxos y los Católicos”, y recordando además, a este respecto, los palabras del Santo Padre Juan Pablo II en la catedral ortodoxa de San Nicolás de Bialystok, en Polonia, el 5 de junio de 1991:

“Hoy, vemos mejor y más claramente que nuestras Iglesias son Iglesias hermanas. El hecho de decir «Iglesias hermanas» no solamente es una frase circunstancial, sino una categoría ecuménica fundamental de eclesiología”¹⁴.

Además, el metropolitano considera que la Declaración de *Balamand* tiene “una significación particular para la Iglesia greco-católica de Kiev y de toda la Rus”. Y en esta *carta pastoral* hace una revisión general del conjunto de las

13 “Lettre pastorale du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 775, cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 283.

14 JEAN-PAUL II, “Discours à des représentants de l’Église orthodoxe en Pologne, à Bialystock, le 5 de juin 1991, en: *DC* 88, n. 14 (21 juillet 1991) n. 2032, pp. 689-690; cf. *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 776.

disposiciones de *Balamand* y examina cómo cada miembro de la Iglesia a un nivel personal puede contribuir a su puesta en marcha. El arzobispo mayor se alegra por la invitación hecha a los Greco-católicos (Iglesias orientales católicas) a participar en el diálogo teológico (cf. *Balamand* n. 16). En cuanto a las búsquedas concernientes para las canonizaciones oficiales de los Mártires y Confesores (cf. *Balamand* n. 23), recuerda que su testimonio no puede servir de pretexto para menospreciar a nuestros hermanos cristianos, pues ellos son un don que Dios hace a la Iglesia *entera*.

Finalmente, Lubachivsky pide a sus fieles abstenerse de toda forma de menosprecio o de violencia ya sea psíquica o verbal, y anima a los Greco-católicos y a los Ortodoxos a compartir sus lugares de culto, si una y otra parte tienen necesidad de ello (cf. *Balamand* n. 27 y 28)¹⁵.

De hecho, constata que “en Ucrania occidental dicha práctica se instauró entre nuestra Iglesia y las Iglesias autocéfalas, lo que condujo al bien común de los fieles de las dos Iglesias”; pero, por otro lado, afirma expresando al mismo tiempo la esperanza de que “si en el futuro nuestros fieles dispersos en Ucrania oriental necesitan un lugar de culto, podemos aprovecharnos para ello de la metrópolis de Kiev. Sin embargo, añade que “debe quedar claro que tal iniciativa siempre debe ser ejercida libre y voluntariamente, sin ninguna obligación, y que debe ser recíproca para que tenga éxito”¹⁶.

15 “Lettre pastorale du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 783; cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 287.

16 “Lettre pastorale du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 784; cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 287. Para tratar la problemática de los lugares de culto en Ucrania se constituyó una Comisión cuádrupartita, –compuesta por representantes del Vaticano, de la Iglesia católica ucraniana, de la Iglesia ortodoxa rusa y de la Iglesia ortodoxa ucraniana– que se reunió en Kiev, del 7 al 12 de marzo de 1990, con el fin de emprender negociaciones para la normalización de la situación en esta región, donde después de varios meses se habían acrecentado las tensiones entre las comunidades ortodoxas dependientes del patriarcado de Moscú y las comunidades católicas de rito oriental. Así pues, el programa de las discusiones incluía especialmente la delicada cuestión de la atribución de los lugares de culto que se disputaban las dos comunidades, cf. “Réunion de la Commission quadripartite”, en: *Ist.* 35, n. 3 (1990) 321-322. Con respecto a la situación de fuertes tensiones surgidas entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias orientales católicas por

Además, señala que la Iglesia católica reconoce sin reservas los sacramentos de la Iglesia ortodoxa (cf. *Balamand* n. 30) y todavía recuerda que si a alguien le habían suscitado dudas (se refiere a un miembro del clero ortodoxo) por la colaboración con el régimen comunista ateo, “deseamos expresar aquí nuestra confianza de que las autoridades eclesiásticas de la Iglesia ortodoxa comprenden la importancia de la sucesión apostólica y son capaces de tomar todas las medidas apropiadas que consideren necesarias”¹⁷.

la demanda de la restitución de los bienes arrebatados a estas últimas Iglesias durante la dominación marxista, cf. G. ZJABLICEV, “Medidas adoptadas por el Patriarcado de Moscú durante los años 1990-1992 para resolver el conflicto en Ucrania occidental”, en: *Conc(E)* 32, t. 2 n. 268/6 (1996) 153-165. Pero en esta búsqueda de la comprensión mutua y unidad hace falta ir todavía más allá de la firma de unos acuerdos para que se llegue a una verdadera solución de los conflictos, como lo recordó tiempo atrás Vladimir Zelinskij a propósito de las declaraciones del nuevo Patriarca de Moscú (Alexis II) 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 esencialmente hermanas, encontrarán un lenguaje común. Así desaparecerá esta oposición agotadora, que ni Moscú ni Roma pueden hacer desaparecer” [En el seminario ruso de Paris Russkaja Mysly, en: *Izveztija* (16-6-1990)]; cf. P. RODRÍGUEZ, “El diálogo teológico de la Iglesia Católica con las Iglesias Ortodoxas”, en: *DiEc* 26, n. 85 (1991) 235-262, esp. pp. 261-262; e *Irén.* 63, n. 2 (1990) 293. Algo similar señalaron los delegados de la Iglesia católica romana y los representantes del patriarcado de Moscú, durante el encuentro que tuvo lugar en Moscú, del 12 al 17 de enero, en el que elaboraron una serie de *Recomendaciones para la normalización de las relaciones entre Ortodoxos y Católicos de rito oriental en Ucrania occidental*, algunas de las cuales fueron recogidas en la Asamblea de los Obispos de la Iglesia ortodoxa rusa, en la cual declararon: “El rechazo teológico del *uniatismo* no significa el rechazo de las personas o intolerancia hacia las diferentes convicciones” [...]. “Denunciando la tensión que reina desde varios meses en torno a los lugares de culto... los obispos del patriarcado instaron a la normalización con el fin de abrir «una nueva página en la historia de las relaciones entre los Católicos y los Ortodoxos de la región, donde las injusticias mutuas y la confrontación del pasado deben ser superadas con un espíritu de perdón y reconciliación sincero...»”; cf. “Assemblée générale extraordinaire des évêques de l’Église orthodoxe russe (30-31 janvier 1990)”, en: *Ist.* 35, n. 3 (1990) 316-318; cf. también en: *Irén.* 63, n. 1 (1990) 126-131, esp. p. 128.

17 “Lettre pastorale du cardinal Myroslav...”, en: *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 784; cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 287.

Una de las dudas que nos asaltan, es saber si realmente la actitud de rechazo del metropolitano también se debió, en parte, a la consideración de su Iglesia como *uniata* o no, tanto en cuanto tuvo que padecer la persecución, el martirio y la anulación (con la reintegración forzosa a la Iglesia ortodoxa) bajo la opresión por los gobiernos comunistas –los cuales contaron con el apoyo de la Iglesia ortodoxa–, y su posterior restitución y reconocimiento por parte de la Santa Sede una vez caído el comunismo¹⁸.

Debemos destacar que *Balamand* también ha sido favorablemente aceptado y comentado por parte del Grupo de trabajo católico-ortodoxo ucraniano creado en estos últimos años¹⁹. Así, durante el encuentro del *Cuarto coloquio del “Grupo de estudio de la Iglesia de Kiev”*²⁰ que reúne a los obispos

18 De hecho, al comienzo de *carta pastoral* Myroslav señala que el concilio de Brest en 1596, no hizo más que “reafirmar” esta comunión con Roma, “que la Iglesia de Kiev nunca rompió por un acto oficial”, es decir, formalmente, cf. *DC* 91, n. 16 (4 et 8 septembre 1994) n. 2100, p. 774. En esta sentido contamos con la tesis, ampliamente defendida, que sostiene que la Iglesia ucraniana no puede ser considerada como *uniata*, unida a Roma, puesto que nunca estuvo separada. Así pues, la unión de Brest debe considerarse como la renovación de la comunión con Roma nunca quebrantada, ya que no puede afirmarse que hubo separación en Kiev en 1596, sino en Constantinopla en 1054, cf. J. CHOMA, “La Iglesia greco-católica en Ucrania: ¿Iglesia uniata?”, en: *PaEc* 9, n. 30 (1993) 89-97. *De hecho*, más recientemente, en una homilía que Juan Pablo II pronunció durante una liturgia, de rito bizantino-ucraniano, celebrada en Roma, el 6 de julio de 1995, con motivo del aniversario de los 400 años de la Unión de Brest, apoya indirectamente, de una forma u otra, dicha tesis al comentar que “cuando se habla de cisma de Oriente, también se debe señalar que los efectos de este cisma todavía no habían afectado a los que vivían en los territorios de la Rus’ del siglo XI. Quedaron convencidos de que *pertenecían a la Iglesia de Cristo una e indivisa*”: JEAN-PAUL II, “Le quatrième anniversaire de l’Union de Brest. Homélie lors d’une liturgie de rite byzantin-ukrainien”, n. 3, en: *DC* 93, n. 15 (4 et 18 août 1996) n. 2143, p. 703.

19 *Kievan Church Study Group*, fue fundado en 1992 en Oxford por iniciativa de obispos y teólogos de la Iglesia greco-católica ucraniana de Kiev, del patriarcado ecuménico y de las Iglesias ortodoxas de Canadá y de los Estados Unidos. El *Grupo* se constituyó con la esperanza de encontrar las vías para remediar los desórdenes y divisiones entre las distintas Iglesias en Ucrania y lograr una conciliación.

20 El tercer coloquio del “Grupo de estudio de la Iglesia de Kiev” tuvo lugar en Ottawa, del 21 al 23 de abril de 1993, y las otras dos reuniones anteriores tuvieron lugar en Oxford y en Stamford, del 10 al 12

y teólogos de la Iglesia greco-católica ucraniana de Kiev y de la Iglesia ortodoxa ucraniana (en comunión con el patriarcado ecuménico de Constantinopla), celebrado del 13 al 16 de diciembre de 1993, en el Seminario ucraniano católico san Basilio, en Stamford (Connecticut, EE.UU), los representantes discutieron sobre varios temas eclesiológicos, entre ellos, debatieron punto por punto el Documento de *Balamand*²¹. Los participantes llegaron a una serie de acuerdos en muchas de las cuestiones concernientes al Documento que, en su conjunto, lo valoran como muy positivo. En particular, se alegraron de que el texto reconociera categóricamente la validez de los sacramentos tanto católicos como ortodoxos. Pero debemos resaltar las preocupaciones que mostraron muchos de los presentes concernientes a la situación de división presente, en varias jurisdicciones, de la Iglesia en Ucrania, la cual veremos, más adelante, cuando lleguemos a la posición de la Iglesia ortodoxa de Ucrania ante *Balamand*.

De ahí que, dada la gravedad del asunto, nos hacemos eco aquí de una cuestión espinosa que puede obstaculizar aún más el camino hacia la unidad de los cristianos en Ucrania. Se trata del proyecto de creación de un patriarcado *uniata* en Ucrania por parte de la Santa Sede, ante el cual la santa Iglesia de Rusia muestra justamente su preocupación junto con el apoyo unánime de la demás Iglesias ortodoxas, ya que lo conciben como un proyecto provocador que tendría unas consecuencias dolorosas, entre ellas, las relaciones bilaterales y los esfuerzos comunes quedarían manifiesta y sensiblemente afectadas para continuar el diálogo teológico constructivo entre las dos Iglesias. Así pues, desgraciadamente, dicho proyecto ha encontrado el rechazo frontal unánime del Patriarcado de Moscú y las otras Iglesias ortodoxas cuyas respuestas han sido cuanto menos expresiones inadmisibles en el diálogo inter-ecclesial y en un tono desafiante, coercitivo y amenazador:

de agosto y del 5 al 7 de octubre de 1992, cf. *Irén.* 66, n. 2 (1993) 287-289, *Irén.* 65, n. 4 (1992) 578-579; y cf. también en: *Ist.* 38, n. 4 (1993) 408-409. En el primer coloquio, en Oxford, el padre Emmanuel Clapsis (Holy Cross, Brooklin) comentó los textos de Freising (1990) y de Ariccia (1991), dos documentos producidos por la Comisión mixta internacional del diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

21 Cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 139-141.

“Es suficiente mencionar la afirmación de que la Iglesia católica romana habría debido «disminuir progresivamente la presencia» de nuestra Iglesia. Particularmente insultantes son los ultimátum y las amenazas dirigidos al Santo Padre, que se acercan al chantaje, según las cuales, si el Papa reconoce el patriarcado de la Iglesia greco-católica ucraniana, todo contacto entre Católicos y Ortodoxos será interrumpido durante varios años”²².

2.2. La Iglesia greco-católica de Rumanía

Un clima distinto acompaña a la recepción del Documento de *Balamand*, que podríamos considerar –a priori– crítico. El obispo griego católico de Cluj-Gherla, Jorge Guțiu, administrador apostólico de Fărâgaș y Alba Julia, en una *Carta abierta a Juan Pablo II*, con fecha del 7 de julio de 1993²³, condenó y rechazó formalmente la Declaración de *Balamand* en nombre de la conferencia de obispos de la metrópolis greco-católica rumana. El administrador apostólico lamenta el rechazo del *uniatismo* como método de unión y al mismo tiempo no comprende por qué el documento no condena explícitamente la incorporación forzosa y coaccionada de la Iglesia greco-católica de Rumanía a la Iglesia ortodoxa rumana. Asimismo, denunciaba la actitud de Antonio Plămădeală, metropolitano ortodoxo de Transilvania, presente en *Balamand* durante la VII sesión plenaria de la Comisión mixta internacional²⁴, que se negaba con rigor a la doble propuesta, en aquel momento, ya sea a restituir a los Greco-católicos sus iglesias en las

22 Cf. “La question du patriarcat gréco-catholique en Ukraine”, en: *Ist.* 51, n. 2 (2006) 200-210, esp. p. 209; y ÉDITORIAL, “Un patriarcat ukrainien catholique?”, en: *Irén.* 76, n. 4 (2003) 465-469. La restitución del patriarcado latino es una cuestión que late en el seno mismo de la Iglesia greco-católica ucraniana, pues en la *Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos de Europa* (Vaticano, 28 noviembre-14 diciembre de 1991), a la que fueron invitados delegados de distintas Iglesias cristianas –pero que muchos de ellos se ausentaron a causa del *uniatismo*, *proselitismo* e *intromisión católica* en sus territorios–, el cardenal arzobispo mayor M. Lubachivsky pidió al papa el reconocimiento del antiguo patriarcado católico de Kiev-Halych y de toda la Rus'-Ucrania; cf. M. ALCALÁ, “El problema uniata. Historia de una crisis”, en: *RF* 229, n. 1.145 (1994) 65-78, esp. p. 71.

23 Cf. “Lettre ouverte à Jean-Paul II”, en: *Irén.* 67, n. 2 (1994) 127-129.

24 Es miembro de la Comisión mixta del diálogo católico-ortodoxo y uno de los artífices del Documento de *Balamand*.

localidades donde hubiera dos, ya fuere a compartir los lugares de culto, celebrando la liturgia a horas distintas allí donde no hubiere más que una iglesia, de los cuales la Iglesia greco-católica había sido injustamente desposeída (cf. *Balamand* n. 28)²⁵. El obispo de Cluj-Gherla acabó sus declaraciones, en la carta, en unos términos extremadamente duros rechazando la imposibilidad de un diálogo fructuoso:

“Porque ellos (los Ortodoxos) han quedado como los opresores y nosotros los oprimidos, han colaborado con el comunismo mientras que nosotros éramos las víctimas; hasta el día de hoy, es a ellos a quienes nosotros atacamos y de quienes debemos defendernos”²⁶.

Y además, recordando la encarcelación de doce obispos y la muerte en prisión de siete de ellos, afirma:

“la Iglesia greco-católica rumana unida a Roma no acepta los textos de Rodas (*sic*), Freising, Ariccia y Balamand, y declara nulas las firmas puestas en estos textos”²⁷.

Por tanto, esto significa un punto y final en el rechazo de los textos Freising, Ariccia y Balamand, percibidos por varios intelectuales greco-católicos como una especie de “Yalta eclesiástica”²⁸, y especialmente en relación a *Balamand*, concedido bajo el signo de la paz religiosa²⁹.

La postura abiertamente negativa de la Iglesia greco-católica rumana se comprende mejor a la luz de las declaraciones públicas hechas por el metropolitano Antonio (Plămădeală) en los medios rumanos (en la radio) a su vuelta de *Balamand*³⁰, entre ellas, declaró intempestivamente que el principio de supresión de la Iglesia greco-católica había sido paralizado por la

25 No obstante, existía ya una petición formal que hicieron los Obispos rumanos al Ministerio de Cultos para la restitución de los bienes eclesiásticos y lugares de culto en su integridad (*restitutio in integrum*), cf. “Declaración de los obispos de la Iglesia greco-católica de Rumanía (29 de enero de 1990)”, en: *PaEc* 7, n. 20 (1990) 232-234.

26 *Irén.* 67, n. 2 (1994) 127-128; y C. CANNUYER, “Uniatisme”, en: *Cath.* XV, Paris 2000, col. 477.

27 “Lettre ouverte à Jean-Paul II”, en: *Irén.* 67, n. 2 (1994) 128.

28 Cf. C. CANNUYER, “Uniatisme”, en: *Cath.* XV, Paris 2000, col. 477.

29 Cf. ÉDITORIAL, “Le pas en avant de Balamand”, en: *Ist.* 38, n. 4 (1993) 337-340, esp. p. 338.

30 Cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 128.

Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. Y también, por algunos de los recientes gestos bastante negativos de la Iglesia Ortodoxa, especialmente, la reintroducción, en 1992, por el patriarcado de Bucarest de un ritual para la recepción de los “cismáticos católicos romanos y otros” en la Iglesia ortodoxa rumana.

Dada la situación irresuelta, y la escasa o nula predisposición de los Ortodoxos a buscar una solución, la problemática de la restitución de las iglesias a su legítimo propietario fue llevada, por la misma Iglesia greco-católica de Rumanía, ante la Corte constitucional (cf. *Balamand* n. 31). Pero, desgraciadamente, la restitución de las iglesias fue objeto de un juicio (decisión n. 127/1994 de la Corte constitucional de Bucarest del 16 de noviembre de 1994), de carácter ambiguo, que dejó la situación en manos del estado³¹.

Después de varios años de pleitos, y desde la perspectiva de la visita del Romano Pontífice Juan Pablo II a Rumanía, tuvo lugar un encuentro en el palacio patriarcal de Bucarest, el 28 de octubre de 1998, bajo la presidencia el metropolitano Daniel (Ciobotea) de Moldavia y del metropolitano greco-católico Luciano Mureșan, en el que se interesaron directamente por la recepción de *Balamand*. Un acuerdo que compromete a las dos comunidades pudo ser firmado en relación a los lugares de culto y al proselitismo³².

Un año más tarde, tuvo lugar un nuevo encuentro, el 28 de enero de 1999, en Blaj, en la sede metropolitana de la Iglesia greco-católica rumana³³. Debido a que la parte ortodoxa vinculó la invitación a Juan Pablo II de visitar Rumanía, la parte greco-católica se comprometió a renunciar a todas las acciones jurídicas desde ese momento hasta el 22 de febrero de 1999, las cuales propuso resolver con urgencia, por medio del diálogo; mientras que la parte ortodoxa se comprometía a reconocer *de hecho* que más de cien iglesias que, desde 1989,

31 “La décision n° 127/1994 de la Cour constitutionnelle de Bucarest (16 novembre 1994)”, en: *Irén.* 41, n. 1 (1996) 50-52.

32 Cf. *DC* 95, n. 21 (6 décembre 1998) n. 2193, pp. 1047-1048, (*La Croix*, 1^{er}-2^o novembre).

33 Cf. “Communiqué à l’issue d’une rencontre de responsables des deux Églises”, en: *DC* 96, n. 5 (7 mars 1999) n. 2199, pp. 244-245; cf. también en: *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 234-236.

estaban en posesión de las comunidades ortodoxas y que se encuentran hoy en posesión y uso de las comunidades católicas, quedarían destinadas a los Greco-católicos. Así dice el acuerdo:

“La parte ortodoxa se compromete a reconocer *de facto* que más de cien iglesias que, en 1989, estaban en posesión de las comunidades ortodoxas y que se encuentran hoy en posesión y uso de las comunidades católicas, quedarán destinadas a los greco-católicos, independientemente de la manera por la cual este pasaje se produce, y que, en el futuro, estas iglesias no serán objeto de reivindicaciones por parte de los Ortodoxos”³⁴.

Las Comisiones mixtas locales son invitadas a proseguir sus negociaciones con el fin de que en las zonas rurales en las que exista una parroquia greco-católica legalmente constituida, si existen numerosos lugares de culto en posesión de la mayoría ortodoxa, ésta re-considere la posibilidad de ofrecer uno de esos lugares a los Greco-católicos, siempre contando con el consentimiento del sacerdote y de los fieles de dicho lugar. No obstante, la parte greco-católica hace la misma petición de restitución en las zonas urbanas, incluido lo que concierne a las dos catedrales de Baia Mare y Oradea, algo con lo que la parte ortodoxa no está de acuerdo, ni, por ahora, dispuesta a conceder. Además, por medio este Comunicado,

“los jerarcas de las dos Iglesias ortodoxa y católica, suplican al clero y a los fieles a reconciliarse, a comprenderse mutuamente y a mostrar benevolencia los unos para con los otros a nivel de las comunidades locales”³⁵.

Ciertamente, el viaje de Juan Pablo II a Rumanía, del 7 al 9 de mayo de 1999, habrá contribuido a una óptima recepción de *Balamand* por parte de los Greco-católicos rumanos³⁶.

34 “Communiqué à l’issue d’une rencontre de responsables des deux Églises”, en: *DC* 96, n. 5 (7 mars 1999) n. 2199, p. 244.

35 “Communiqué à l’issue d’une rencontre de responsables des deux Églises”, en: *DC* 96, n. 5 (7 mars 1999) n. 2199, pp. 244-245.

36 Cf. “Voyage en Roumanie du pape Jean-Paul II (Bucarest, 7-9 mai 1999)”, en: *Ist.* 44, n. 3 (1999) 287-305; cf. también *DC* 96, n. 11 (6 juin 1999) n. 2205, pp. 513-539; e *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 237-240.

2.3. *La Iglesia greco-católica melquita del patriarcado de Antioquía*

Podríamos considerar que la recepción del Documento de *Balamand* por parte de la Iglesia greco-católica melquita ha sido bastante positiva y aceptable, ya que se han puesto en marcha una serie de propuestas y mecanismos ecuménicos que han hecho posible el acercamiento de las dos comunidades eclesiales (Católicos y Ortodoxos) minoritarias presentes en el patriarcado de Antioquía³⁷.

Fue Elías Zoghby, antiguo arzobispo de Baalbeck, quien publicó el 18 de febrero de 1995 una breve pero interesante obrita titulada: ¿Ortodoxia unida? ¡Sí! ¿Uniata? ¡No!, que, inscribiéndose en la línea trazada por *Balamand*, propuso el restablecimiento de la comunión de la Iglesia greco-católica de Antioquía con el patriarcado ortodoxo. Este proyecto de restablecimiento de la plena unidad con la Iglesia del patriarcado bizantino de Antioquía se acompañaba de una doble profesión de fe, que se resume en las siguientes líneas:

- (1) “Yo creo todo lo que enseña la Ortodoxia oriental”.
- (2) “Yo estoy en comunión con el obispo de Roma, el primero entre los obispos, en los límites reconocidos por los Santos Padres de Oriente en el primer milenio y antes de la separación”³⁸.

37 Confróntense los comentarios en relación a estas Iglesias en F. BOUWEN, “Balamand 1993. VII Session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l’Église Catholique et l’Église Orthodoxe”, en: *POC* 43, fasc. 1-2 (1993) 91-112. Cf. J. CORBON, “Le document de Balamand 1993 et son impact œcuménique au Proche Orient”, en: *POC* 43, fasc. 1-2 (1993) 113-137. Sin duda, la situación minoritaria de las Iglesias de Oriente Medio, inmersas en un ambiente islámico hostil, cambiante y revuelto, que sufren los ataques, persecuciones y atropellos de sus ideologías dominantes y más ahora de sus revueltas derivadas de la llamada “primavera árabe”, reclama la urgencia de la unidad sensiblemente más viva entre las Iglesias (ortodoxas y católicas), que en los contextos de las Iglesias “nacionales”, las cuales gozan de una mayor protección, seguridad y tranquilidad.

38 Cf. *POC* 46, fasc. 1-2 (1996) 256-257, y “Déclaration de Mgr Élias Zoghby, ancien archevêque de Baalbeck des grecs melkites (Extraits)”, en: *DC* 93, n. 17 (6 octobre 1996) n. 2145, pp. 828-829. A continuación de este texto, el 20 de febrero, Jorge Khodr, metropolitano greco-ortodoxo del Monte de El Líbano, Byblos y Batroun, en nombre de los Greco-ortodoxos declaró: “Considero que esta profesión de fe de monseñor Élias Zoghby plantea las condiciones necesarias y suficientes para restablecer la unidad de las Igle-

Casi todos los padres sinodales, salvo dos, de la Iglesia greco-melquita presentes en el Sínodo patriarcal greco-melquita católico celebrado en Raboueh (El Líbano), del 24 de julio al 4 de agosto de 1995, aprobaron de manera personal esta profesión de fe de Elías Zoghby³⁹.

“Firmando esta declaración, los obispos le atribuyeron «de inmediato» las siguientes consecuencias:

1. La abolición de la ruptura eclesiástica uniata, obrada en el seno del Patriarcado de Antioquía, en 1724, según los métodos de una época pasada (según la expresión de la Comisión mixta de Balamand en 1993).
2. La plena comunión de la fe de los firmantes con el patriarcado greco-ortodoxo de Antioquía. Y, en consecuencia, la recuperación de la «communicatio in sacris».
3. La continuidad de la comunión eclesiástica de los obispos firmantes con la Santa Sede de Roma, reconocida por la misma Ortodoxia como la primera de entre todas; pero la comunión tal como fue reconocida y vivida por los Santos Padres de Oriente, durante el primer milenio y antes del gran cisma.

Nota: El Patriarcado de Antioquía deberá ser progresivamente reunificado⁴⁰.

Al año siguiente, el Sínodo greco-melquita católico, al término de su nueva reunión celebrada en Raboueh (El Líbano), del 22 al 27 de julio 1996, hizo público un proyecto de reunificación del patriarcado de Antioquía adoptando un

sias ortodoxas con Roma”. Unos días más tarde, el 25 de febrero, el sucesor de Elías Zoghby en Baalbeck, Cirilo Bustros, aportó su apoyo a la tesis y declaró su propio punto de vista: “Estoy de acuerdo con monseñor Jorge Khodr en el hecho de que esta profesión de fe de monseñor Elías Zoghby es suficiente para la realización de la unidad entre la Ortodoxia oriental y la Iglesia romana”, cf. “Une déclaration du Synode grec-melkite catholique en vue de l’unité au sein du patriarcat d’Antioche”, en: *Ist.* 41, n. 3 (1996) 309.

39 Cf. *POC* 46, fasc. 1-2 (1996) 253-254, y 256-257; y cf. también en: *Ist.* 41, n. 3 (1996) 309-310, donde se afirma que concretamente aprobaron la profesión de fe 23 de los 25 obispos presentes. Se puede leer un comentario al acontecimiento sinodal por parte de Cirilo Salim Bustros, arzobispo greco-católico de Baalbeck (El Líbano), en: *Ist.* 41, n. 3 (1996) 310-313. Cf. una valoración crítica de la propuesta de reunificación de Elías Zoghby y una toma de posición de la Iglesia greco-católica melquita ante el acuerdo de *Balamand*, que no es contrario al “uniatismo ecuménico” tal como se ha desarrollado en el marco de esta Iglesia melquita católica, en: A. LÉVY, “L’Église melkite catholique après la Déclaration de Balamand”, en: *Ist.* 41, n. 2 (1996) 238-252.

40 *Ist.* 41, n. 3 (1996) 310.

comunicado titulado: *Restablecimiento de la unidad del Patriarcado de Antioquía*; y anunciaba que los contactos mantenidos entre el patriarca ortodoxo, Ignacio IV Hazim, y el patriarca católico, Maximos V Hakim, habían conducido a la creación de una Comisión patriarcal mixta:

“para que se encargue de estudiar este proyecto y los medios para realizar la restauración de la comunicación y de la unidad entre las Iglesias greco-melquita católica y greco-ortodoxa, en el seno del Patriarcado reunificado de Antioquía”⁴¹.

A partir de esta iniciativa, los padres del Sínodo consideran que el restablecimiento de la unidad antioquena llega a ser hoy posible gracias a los progresos del diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas a través de los trabajos de la Comisión teológica mixta internacional⁴².

No obstante, tal como señala Bourguine, si el proyecto no pareció haber tomado forma a corto plazo o medio plazo fue, precisamente, para no comprometer la unidad en el seno de la comunión católica y la comunión de las Iglesias ortodoxas bizantinas⁴³.

A pesar de todos los contratiempos que pudiera acarrear la puesta en práctica de la reunificación del patriarcado de Antioquía, estos encuentros y diálogos entre Católicos y Ortodoxos están dando ya sus frutos. Una muestra de ello fue el acuerdo en relación a varias cuestiones conflictivas de orden pastoral que alcanzaron para las dos Iglesias del patriarcado de Antioquía⁴⁴, por el cual se llegó a una serie de compromisos mutuos: el problema de los *matrimonios mixtos*, el uso de

41 “Communiqué du Synode grec-melkite catholique (juillet 1996)”, en: *DC* 93, n. 17 (6 octobre 1996) n. 2145, p. 829-830, y “Autour du projet de réunification du patriarcat d’Antioche”, en: *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 403. Cf. también la crónica del sínodo de 1995 y el comunicado del proyecto (1996) en: *Iren.* 68, n. 3 (1995) 369-371; *Iren.* 69, n. 3 (1996) 375-380.

42 Cf. *DC* 93, n. 17 (6 octobre 1996) n. 2145, p. 829, y *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 404, donde *Balamand* es citado.

43 Cf. *Le Lien* 62, n. 4 (1997) 32-34, para la respuesta, con fecha del 11 de junio de 1997, de los cardenales Ratzinger, Silvestrini y Cassidy al patriarca greco-melquita Maximos V, en relación al proyecto.

44 Cf. “Accord pastoral entre catholiques et orthodoxes (Charfeh, 14 octobre 1996)”, en: *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 396-401.

un *catecismo unificado*⁴⁵ y la cuestión de la *primera comunión* celebrada en las escuelas católicas.

Por el momento, este ha sido el único encuentro, de colaboración efectiva, entre los Patriarcas Católicos de Oriente Medio y los tres Patriarcas de las Iglesias ortodoxas: greco-ortodoxo de Antioquía, siro-ortodoxo de la misma Sede y armenio-ortodoxo; para ponerse de acuerdo en estas cuestiones de orden pastoral.

Sin embargo, se están produciendo avances significativos en esta zona de Oriente Medio, pues incluimos aquí por su pertenencia a la gran familia antioquena, otro modelo de proposición, similar al vivido por las Iglesias greco-ortodoxa y greco-católica de Antioquía, para el restablecimiento de la plena y visible unidad eclesial entre las dos ramas de la históricamente única Iglesia de Oriente: la Iglesia asiria y la Iglesia caldea. El segundo encuentro oficial de jerarcas de ambas iglesias para discutir los futuros proyectos de unidad entre las dos iglesias, tuvo lugar el 29 de noviembre de 1996 en la cancillería caldea de Southfield (Michigan)⁴⁶. Entre las propuestas que deliberaron los delegados, una de ellas fue la creación de “una comisión común para la unidad”. Las discusiones entabladas trataron sobre los principios que rigen la unidad buscada:

“los miembros de la Comisión han examinado los caminos que permiten llegar rápidamente a esta unión, poniendo de relieve los elementos que unen a Asirios y Caldeos, especialmente el hecho de que se remontan a la misma Iglesia antigua, que tienen el patrimonio común de la lengua, la historia y la cultura”⁴⁷.

45 La realización común de este catecismo se insertaba en la línea de numerosos esfuerzos y trabajos previos por parte de las Iglesias de Antioquía, cf. J. CORBON, “Une catéchèse orthodoxe-catholique est-elle possible dans les Églises d’Antioche?”, en: *POC* 40, fasc. 1 (1990) 56-78. Sobre las condiciones a adoptar para lograr el acuerdo pastoral en función de las situaciones comunes que viven las Iglesias, cf. también J. CORBON, “Urgence et conditions d’un accord pastoral orthodoxe-catholique au Liban”, en: *POC* 42, fasc. 1 (1992) 126-142.

46 Cf. “Propositions pour le rétablissement de la pleine unité ecclésiale entre les deux fractions de l’Église de l’Orient (Southfield, 29 novembre 1996)”, en: *Ist.* 46, n. 2 (2001) 173-178.

47 “Propositions pour le rétablissement de la pleine unité ecclésiale entre les deux fractions de l’Église de l’Orient...”, en: *Ist.* 46, n. 2 (2001) 175-177.

3. LA RECEPCIÓN DE BALAMAND POR LA SANTA SEDE

3.1. *Una recepción explícita de Balamand*

Durante la tradicional visita de una delegación de la Santa Sede a Constantinopla con ocasión de la fiesta patronal de san Andrés del Patriarcado ecuménico, el 30 de noviembre de 1993, el cardenal Edward Idris Cassidy llevó un mensaje pontifical con el que validaba la aprobación explícita de *Balamand*, por parte de la Santa Sede. Así pues, el papa Juan Pablo II aprobaba oficialmente el compromiso de la Iglesia católica romana ante *Balamand*. Pero ya antes, el 29 de junio de 1993, el papa declaró a la delegación del Patriarcado ecuménico, en su visita fraternal a Roma, lo siguiente:

“Una nueva etapa ha sido superada [...] Los resultados de la reunión de Balamand deberán ayudar a todas las Iglesias locales ortodoxas y a todas las Iglesias locales católicas, latinas y orientales, que viven en la misma región a comprometerse más con el diálogo de la caridad y a instaurar o continuar las relaciones de colaboración en el campo de su acción pastoral”⁴⁸.

Al año siguiente, del 17 al 22 de junio de 1994, tuvo lugar, en Roma, *una reunión de los ordinarios (obispos) greco-católicos de Rumanía*, organizada por la Congregación para las Iglesias orientales⁴⁹. El Santo Padre invitó especialmente a los obispos a “reforzar las relaciones con la Iglesia ortodoxa”, en la conciencia y en el ejercicio de un patrimonio litúrgico común. En una declaración anterior a ésta afirmación, dentro de la misma alocución, el papa fue todavía más explícito cuando afirmó:

“Las circunstancias del pasado os han privado de las celebraciones litúrgicas vividas en toda su solemnidad, como lo requiere particularmente la tradición bizantina. Ahora se trata de reencontrar, sin tardar más, un conocimiento siempre más profundo y un uso ejemplar de ésta, para recuperar la unión completa con vuestras tradiciones ancestrales”⁵⁰.

Juan Pablo II tenía en cuenta que algunos obstáculos, como era el caso de la “controversia a causa de los lugares del culto”, todavía provocan dificultades para llegar a alcanzar la

48 *Irén.* 66, n. 2 (1993) 202-203, esp. p. 202; e *Ist.* 38, n. 4 (1993) 394.

49 *Irén.* 67, n. 2 (1994) 124-127.

50 *Irén.* 67, n. 2 (1994) 126.

fraternidad plena y visible entre los cristianos; él mismo remite, en varias ocasiones, a la importancia que tiene un buen anuncio o testimonio del Evangelio para lograrla. Por lo que no es de extrañar que, desde este punto de vista, siga insistiendo en que:

“Todos han de estar convencidos de que, incluso en estos casos de cuestiones contingentes y prácticas, el diálogo sigue siendo el instrumento más adecuado para afrontar un intercambio fraterno que pueda resolver el contencioso con espíritu de justicia, de caridad y de perdón”⁵¹.

El papa también hizo alusión a los fenómenos de latinización de la liturgia greco-católica, por los cuales la Iglesia greco-católica afirma su identidad “católica” y presenta su diferencia frente a la Iglesia ortodoxa, pero alienándose a su propia tradición. Gracias a este esfuerzo de explicación y estímulo hacia el ecumenismo, la Santa Sede ha puesto en funcionamiento, concretamente, el n. 21 de *Balamand*, que dice así:

“El primer paso que hay que dar es poner término a todo lo que puede alimentar la discordia, el desprecio y el odio entre nuestras Iglesias. Las autoridades de la Iglesia Católica ayudarán para esto a las Iglesias orientales católicas y sus comunidades a preparar también ellas la comunión plena entre las Iglesias Católica y Ortodoxa. Las autoridades de la Iglesia Ortodoxa actuarán de modo análogo con relación a sus fieles. De este modo podrá manejarse, a la vez en la caridad y la justicia, la situación extremadamente compleja que se ha creado en Europa central y oriental, tanto para los Católicos como para los Ortodoxos”⁵².

Sin embargo, mientras que esta sesión de los jefes de la Iglesia greco-católica de Rumanía tenía lugar en Roma, las relaciones entre esta Iglesia y los Ortodoxos no han dejado de deteriorarse.

51 JUAN PABLO II, “Carta a los obispos del continente europeo sobre las relaciones entre católicos y ortodoxos en la nueva situación de Europa central y oriental”, n. 2, en: *PaEc* 8, n. 23 (1991) 233-238, esp. p. 234; y cf. también en: *Irén.* 67, n. 2 (1994) 126.

52 “Declaración de la Séptima sesión Plenaria, Balamand (El Líbano), 17-24 de junio de 1993”, en: *DiEc* 30, n. 96 (1995) 107-115, n. 21, esp. p. 112.

A colación con esto, quisiéramos señalar también, entre otras, una iniciativa por parte de la Santa Sede. Se trata del encuentro que tuvo lugar, el 24 de marzo de 1995, en el que los obispos greco-católicos fueron conducidos por su nuevo arzobispo-metropolitano de Fărgaș y Alba Julia, Lucian Mureșan, sucesor del cardenal Alejandro Todea, y recibidos por el papa Juan Pablo II en el Vaticano; era la tercera vez que se reunían desde la revolución rumana de 1989⁵³.

El Santo Padre les exhortó a permanecer fieles a la tradición oriental, que llamó “una rica herencia de fe y de sacrificios, perla preciosa de que se enorgullece la Iglesia universal”. Un calificativo muy emotivo teniendo en cuenta las limitaciones y restricciones a las que han sido sometidas las Iglesias orientales católicas, así como las persecuciones que han tenido que padecer –en general– en el conjunto de los países de la Europa del Este y en Oriente Medio. Aún más, el papa hace constar que los encuentros y los esfuerzos de colaboración recientes entre la Iglesia greco-católica romana y la Iglesia ortodoxa rumana son:

“el único medio para cicatrizar las heridas del pasado y dar vida «en la comunión de la fe y de la caridad, en las relaciones fraternales que deben existir entre las Iglesias locales, como entre las hermanas» (UR 14)”⁵⁴.

Gracias al transcurso de los cambios acaecidos en la década de los años 90, en los países de la Europa del Este que dejaron de estar sometidos al comunismo, dos documentos pontificales de Juan Pablo II, que vieron la luz en mayo de 1995, llegaron a completar la adhesión formal y firme de la Santa Sede a los principios eclesiológicos establecidos en la Declaración de *Balamand*. Por un lado, tenemos la carta apostólica *Orientalis lumen* con motivo del centenario de la carta *Orientalium Dignitas* del papa León XIII, del 2 de mayo de 1995⁵⁵; y, por otra parte, contamos con la encíclica *Ut unum sint*, del 25 de mayo de 1995, sobre el compromiso ecuménico⁵⁶.

53 Cf. *Irén.* 68, n. 1 (1995) 132-133.

54 *Irén.* 68, n. 1 (1995) 133.

55 JEAN-PAUL II, “*Orientalis Lumen*. Lettre apostolique á l’occasion du centenaire de la Lettre apostolique *Orientalium Dignitas* du pape Léon XIII (2 mai 1995)”, en: *DC* 92, n. 11 (4 juin 1995) n. 2117, pp. 517-531.

56 JUAN PABLO II, *Documentos sobre ecumenismo: encíclica Ut unum sint (sobre el empeño ecuménico) y carta pastoral Orientalis lumen*,

La carta apostólica *Orientalis lumen* haciendo un homenaje a las riquezas de la tradición oriental, en su número 20 §2, recordó implícitamente la recepción de *Balamand*, teniendo en cuenta el principio eclesiológico clave del documento de la Comisión Mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa, a saber, que la unidad entre las Iglesias sólo puede hacerse a través del diálogo entre las “Iglesias hermanas”; de ahí que se afirme –incluso como título–, en el documento oficial, que el *uniatismo* como método de unión pertenece al pasado⁵⁷.

La encíclica *Ut unum sint*, sobre el compromiso ecuménico, igualmente marcó un hito en la recepción de *Balamand* por parte de la Santa Sede. En los números 55 al 58 desarrolla la importancia del apelativo tradicional de “Iglesias hermanas”, refiriéndose a las iglesias locales, y recordando sus usos en el magisterio reciente⁵⁸. Para Juan Pablo II es el fundamento a partir del cual es necesario edificar:

“Si hoy, a las puertas del tercer milenio, buscamos el restablecimiento de la plena comunión, debemos tender a la realización de este objetivo y debemos hacer referencia al mismo” (n. 57).

Palabra, Madrid 1995. Cf. también con la edición francesa: “Lettre encyclique *Ut unum sint* du Saint-Père Jean-Paul II sur l’engagement œcuménique (25 mai 1995)”, en: *DC* 92, n. 12 (18 juin 1995) n. 2118, pp. 567-597.

57 Como veremos más adelante, la interpretación ortodoxa del texto de *Balamand*, es radicalmente diferente. La carta apostólica *Orientalis Lumen* da una interpretación parcial de *Balamand*, inadmisibles desde el punto de vista ortodoxo, *de facto*, de entrada coloca en el mismo plano a las Iglesias orientales católicas y a las Iglesias ortodoxas.

58 Cf. UR 14. Y además confróntese en: JUAN PABLO II, “Carta a los obispos del continente europeo...” n. 4, en: *PaEc* 8, n. 23 (1991) 236, en cuya carta recoge dicha expresión de la que ya hizo uso el papa Pablo VI en el *Breve* al patriarca de Constantinopla Atenágoras I (cf. PABLO VI, *Breve «Anno ineunte»*, 25 de julio de 1976: AAS 59 (1976) pp. 852-854; cf. ed. española en: *Al encuentro de la unidad: Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla, 1958-1972*, [trad. LUIS VADILLO], BAC 345, La Editorial Católica, Madrid 1973, p. 156 [= n. 176]). Cf. más recientemente, “Note de la Congrégation pour la doctrine de la Foi sur l’expression «Églises-sœurs»”, en: *DC* 97, n. 17 (1 octobre 2000) n. 2233, pp. 823-825; e *Ist.* 46, n. 3 (2001) 300-305; cf. ed. española en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas» (30 de junio de 2000)”, en: *Documentos 1966-2007*, BAC 673, Madrid 2008, pp. 607-611.

El número 60 trata explícitamente de *Balamand*, cuando comenta que “Comisión mixta internacional ha dado un paso significativo en la cuestión tan delicada del método a seguir en la búsqueda de la comunión plena entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa”, que, para el papa:

“ha puesto las bases doctrinales para una solución positiva del problema, que se fundamentan en la doctrina de las Iglesias hermanas. En este contexto se ha visto también claramente que el método a seguir para la plena comunión es el diálogo de la verdad, animado y sostenido por el diálogo de la caridad” (n. 60).

3.2. *Una recepción aún por completar*

Si, por un lado, hemos mostrado cómo unos encomiables esfuerzos y una serie de documentos con declaraciones “libres” de equívocos, han apuntado hacia una recepción más activa y positiva de *Balamand*; por otro lado, también, es importante y necesario destacar toda una serie de propuestas oficiales, tendenciosamente buenas, emanadas de la Santa Sede, pero que parecen estar inspiradas en un espíritu sensiblemente diferente.

Como veremos, estos posicionamientos pontificales indican, por parte de la Santa Sede, una recepción todavía incompleta de la Declaración, así como de los principios eclesiológicos que ella implica. Por tanto, estas tomas de posición conllevan tras de sí una delicada interpretación, tanto en cuanto ellas son contemporáneas a las declaraciones que acabamos de ver, las cuales sí apuestan por un compromiso explícito y sin reservas hacia las disposiciones enunciadas en la Declaración de *Balamand*.

Con ocasión del IV centenario de la Unión de Brest (1595-1596), el papa Juan Pablo II dirigió dos cartas; por un lado, el 25 de marzo de 1995, una *carta al cardenal Ivan Myroslav Lubachivsky*⁵⁹; y, por otro lado, una *carta apostólica*⁶⁰ a toda la Iglesia católica.

59 JEAN-PAUL II, “Lettre au cardinal Miroslav Ivan Lubachivsky, archevêque majeur de Lviv des Ukrainiens, pour le 400^e anniversaire de l’Union de Brest”, en: *DC* 92, n. 11 (4 juin 1995) n. 2117, pp. 542-543.

60 JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique à l’occasion du IV^e centenaire de l’Union de Brest”, en: *DC* 92, n. 21 (3 décembre 1995) n. 2127, pp. 1017-1021.

En esta última carta, el papa no muestra ninguna reserva en referencia a la manera por la cual se efectuó la Unión de Brest en 1595-96. Sin embargo, se constata un cambio de énfasis con respecto a su mensaje del 19 de abril de 1988 en el que declaró a los Católicos ucranianos lo que sigue:

“[Estas tentativas de unión], no siempre han sido justamente comprendidas y aprobadas; a veces han tenido como consecuencia, ni probada ni deseada, introducir nuevas fracturas en el interior de la comunidad cristiana. Actualmente, apoyándonos en una reflexión teológica renovada y profundizada, pero también en la recuperación del diálogo entre Católicos y Ortodoxos buscamos nuevos caminos que conduzcan al objetivo esperado”⁶¹.

Siguiendo por la misma senda, en una *homilía* pronunciada durante una liturgia, de rito bizantino-ucraniano, celebrada en la basílica de San Pedro (Roma), el 6 de julio de 1995, y en presencia del cardenal Ivan Myroslav Lubachivsky, arzobispo mayor de Lviv, de varios obispos y fieles, el papa se expresó así:

“La aspiración de la Iglesia, relanzada con fuerza por el programa ecuménico del Concilio Vaticano II, es que se llegue a la unidad plena entre todos los cristianos. Pero, al mismo tiempo, no puede, en absoluto, alegrarse sobre lo que pasó en 1596. Si la Unión de Brest, en el río Bug, no trajo la plena unidad con el Oriente Cristiano en su conjunto, muestra, por el contrario, sin lugar a dudas, una realidad muy precisa: a saber, que *el Espíritu Santo actúa en los hombres, despertando en ellos una sana inquietud ante la división, poniéndolos a buscar el camino de la unidad*. No podemos negar que este gran deseo inspiró a los que se convirtieron, hace 400 años, en los artífices de la Unión de Brest (n. 4)”⁶².

A pesar de que el Romano Pontífice expresa, en esta homilía, que la reconstrucción de la unidad entre los cristianos de Oriente y Occidente no ha dejado de ser nunca un programa contante de la Sede apostólica, tal como se refleja en

61 *Irén.* 61, n. 2 (1988) 263-264. Cf. el mensaje completo de Juan Pablo II a los Católicos ucranianos con ocasión del bautismo de la Rus' de Kiev, en: *DC* n. 10 (15 mai 1988) n. 1921, pp. 483-487, texto en p. 485.

62 JEAN-PAUL II, “Le quatrième anniversaire de l’Union de Brest. Homélie lors d’une liturgie de rite byzantin-ukrainien”, en: *DC* 93, n. 15 (4 et 18 août 1996) n. 2143, pp. 702-703, esp. p. 703.

el movimiento iniciado por los Concilios de Lyon (1274) y el de Florencia (1439), los cuales fueron consagrados a la causa (cf. n. 3), no se produjo la unión tan deseada y esperada. Ciertamente, el modelo de la Unión de Brest que el concilio de Florencia promovió, no funcionó para todo el Oriente ortodoxo, ya que los frutos fueron sólo parciales: éste es el único lamento que expresa aquí. Lo realmente sorprendente es que apenas se encuentra en estos propósitos un distanciamiento claro con respecto al *uniatismo* como método y modelo de unión desfasado.

Finalmente, el Santo Padre exhortó a seguir trabajando por la unidad de todos los cristianos de Oriente y Occidente, a pesar de los contratiempos e imprevistos que pudieran surgir, en adelante, en el camino emprendido, por lo que abrigaba la esperanza de lograr una mayor unidad para finales del siglo XX:

*“No podemos permanecer quietos hasta que las divisiones que existen entre nosotros desde hace tantos siglos no desemboquen en la unidad de todos los bautizados... No debemos abandonar la esperanza de que los últimos años del segundo milenio puedan traer nuevamente acercamientos, para permitirnos así entrar en el tercer milenio, si no plenamente unidos, al menos, menos divididos que antes”*⁶³.

Con motivo de la celebración del 350 aniversario de la Unión de Užhorod, el papa Juan Pablo II tuvo la deferencia de dirigir una *Carta a Ivan Semedi*, Obispo de Mukačevo, el 25 de marzo de 1995, año de la víspera del aniversario de la citada Unión, para preparar este gran acontecimiento⁶⁴. De nuevo, al año siguiente, dirigió una *Carta apostólica* a todos los Católicos rutenos con ocasión de los 350 años de la Unión de Užhorod⁶⁵. En ésta última desarrolla una reinterpretación similar de la historia:

63 DC 93, n. 15 (4 et 18 août 1996) n. 2143, p. 703.

64 Cf. JEAN-PAUL II, “Lettre á Mgr Ivan Semedi pour le 350^e anniversaire de l’Union d’Užhorod (25 mars 1995)”, en: DC 92, n. 11 (4 juin 1995) n. 2117, pp. 543-544.

65 Cf. JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique à l’occasion du 350^e anniversaire de l’Union d’Užhorod”, en: DC 93, n. 10 (19 mai 1996) n. 2138, pp. 461-463.

“Muy pronto, el impulso proveniente del concilio ecuménico florentino llegó a los Cárpatos y, superadas algunas dificultades iniciales, se concretó en la Unión de Užhorod. Era la semilla de mostaza evangélica que, sembrada en el fértil suelo de Mukačevo, se desarrolló con el tiempo, convirtiéndose en un árbol bajo cuya sombra se reunió un vasto grupo de fieles de tradición bizantina”⁶⁶.

Pocos meses después, el 27 de octubre de 1996, Juan Pablo II clausuraba este aniversario con la celebración de una divina liturgia de rito bizantino, en la basílica de San Pedro de Roma, poniendo así el broche final a la festividad de los 350 años de la Unión de Užhorod⁶⁷, y en la que volvía a señalar la génesis de la que procedía la citada restauración de la unidad con la Sede apostólica:

“Este paso dado por vuestros antepasados exigió una larga preparación y fue parte del proceso de reunificación entre las Iglesias promovido por el Concilio de Florencia (1439), que se mostró de manera particular en la Unión de Brest (1595), por la cual los obispos de la Sede metropolitana de Kiev restauraron la comunión con la Sede de Roma”⁶⁸.

Nuevamente, de la definición del *uniatismo* que consiste en “hacer la unidad separando”⁶⁹ solamente la primera parte

66 JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique ...” n. 1, en: *DC* 93, n. 10 (19 mai 1996) n. 2138, pp. 461. Para una aproximación a la historia de la Iglesia greco-católica rutena, cf.: N. ANDRUSIAK, “Ruthénie (Église)”, en: A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (dirs.), *DThC* XIV~1, Paris 1939, cols. 382-407, esp. cols. 388-393; G. HOFMANN, *Ruthenica*, Pontificio istituto orientale, Roma 1925; A. DAMI, *La Ruthénie subcarpatique*, Éd. du Mont Blanc, Genève 1944; M. LACKO, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, (OCA 143), PIOS, Roma 1955; G. ZANANIRI, “Les Catholiques orientaux de l’Église du silence”, en: *L’Ami de Clergé* 75, n. 7 (18 février 1965) 97-105; R. ROBERSON, “Rutena, Iglesia greco-católica”, en: E. G. FARRUGIA (dir.), *DEOC*, Burgos 2007, pp. 581-582; B. GUZIAK, “Užhorod, unión de”, en: E. G. FARRUGIA (dir.), *DEOC*, Burgos 2007, p. 683; y M. J. KUCHERA, “Rutena [Iglesial]”, en: J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dirs.), *DGDC* VII, Pamplona [etc.] 2012, pp. 83-85.

67 Cf. JEAN-PAUL II, “Homélie lors de la célébration liturgique pour le 350^e anniversaire de l’Union d’Užhorod”, en: *DC* 93, n. 22 (15 décembre 1996) n. 2150, pp. 1058-1059.

68 JEAN-PAUL II, “Homélie...”, n. 3, en: *DC* 93, n. 22 (15 décembre 1996) n. 2150, p. 1058.

69 Cf. el *documento de Freising*, en: *EOe* II, O-IC/10, n. 1.037, p. 323, elaborado por la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa (cf. también en: *Irén.* 63, n. 2 (1990) 215-221, esp. p. 219).

de la proposición es conservada en esta presentación de los acontecimientos. Por consiguiente, la unión también produjo separación y según el juicio realizado en el Documento de *Balamand*, con el paso del tiempo, agravó aún más la separación entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa.

El mismo Bourguine, al cual nos sumamos, constata un cierto déficit de coherencia en el discurso de la Santa Sede que, por otro lado, reactualiza las visiones rechazadas desde el mismo momento en el que se compromete decididamente con la recepción de *Balamand*, a través de las palabras y los hechos.

En esta misma línea, las palabras del Santo Padre Juan Pablo II en Prešov (Eslovaquia) el 2 de julio de 1995, a la comunidad católica de rito bizantino, tampoco carecen de ambigüedad⁷⁰. Haciéndose eco de las peculiaridades que caracterizan a la vida religiosa y a las tradiciones de la parte oriental del país, el papa afirmó:

“Aquí el Occidente se encuentra con el Oriente, el rito latino con el rito oriental. Casi tan palpable, que podemos encontrar rastros de la herencia y el mensaje de los Santos Cirilo y Metodio, apóstoles de los Eslavos y los co-patronos de Europa”.

“Los santos hermanos de Tesalónica, a través de su labor evangelizadora, desarrollaron un modelo de vida eclesial, que une la riqueza canónica, litúrgica y teológica-espiritual de la tradición oriental con el principio de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, en comunión con el obispo de Roma” (n. 2)⁷¹.

70 Cf. JEAN-PAUL II, “Discours, à Presov, à la Communauté catholique de rite oriental”, en: *DC* 92, n. 15 (6 et 20 août 1995) n. 2121, pp. 744-746. Para una breve reseña sobre la histórica de la Iglesia greco-católica de Eslovaquia ligada a la Unión de Užhorod, y, por consiguiente, a la historia de la Iglesia greco-católica rutena, cf.: R. G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Roma ⁵1995, pp. 159-160; Íd., “Eslovaquia, Iglesia greco-católica”, en: E. G. FARRUGIA (dir.), *DEOC*, Burgos 2007, pp. 257-258; C. DE FRANCISCO VEGA, *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio*, Madrid 1997, pp. 126-128; A. TANASIYCHUK, “Eslovaca [Iglesial]”, en: J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dirs.), *DGDC* III, Pamplona [etc.] 2012, pp. 732-733.

71 JEAN-PAUL II, “Discours, à Presov...”, en: *DC* 92, n. 15 (6 et 20 août 1995) n. 2121, p. 744.

El papa es consciente de que a lo largo de la historia ha habido momentos en los que ha sido muy difícil conservar este modelo originario evangélico de los santos hermanos de Tesalónica que combina la diversidad de tradiciones (orientales y occidentales) con la exigencia de la unidad deseada por Cristo para su Iglesia. Pero, todo ello, le lleva a confirmar:

“Sin embargo, su sola presencia es un testimonio elocuente de cómo, a lo largo de los siglos y a pesar de las dificultades, ha sido posible mantenerse fieles al modelo original puesto en marcha por Cirilo y Metodio, conservando al mismo tiempo la comunión con la Iglesia universal y la Sede de Roma, que, por la voluntad de Dios, constituye su centro” (n. 3)⁷².

Además, como ha dicho ya en repetidas ocasiones, el papa afirma que el camino hacia la plena unidad de todos los cristianos es una tarea que compromete a cada uno, y que precisa de varias acciones motivantes, como son: “la oración, el trabajo apostólico, el testimonio diario, la purificación de la memoria histórica y, sobre todo, la *conversión del corazón*” (n. 4)⁷³.

Tal como sugiere Bourguine, ciertamente, no podemos hablar, por tanto, de una doble interpretación de los hechos. En el juicio histórico que se haga sobre estas uniones, el cual se ha realizado ya en parte en estas mismas cartas u homilias papales, es muy importante no caer en una visión anacrónica.

En este sentido, fue así como se expresó el papa Juan Pablo II, de una manera casi pedagógica, en su *Carta apostólica*, del 7 de mayo del año 2000, a sus obispos y a todos los fieles de la Iglesia católica de rito bizantino en Rumanía con ocasión del aniversario de los 300 años de su unión con la Iglesia de Roma⁷⁴, por medio de la cual ofreció, sin duda alguna, una justa clave para su interpretación.

72 JEAN-PAUL II, “Discours, à Presov...”, en: *DC* 92, n. 15 (6 at 20 août 1995) n. 2121, p. 744-745.

73 JEAN-PAUL II, “Discours, à Presov...”, en: *DC* 92, n. 15 (6 at 20 août 1995) n. 2121, p. 745. Cf. JUAN PABLO II, *Carta enc. Ut unum sint* (25 de mayo de 1995), 2: AAS 87 (1995), 922; y cf. OE 24.

74 Cf. JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique aux évêques et à tous les fidèles de l’Église catholique de rite byzantin en Roumanie pour les 300 ans de leur union à Rome”, en: *DC* 97, n. 16 (3 et 17 septembre 2000) n. 2232, pp. 755-759.

La redacción planteada en la carta papal testimonia ya un progreso en la concepción histórica relativa a los acontecimientos que circundaron la unión de esta Iglesia greco-católica rumana en particular, y que, opinamos, sería extensible al resto de Iglesias orientales católicas en general. *De hecho*, la interpretación de los eventos y factores que marcaron los hechos, ha de hacerse, en lo sucesivo, con un enfoque imparcial y sereno que anime a la búsqueda de la paz entre los hermanos cristianos:

“El intento de buscar la comunión plena está condicionado inevitablemente por el contexto histórico, por la situación política y por la mentalidad dominante de cada época. En este sentido, la unión transilvana siguió el modelo de unidad que prevaleció después de los concilios de Florencia y de Trento. En aquel tiempo, el deseo ardiente de la unidad llevó a los rumanos de Transilvania a la unión con la Iglesia de Roma, y por este don todos damos vivamente gracias a Dios. Sin embargo, puesto que la comunión entre las Iglesias no puede considerarse jamás una meta alcanzada definitivamente, al don de la unidad ofrecido por el Señor Jesús de una vez para siempre debe corresponder una actitud constante de acogida, fruto de la conversión interior de cada uno. En efecto, las circunstancias actuales, que han cambiado, exigen que se busque la unidad en un horizonte ecuménico más amplio, en el que hay que estar abiertos a la escucha del Espíritu y a renovar con valentía las relaciones con las demás Iglesias y con todos los hermanos en Cristo, con la actitud de quien sabe «esperar contra toda esperanza» (cf. Rm 4,18)”⁷⁵.

En la búsqueda de esta unidad, el papa alienta, igualmente, a un redescubrimiento de las tradiciones litúrgicas y patrísticas, tesoros que los Greco-católicos rumanos comparten en común con los Ortodoxos, siendo clave el perdón y la reconciliación para la continuación del diálogo compartido:

“La búsqueda de la unidad entre los cristianos, con amor y verdad, es elemento fundamental para una evangelización más eficaz. En efecto, por voluntad de Cristo la Iglesia es una e indivisible. La vuelta auténtica a las tradiciones litúrgicas y patrísticas, tesoro que compartís con la Iglesia ortodoxa, contribuirá a la reconciliación con las demás Iglesias presentes en

75 JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique aux évêques et à tous les fidèles de l’Église catholique de rite byzantin en Roumanie...”, n. 12, en: *DC* 97, n. 16 (3 et 17 septembre 2000) n. 2232, p. 758.

Rumanía. Con este espíritu de reconciliación hay que apoyar intensamente la continuación del diálogo entre vuestra Iglesia y la Iglesia ortodoxa, tanto a nivel nacional como a nivel local, esperando que pronto se aclaren todos los puntos controvertidos, con espíritu de justicia y caridad cristiana”⁷⁶.

El papa recoge al final un texto sobre esta percepción positiva a favor de trabajar mutuamente por la unidad de los cristianos dirigido a las Iglesias de sendos bandos:

“El espíritu del diálogo exige, al mismo tiempo, que vuestra Iglesia descubra cada vez más, con acción de gracias, el rostro de Cristo Jesús, que el Espíritu Santo dibuja en la Iglesia hermana ortodoxa, y lo mismo hay que esperar de esta última con respecto a vosotros”⁷⁷.

Se han podido comprobar las dificultades de interpretación que plantean estas declaraciones papales. Algo similar ocurre a la hora de precisar el “valor magisterial” de la *Nota* de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la expresión «Iglesias hermanas», del 30 de junio de 2000. Cuando la *Nota* da las indicaciones sobre el uso de dicha expresión, en relación, especialmente, al uso de fórmulas tales como “nuestras dos Iglesias”, pone en cuestión el número 14 de la Declaración de *Balamand* que afirma: “la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa se reconocen mutuamente como Iglesias hermanas”⁷⁸. Como, de hecho, la *Nota* no llegó nunca a ser publicada en las *Acta Apostolicae Sedis*, quedaría, por tanto, sin valor oficial hasta el día de hoy⁷⁹. E incluso si hubiera sido pu-

76 JEAN-PAUL II, “Lettre apostolique aux évêques et à tous les fidèles de l’Église catholique de rite byzantin en Roumanie...”, n. 12, en: *DC* 97, n. 16 (3 et 17 septembre 2000) n. 2232, p. 759.

77 *Ibid.*, p. 759.

78 “Declaración de la Séptima sesión Plenaria, Balamand (El Líbano), 17-24 de junio de 1993”, en: *DiEc* 30, n. 96 (1995) 107-115, n. 21, esp. p. 111. Cf. H. LEGRAND, “La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand”, en: *RSPHTh* 88, n. 3 (2004) 461-496.

79 En efecto, la *Nota* jamás ha sido oficialmente publicada por la Santa Sede. Su forma es la una nota confidencial enviada el 30 de junio de 2000 a todos los obispos católicos. Primeramente, fue publicada por la agencia americana CNS; seguidamente, se publicó, bajo el título: “Note de la Congrégation pour la doctrine de la Foi sur l’expression «Églises-sœurs»”, en: *DC* 97, n. 17 (1 octobre 2000) n. 2233, pp. 823-825. Y a continuación, con el título: *L’espressione Chiese sorelle*, en la ed. italiana de *L’Osservatore Romano*, del 28 de octubre de 2000, 6; y ed. española de

blicada oficialmente, necesitaría de una aclaración póstuma o relectura por parte de la Santa Sede, ya que podría dar lugar a una interpretación ambigua o equívoca por parte de la Iglesia Ortodoxa, que podría ver así mermada su categoría eclesiológica en relación a esta expresión, por lo cual, tal interpretación eclesiológica terminaría derivando en una cuestión terminológica, tal como ha hecho la Iglesia católica.

4. LA RECEPCIÓN DEL DOCUMENTO DE BALAMAND POR LA IGLESIA ORTODOXA

4.1. *La Iglesia ortodoxa de Ucrania, la Iglesia ortodoxa rusa y el patriarcado de Moscú*

En la carta que el cardenal Myroslav Ivan Lubachivsky dirigió al cardenal Edward Idris Cassidy, con fecha del 2 de agosto de 1993, hacía alusión a la situación de división interna que sufre la Iglesia ortodoxa de Ucrania, indicando el alcance de esta situación para la recepción de *Balamand*:

“La estabilidad eclesial necesaria para la puesta en marcha de los principios determinados en *Balamand* depende de que se dé una solución positiva a este problema”⁸⁰.

De hecho, la situación ecuménica en Ucrania se está haciendo cada vez más delicada por la cuestión de la división de la Iglesia ortodoxa en cuatro jurisdicciones concurrentes (opuestas entre sí)⁸¹. A día de hoy, existe una sola jurisdicción

L'Osservatore Romano, del 3 de noviembre de 2000. Cf. también en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas» (30 de junio de 2000)”, en: *Documentos 1966-2007*, BAC 673, Madrid 2008, esp. pp. 610-611; un comentario significativo y predecesor a la línea de esta *nota*, en: A. GARUTTI, “Chiese sorelle: realtà e interrogativi”, en: *Anton.* 71 (1996) 631-686.

80 “Lettre du cardinal Myroslav Ivan Lubachivsky au Edward Idris cardinal Cassidy (2 août 1993)”, en: *DC* 91, n. 2 (16 janvier 1994) n. 2086, p. 86.

81 De entre las tres –o cuatro– jurisdicciones, en primer lugar, está la “Iglesia ortodoxa autónoma de Ucrania de Kiev” (IOU-PM), bajo la dirección del metropolitano Vladimir de Kiev (alrededor de 9.000 parroquias); en segundo lugar, se sitúa la “Iglesia ortodoxa ucraniana” llamada «patriarcado de Kiev» (IOU-PK), nacida de un “concilio local”, el 25 de junio de 1992, junto a su cabeza Filareto Denisenko (unas 2.200 parroquias); ésta cuenta con el apoyo de las autoridades civiles ucranianas,

canónicamente reconocida por el Patriarcado ecuménico y el conjunto de la Ortodoxia: la Iglesia ortodoxa autónoma de Ucrania, dependiente del patriarcado de Moscú (IOU-PM), dirigida por el metropolitano Volodymyr (Sabodan) de Kiev. Esta iglesia ortodoxa autónoma representa el 70% de las parroquias ortodoxas en Ucrania, y es la que cuenta con el mayor número de parroquias o comunidades heredadas de la época soviética. Por consiguiente, solamente nos limitaremos a la perspectiva de esta Iglesia en relación a la recepción de *Balamand* conjuntamente con el patriarcado de Moscú por las relaciones estrechas que mantiene con el mismo, tanto por razones de su legitimidad oficialmente reconocida, como por su importancia numérica y ecuménica sobre el conjunto de las demás iglesias ortodoxas en Ucrania no oficialmente reconocidas.

Por su parte, el patriarcado de Moscú, que estuvo presente en *Balamand*, varios años más tarde de la Declaración, todavía no ha recibido formalmente *Balamand*, debido a una decisión explícita del Santo Sínodo⁸². En relación a este asunto, un comunicado fue publicado después de que tuviera lugar

favorables a una ruptura con Moscú, tanto en el plano político como religioso; y, en tercer lugar, está la "Iglesia ortodoxa ucraniana autocéfala" (IOUA), que se reconstituyó en 1989, a su cabeza está Dimitri (1000 parroquias), y que ella misma se dividió en dos jurisdicciones a partir de un cisma ocurrido en su seno durante un sínodo celebrado los días 18 y 19 de octubre de 1996 (cf. *Irén.* 69, n. 4 (1996) 576-577). Sobre las divisiones entre los Ortodoxos en Ucrania, cf. "Persistence des divisions entre orthodoxes en Ukraine", en: *Ist.* 38, n. 4 (1993) 405-409. Véase una breve descripción de las tres jurisdicciones rivales y las posibilidades que se barajaban sobre la reunificación de las Iglesias (ortodoxas y católica), en: "Délais et alternances de la réunification des chrétiens en Ukraine", en: *Ist.* 46, n. 4 (2001) 390-397.

82 A pesar de que se apoya en *Balamand* para las relaciones bilaterales entre Iglesia ortodoxa rusa y la Iglesia católica romana. Véase, por ejemplo, el encuentro organizado, en Génova, entre la Santa Sede y el patriarcado de Moscú, durante los días 23 y 24 de marzo de 1994 (cf. *Irén.* 67, n. 2 (1994) 129-130); o también la delegación del patriarcado de Moscú, conducida por el metropolitano Cirilo de Smolensk y Kaliningrand, de visita en Roma, los días 12 y 13 de enero de 1996, llegó a concluir conjuntamente con la Santa Sede, que las *Orientaciones* formuladas por la *Comisión pontifical "Pro Rusia"* (1 junio de 1992), lo mismo que las *directrices* del documento de *Balamand*, merecen la pena que sean más conocidas, y mejor recibidas y aplicadas (cf. *Irén.* 69, n. 1 (1996) 68-69).

la reunión de la Comisión teológica sinodal de la Iglesia ortodoxa rusa, el 18 de abril de 1997, en el Departamento de asuntos exteriores del patriarcado, cuyo objetivo era precisamente realizar un juicio crítico sobre *Balamand*, por petición expresa del Concilio de todos los obispos de la Iglesia ortodoxa rusa (febrero 1997) y para la preparación de una postura oficial por parte del Santo Sínodo⁸³.

El comunicado plantea especialmente las reservas de la Comisión teológica sinodal con respecto a la expresión “Iglesias hermanas”, para la cual sería una herencia del periodo soviético:

“[En el documento de Balamand] la expresión «Iglesias hermanas» fue introducido a la manera atea del periodo soviético⁸⁴ y sin el estudio previo necesario”. l...l.

“El documento de Balamand no añade nada fundamentalmente nuevo, sino que continúa la actitud tradicional de la Iglesia ortodoxa con respecto al Catolicismo”.

“Al mismo tiempo, la Comisión teológica sinodal de la Iglesia ortodoxa rusa considera importante que sean aclaradas un cierto número de afirmaciones del documento de Balamand, entre las cuales, el empleo en el texto de la expresión «Iglesias hermanas» que fue motivado por razones sentimentales más que por consideraciones dogmáticas”⁸⁵.

La Comisión teológica sugiere una discusión panortodoxa previa sobre el Documento para su ratificación posible por parte de las Iglesias o su aprobación por la Conferencia panortodoxa⁸⁶.

La Asamblea extraordinaria jubilar de la Iglesia ortodoxa rusa convocada y reunida bajo la presidencia del patriarca

83 Cf. *Irén*. 70, n. 3 (1997) 380-382. Cf. también en: «ÉGLISES-SŒURS»: “Communiqué de la Commission théologique synodale du Patriarcat de Moscou au sujet de la déclaration de Balamand”, (Moscou, 18 avril 1997), en: *Ist.* 44, n. 3 (1999) 276-277.

84 ¡Sic! La revista *Irénikon* aclara que esta expresión probablemente significa “a la manera por la cual en la época soviética se hablaba de «hermanos divididos”.

85 *Irén*. 70, n. 3 (1997) 381-382; e *Ist.* 44, n. 3 (1999) 276-277.

86 *Ibid.*, p. 382; *Ist.* 44, n. 3 (1999) 276-277.

Alexis II, del 13 al 16 de agosto de 2000, en Moscú⁸⁷, adoptó un documento por el cual enunció los “principios fundamentales que rigen las relaciones de la Iglesia ortodoxa rusa con la heterodoxia”⁸⁸. El Sínodo distingue entre confesiones heterodoxas y sectas, y apela a unos y a otros en la misma medida a renunciar al proselitismo⁸⁹:

“La Iglesia ortodoxa rusa afirma que la misión de las confesiones tradicionales es posible sólo con la condición de que ésta se lleve a cabo sin proselitismo y que no comporte la «sustracción» de creyentes, especialmente recurriendo al uso de beneficios materiales. [...]”⁹⁰.

“La Iglesia ortodoxa hace una neta distinción entre las profesiones de las otras confesiones que reconocen la fe en la Santísima Trinidad y en la divina humanidad de Cristo, y las sectas que niegan los dogmas cristianos fundamentales. Mientras reconoce a los cristianos de las otras confesiones el derecho a dar testimonio y a ocuparse de la educación religiosa de la parte de la población que por tradición pertenecen a ellas, la Iglesia ortodoxa se declara contraria a cualquier actividad misionera destructiva por parte de las sectas”⁹¹.

De cara a sus relaciones con la Iglesia Católica, el Sínodo de los obispos de la Iglesia ortodoxa rusa dispuso, en un anexo al documento, lo siguiente:

“El diálogo teológico con la Iglesia católica romana debe continuarse paralelamente con el examen de los problemas más considerables que afectan a las relaciones bilaterales. Actualmente, el objetivo más importante es el de los Uniatas y el proselitismo”⁹².

87 Cf. “Document de l’Assemblée extraordinaire jubilaire de l’Église orthodoxe russe sur le dialogue œcuménique”, en: *DC* 98, n. 8 (15 avril 2001) n. 2246, pp. 375-390.

88 Cf. IGLESIA ORTODOXA RUSA: “Principios básicos de la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las otras confesiones cristianas (Moscú, agosto de 2000)”, en: *DiEc* 36, n. 114 (2001) 123-140; y en: *DC* 98, n. 8 (15 avril 2001) n. 2246, pp. 375-390.

89 Cf. *DiEc* 36, n. 114 (2001) 137-138; *DC* 98, n. 8 (15 avril 2001) n. 2246, p. 381.

90 IGLESIA ORTODOXA RUSA: “Principios básicos...” n. 6.2., en: *DiEc* 36, n. 114 (2001) 136.

91 IGLESIA ORTODOXA RUSA: “Principios básicos...” n. 6.3., en: *DiEc* 36, n. 114 (2001) 137.

92 Cf. *DC* 98, n. 8 (15 avril 2001) n. 2246, p. 383.

Por causa de la persistencia en esta actitud inamovible, el patriarcado de Moscú se opuso a la visita del Santo Padre Juan Pablo II a Ucrania, que tuvo lugar del 23 al 27 de junio de 2001⁹³.

4.2. La Iglesia ortodoxa de Rumanía

El Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Rumanía debatió y aprobó el documento de *Balamand*, durante una sesión tenida del 6 al 8 de julio de 1993⁹⁴. Fue la primera Iglesia ortodoxa en aprobarlo oficialmente en menos de un mes desde su publicación oficial. En esta ocasión, el Santo Sínodo afirmó explícitamente que el texto de *Balamand* es para los jerarcas, los clérigos y los fieles (ortodoxos) una indicación (orientación) en lo que concierne al comportamiento con respecto a los Católicos tanto Católicos romanos como Católicos orientales⁹⁵.

93 Cf. "Visite pastorale de Jean-Paul II en Ukraine (23-27 juin 2001)", en: *DC* 98, n. 15 (5 et 19 août 2001) n. 2253, pp. 727-752; y cf. *Irén.* 74, n. 2 (2001) 278-287; e *Ist.* 46, n. 4 (2001) 362-389.

94 Cf. *Irén.* 66, n. 3 (1993) 370-371.

95 No todos los Ortodoxos se mostraron contrarios a un restablecimiento de las relaciones con la Iglesia greco-católica rumana y a la concesión de derechos (cf. en: *Irén.* 67, n. 2 (1994) 128-129, donde algunos autores, además de Antonio Plămădeală, polemizaron contra los Católicos rumanos). El caso del metropolitano Nicolás del Banat, es muy significativo y positivo, pues en un artículo consagrado a este texto, comentó el Documento, diciendo, entre otras cosas, lo que sigue: "El redescubrimiento y la puesta en valor de la idea de Iglesia como comunión fraternal, y del vínculo también fraternal entre la Ortodoxia y el Catolicismo, han conducido a un cambio radical de perspectiva. Si la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica se reconocen como hermanas en la medida en que poseen en común el fundamento apostólico, los santos sacramentos y la misión evangelizadora, incluso en esta medida deberán aceptar como hermanas a las Iglesias greco-católicas. El documento final adoptado en *Balamand* les reconoce el derecho a existir y a la posesión de los instrumentos pastorales adecuados, en particular el episcopado. Esta precisión, sobre la cual todos los delegados están de acuerdo, constituye un avance importante". Y añadió también: "Se dice no sin razón que las Iglesias ortodoxa y católica se parecen a los dos pulmones por los cuales respira el hombre. Respiran, pues, con los dos pulmones y evitan las situaciones en las cuales, por motivos más o menos válidos, pretendemos encontrarnos en el estado de un hombre normal, aunque hemos bloqueado uno de los pulmones o que no queremos saber nada más de él". Ver *Irén.* 66, n. 3 (1993) 370-371.

En marzo de 1994, el vicario patriarcal y secretario del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa rumana, el obispo Teófanos Sinaitul, escribió una *carta abierta al cardenal Cassidy*⁹⁶ para informar sobre la toma posición del Patriarcado de Rumanía ante *Balamand*, a través del Santo Sínodo, por la que aceptan las decisiones aprobadas en el texto⁹⁷. Asimismo, muestra su lamento ante la negativa de los jerarcas de la Iglesia greco-católica rumana a conceder cualquier validez al Documento de *Balamand*. Teófanos Sinaitul se sorprende del rechazo explícito de *Balamand* por parte de Jorge Guțiu, obispo de Cluj-Gherla y vicario apostólico, especialmente en unos puntos significativos inaceptables incluso en su declaración del 11 febrero de 1994, a la agencia AR Press, a su regreso de Roma después de su visita oficial al Vaticano.

El cardenal Cassidy respondió al vicario patriarcal Teófanos Sinaitul por medio de una carta fechada el 31 de marzo de 1994⁹⁸. Cassidy explica que las reacciones negativas de los Greco-católicos rumanos son debidas a las declaraciones del metropolitano ortodoxo de Transilvania Antonio Plămădeală, presente en la sesión de *Balamand*, en Transilvania del 22 de diciembre de 1993, las cuales no fueron desmentidas después⁹⁹, y le indica que fueron de tal gravedad que ninguna de

En modo alguno, el metropolitano ortodoxo, habla aquí de que las Iglesias orientales católicas hayan desaparecido o que ya no tengan razón de existir, a diferencia de su colega Antonio Plămădeală.

96 "Lettre de Mgr Théophane au cardinal Cassidy, président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens (mars 1994)", en: *Ist.* 41, n. 1 (1996) 44-46.

97 Al mismo tiempo, Teófanos hace constar que: "el Santo Sínodo ha decidido que la Iglesia ortodoxa rumana no continuará participando en el diálogo teológico ortodoxo-católico a menos que las recomendaciones del Documento final de *Balamand* sean aceptadas y aplicadas por las dos Iglesias": *Ist.* 41, n. 1 (1996) 45.

98 "Réponse du cardinal Cassidy à Mgr Théophane, secrétaire du Saint-Synode de l'Église orthodoxe roumaine (31 mai 1994)", en: *Ist.* 41, n. 1 (1996) 46-50.

99 El cardenal escribe a este respecto: "Usted puede imaginarse la reacción negativa de la Iglesia católica oriental rumana a la declaración del artículo en cuestión, en el cual Su Eminencia fue citado habiendo dicho: «El papa Juan Pablo II con quien tuve una conversación de dos horas, ahora considera claramente que la 'Iglesia unida' ha desaparecido». Tal declaración no solamente contradice uno de los principios básicos

las Iglesias católicas orientales podía admitirlas. No obstante, el documento de *Balamand*, en su número 32, pedía que los nuevos objetivos fueran publicados, especialmente, en la prensa religiosa. El cardenal constata que *Balamand* reconoce para la Iglesia católica oriental rumana “el derecho a existir y actuar en respuesta a los deseos espirituales de sus fieles” (n. 3). Y que los obispos de ambas jerarquías eclesiológicas deben respetarse mutuamente como pastores de la parte del rebaño de Cristo que les está confiada (cf. n. 18). Por lo que deja claro que:

“Solamente si este principio es observado por todas las partes, así es cómo *Balamand* será eficaz. De hecho, es todo un hecho claramente declarado en el número 20, que las reglas establecidas en el documento sólo resolverán los problemas que nos preocupan si cada una de las partes implicadas tiene la voluntad de perdonar, en el nombre del Evangelio”¹⁰⁰.

Finalmente, Cassidy precisa que aunque existen todavía reservas por parte de los obispos rumanos greco-católicos en torno a algunos puntos de *Balamand*; en cambio, sobre otros muchos sí están complementemente de acuerdo¹⁰¹.

cos del Documento de Balamand (n. 3), sino que las tentativas de las autoridades comunistas, en 1948, para provocar la desaparición de su Iglesia, con todos los sufrimientos e injusticias que le sobrevinieron, hacen un recuerdo lamentable a la memoria de los miembros de la Iglesia católica oriental rumana”: *Ist.* 41, n. 1 (1996) 48.

100 *Ist.* 41, n. 1 (1996) 49.

101 El último punto de la carta invita discretamente a su destinatario a reconocer que la situación de la Iglesia mayoritaria no concede plenos derechos: “En este sentido, me gustaría sugerir que, como Iglesia de la inmensa mayoría de los cristianos rumanos, la Iglesia ortodoxa rumana es invitada a dar ejemplo en la promoción de este diálogo” (*ibíd.*, p. 50). Nuevamente, nos hacemos eco del caso de Nicolás (Corneanu) metropolitano del Banat, cuya posición viene a ser ejemplarizante para los Ortodoxos. Desde la proclamación de la libertad de la Iglesia greco-católica rumana, tras la caída de Ceaucescu, Nicolás restituyó espontáneamente la catedral de Lugoj a esta Iglesia. Durante su participación en la toma de posesión del nuevo obispo greco-católico Alexandru Mesian, el 5 de mayo de 1996, en esta misma catedral, pronunció un discurso lleno de coraje y de fraternidad cristiana, en el cual rindió públicamente un merecido e insistente homenaje a Ioan Ploscaru “que, a diferencia de muchos de entre nosotros, pasó varios años en prisión” (*Irén.* 69, n 3 (1996) 413-416). Esta alocución del metropolitano del Banat ha sido publicada entera con el título: “Allocution

El viaje de su Santidad Juan Pablo II a Rumanía durante los días 7-9 de mayo de 1999¹⁰², en medio de la guerra de Kosovo, no habrá sido solamente un signo de esperanza para las relaciones siempre bastante tensas entre las Iglesias Ortodoxa y Católica; sino que también habrá hecho progresar de manera significativa la recepción del documento de *Balamand* en Rumanía, especialmente a lo largo de los meses que le precedieron.

Precisamente, el patriarca Teoctist, pronunció un discurso que tuvo lugar en el palacio patriarcal de Bucarest, el 8 de mayo de 1999, delante del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa rumana, del papa Juan Pablo II y del presidente de la República Emil Constantinescu, en el que mencionaba explícitamente a *Balamand*:

“*El Documento de Balamand* (Líbano, junio de 1993), consagró un vocabulario ecuménico nuevo, que revela un cambio evidente en la comprensión y en la actitud entre las dos Iglesias. «La Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa –dice el documento– se reconocen mutuamente como Iglesias hermanas» (n. 14). A partir de esta apreciación tan positiva, las dos Iglesias comprenden que una serie de métodos de misión y de modelos de unidad del pasado, los cuales crearon tensiones entre nuestras Iglesias, llegan a ser inaceptables (cf. n. 13)”¹⁰³.

Como hecho significativo y de buena fe ha sido la voluntad de paz del presidente de la República Emil Constantinescu, la cual no es extraña a la evolución positiva de las relaciones entre ambas comunidades¹⁰⁴.

du metropolitane orthodoxe Nicolas du Banat”, en: *DC* 94, n. 4 (16 février 1997) n. 2154, pp. 192-194.

102 Cf. “Voyage en Roumanie du pape Jean-Paul II (Bucarest, 7-9 mai 1999)”, en: *Ist.* 44, n. 3 (1999) 287-305; y cf. también *DC* 96, n. 11 (6 juin 1999) n. 2205, pp. 513-539; e *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 237-240.

103 “Discours du Patriarche Théoctiste devant le Saint-Synode”, en: *DC* 96, n. 11 (6 juin 1999) n. 2205, p. 527.

104 Precisamente, esto ha sido constatado por Dimitrios Popescu, teólogo ortodoxo rumano, que, a raíz de una obra publicada recientemente, a la edad de 70 años, titulada: *Ortodoxia y Catholicismo: Diálogo y Reconciliación*; fue entrevistado, el 7 de julio de 1999, por la agencia “*Catholic News Service*” (CNS), en cuya entrevista, explicitando el propósito de su obra, preveía un mejoramiento progresivo de las relaciones con la Iglesia católica romana. Según Popescu, Iglesia ortodoxa rumana ha asumido un papel conductor en las relaciones entre las Iglesias, porque

4.3. El patriarcado ortodoxo de Antioquía

El episcopado de la Iglesia de Antioquía tuvo una asamblea en el monasterio de San Juan Damasceno, en Balamand, del 16 al 22 de octubre de 1995, para tratar diversas cuestiones de orden pastoral, pedagógico, ecuménico y socio-cultural¹⁰⁵. En esta misma sesión, el Santo Sínodo greco-ortodoxo de Antioquía reaccionó de forma favorable a la iniciativa del Santo Sínodo greco-católico de julio de 1995¹⁰⁶, alegrándose por el avance del proyecto de reunificación que la Iglesia antioqueña había trazado de común acuerdo con el Sínodo greco-católico¹⁰⁷. Ante lo cual, pidiendo reforzar el clima de confianza existente desde hacía varios años con los Greco-católicos, afirmaron claramente:

“Es el momento de que la herida de Antioquía se entierre en la tierra de donde salió. Con la esperanza de nuestra completa unión, examinamos con impaciencia las acciones comunes capaces de quitarnos una angustia que nos ha separado demasiado tiempo los unos de los otros”¹⁰⁸.

Precisamente, el Santo Sínodo greco-ortodoxo adoptó las principales directrices del documento preparado por la Comisión teológica ortodoxo-católica durante el encuentro en Bzoummar, el 5 de septiembre de 1995. Así expresaba su deseo de restaurar plenamente la unidad de la Iglesia de Antioquía, rota, en 1724, por la creación de una jerarquía greco-católica paralela:

“La Iglesia ortodoxa sigue muy seriamente los esfuerzos del diálogo ecuménico

según las mismas palabras de Juan Pablo II “nuestra Iglesia es un puente entre Oriente y Occidente” por el hecho mismo de su tradición religiosa bizantina y su latinidad, cf. *Irén.* 73, n. 1-2 (2000) 201-202.

105 Cf. “Réponse de l’assemblée patriarcal d’Antioche”, en: *Ist.* 41, n. 3 (1996) 313; cf. también en: *POC* 46, fasc. 1-2 (1996) 257-259.

106 Cf. *POC* 46, fasc. 1-2 (1996) 256-257.

107 Cf. una aproximación crítica al proyecto, en: G. HACHEM, “Un projet de communion ecclésiale dans le patriarcat d’Antioche entre les Églises grec-orthodoxe et melkite-catholique”, en: *Irén.* 72, n. 3-4 (1999) 453-478.

108 “Réponse de l’assemblée patriarcal d’Antioche”, en: *Ist.* 41, n. 3 (1996) 313.

y desea establecer buenas relaciones con la Iglesia greco-católica hermana, con la cual formaba la 'única Iglesia melquita de Antioquía' hasta los inicios del siglo XVIII. En 1974, como los dos Sínodos, ortodoxo y católico, ya se celebraban en el mismo momento, de ambas delegaciones habían sido enviados para expresar estima, respeto y deseo de colaboración entre las dos Iglesias. Es el tiempo de que la herida sea cicatrizada allí donde tuvo lugar y buscamos, con mucha atención, los pasos que debemos emprender conjuntamente, para salir de la desgracia que nos separó, esperando siempre el retorno a nuestra completa unidad"¹⁰⁹.

Al año siguiente, el Santo Sínodo greco-ortodoxo de Antioquía celebró su sesión extraordinaria, del 8 al 10 de octubre de 1996, en Damasco, en su sede patriarcal, en la que estimó que la búsqueda de la comunión en la fe del patriarcado ortodoxo con Roma estaba aún en sus inicios¹¹⁰.

En cuanto a este proyecto, el Santo Sínodo ortodoxo temió un poco los ánimos y el entusiasmo del Santo Sínodo greco-católico observando:

“que es necesario continuar las búsquedas en eclesiología a nivel antioqueno, lo mismo que es necesario continuar el trabajo de la Comisión mixta internacional de diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxa, puesto que es imposible separar el nivel antioqueno del nivel internacional”¹¹¹.

Por lo que, desde entonces, consideran que “«la doble comunión», que los Greco-católicos piden al mismo tiempo con Roma y la Iglesia Ortodoxa de Antioquía, no puede ser separada de la recuperación de la comunión entre la Sede romana y la panortodoxia”¹¹².

Asimismo, el Santo Sínodo greco-ortodoxo estimaba que la tendencia del retorno de la Iglesia de Antioquía a su unidad primigenia con las Iglesias orientales ortodoxas y orientales

109 Texto citado en: *Le Lien* n. 5-6 (1995) 56-60; cf. *POC* 46, fasc. 1-2 (1996) 259.

110 Cf. “Autour du projet de réunification du patriarcat d'Antioche”, en: *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 405-408, esp. p. 407.

111 “Autour du projet de réunification du patriarcat d'Antioche”, en: *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 406.

112 “Autour du projet de réunification du patriarcat d'Antioche”, en: *POC* 46, fasc. 3-4 (1996) 407.

católicas, hará que sean, junto a los Greco-católicos, un estímulo para Roma y los restantes Ortodoxos del mundo¹¹³.

Como muestra de este acercamiento emprendido y unidad ya lograda, durante los días 2 y 3 de noviembre de 1999, tuvo lugar en Charfeh (Kesrouan), un encuentro histórico, el primero después de 17 siglos, entre los patriarcas de las dos Iglesias siríacas de Antioquía, el patriarca ortodoxo, S. S. Zakka I Iwas, y el patriarca católico, S. B. Moussa I Daoud, acompañados cada uno por una delegación de obispos de sus respectivos sínodos. Juntos, en el inicio de ese nuevo año litúrgico, se comprometieron a profundizar la comunión entre sus dos Iglesias en la fe y caridad pastoral¹¹⁴.

Por otra parte, la posterior visita de Juan Pablo II a Siria, que tuvo lugar del 5 al 8 de mayo de 2001, ha podido contribuir especialmente a una mayor y mejor recepción de *Balamand* entre las Iglesias del Patriarcado de Antioquía¹¹⁵.

El patriarca Ignacio IV de Antioquía, primado de la Iglesia ortodoxa en Siria, en El Líbano, en Irak y en Kuwait, pronunció una alocución dirigida al papa Juan Pablo II, durante la celebración que se tuvo en la catedral patriarcal de la Dormición de la Virgen María, el sábado 5 de mayo de 2001, y en presencia de los primados y representantes de las otras Iglesias de Siria, entre ellos, el patriarca Gregorio III (Iglesia greco-católica melquita) y el patriarca Zakka I Iwas (Iglesia siria católica).

En dicho discurso, el primado ortodoxo hizo referencia a la afirmación conjunta hecha en la Declaración *Balamand* por los representantes de la Iglesia católica y la suya, de que el *uniatismo* no habría sido “un modelo de unidad”. También hizo un apasionado llamamiento a la reconciliación entre las Iglesias greco-católica y greco-ortodoxa, y, al mismo tiempo, expresó una precaución contra toda declaración o actitud

113 Cf. POC 46, fasc. 3-4 (1996) 407.

114 “Rencontre historique entre les Patriarches des deux Églises syriennes d’Antioche (Charfeh, 2-3 novembre 1999)”, en: *Ist.* 46, n. 2 (2001) 186; cf. *Courrier œcuménique [Cou œcu]* 40/1 (2000) 33.

115 Cf. “La visite de Jean-Paul II en Syrie aux Églises du Patriarcat d’Antioche”, en: *Ist.* 46, n. 3 (2001) 264-279; e *Irén.* 74, n. 2 (2001) 266-275; y “Pèlerinage de Jean-Paul II en Grèce, en Syrie et à Malte (4-9 mai 2001)”, en: *DC* 98, n. 10 (2001) n. 2248, pp. 455- 489, esp. pp. 467-483.

“agresivas” que tendrían el riesgo de “reabrir las heridas todavía mal cicatrizadas”. Asimismo, deseaba que se restableciera un diálogo auténtico entre las Iglesias del antiguo Oriente y la Iglesia de Occidente:

“Después, el consenso parece desmoronarse y las posiciones crispase. Se debe tener cuidado de no reabrir las heridas todavía mal cicatrizadas. Varias Iglesias ortodoxas se quejan de la vuelta de un proselitismo que califican de agresivo. Nosotros mismos nos avergonzamos aquí por la práctica salvaje de la hospitalidad eucarística que sentimos como un proselitismo larvado. Deben tomarse iniciativas valientes y proféticas para desbloquear una situación que corre el riesgo de atacarse. Estamos convencidos de que la estrategia del proselitismo sólo se abandonaría adoptando una verdadera teología de la reconciliación donde el hermano sea percibido como habitante del corazón mismo de Cristo” [...].

“Oramos para que podamos entrar de nuevo, todos juntos, Iglesias del antiguo Oriente e Iglesia de Occidente, en un diálogo sincero, profundo y amoroso”¹¹⁶.

Por su parte, el papa Juan Pablo II en su discurso respuesta a las Iglesias hermanas de Siria, el sábado 5 de mayo, en la catedral de la Dormición, haciendo referencia a las comunidades de Oriente Medio que se vieron forzadas a exiliarse de sus países de origen por varias causas y a establecerse en diversas regiones de Siria, expresa la comunión ya existente entre las Iglesias del patriarcado de Antioquía, así como al acercamiento ecuménico que debe darse en lo sucesivo, en cuya labor juegan un importante papel los representantes de estas Iglesias que se llaman entre sí hermanas:

“En el curso de la historia, y sobre todo a comienzos del siglo XX, algunas comunidades armenias, caldeas y asirias, obligadas a dejar sus ciudades y aldeas de origen debido a la violencia y a la persecución, llegaron a los barrios cristianos de Damasco, Alepo, Homs y otras localidades de esta región. En Siria encontraron un refugio, un lugar tranquilo y seguro. [...]”.

“Desde entonces, tanto por convicción como por necesidad, los cristianos de Siria han aprendido el arte de la comunión, la convivencia y la amistad. El acercamiento ecuménico de las familias, los niños, los jóvenes y los responsables sociales

116 “La visite de Jean-Paul II en Syrie aux Églises du Patriarcat d’Antioche”, en: *Ist.* 46, n. 3 (2001) 267.

es prometedor para el futuro del anuncio del Evangelio en este país. A vosotros, obispos y pastores, os corresponde acompañar, con prudencia y valentía, esta feliz dinámica de acercamiento y comunión. La cooperación de todos los cristianos, en la vida social y cultural, en la promoción del bien de la paz o en la educación de los jóvenes, manifiesta claramente el grado de comunión que ya existe entre ellos (cf. *Ut unum sint*, 75)”.

“En virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía unen de hecho mediante vínculos muy estrechos a nuestras Iglesias particulares, que se llaman, y desean llamarse, Iglesias hermanas (cf. UR 14), (n. 5)”¹¹⁷.

4.4. *El patriarcado ecuménico de Constantinopla*

El patriarca de Constantinopla Bartolomé I tiene en consideración su toma de posición justificándola de común de acuerdo con las Iglesias ortodoxas en comunión con él. El caso es que el patriarca debía condescender con otras voces que se alzaron en el seno de la Ortodoxia en referencia al Documento; pues, en particular no puede obviar la opinión de los Ortodoxos griegos. Por eso, dentro de este contexto, una vez presentadas las posturas y declaraciones del patriarca, abordaremos la toma de posición en relación a *Balamand* que emanaron de la Iglesia ortodoxa de Grecia y de la comunidad de los mojes del Monte Athos.

Durante la visita a Estambul de la delegación de la Santa Sede conducida por el cardenal E. I. Cassidy, con ocasión de la fiesta patronal de san Andrés del Patriarcado Ecuménico, el 30 de noviembre, el patriarca Bartolomé I, en sus declaraciones, dio claramente su apoyo a *Balamand*¹¹⁸:

“La declaración común de Balamand, reiterando la condena del uniatismo como método para restaurar la unidad, ciertamente lleva el testimonio, aunque sea de manera indirecta, del cambio de corazón de la Iglesia de Occidente con

117 “Réponse du pape Jean-Paul II aux Églises-sœurs de Syrie”, en: *Ist.* 46, n. 3 (2001) 270.

118 *Iren.* 66, n. 4 (1993) 499-503, esp. p. 501. Cf. también en: “Le dialogue entre la Saint-Siège et le Patriarcat œcuménique. Visite de la délégation Saint-Siège au Phanar pour la fête de saint André”, en: *Ist.* 39, n. 3 (1994) 315-320.

respecto al medio, también inaceptable, del cual se hizo uso en el pasado y durante siglos”.

“Pero también, por todo lo que se ha dicho sobre los derechos y necesidades pastorales de la comunidades eclesiales de rito oriental surgidas del uniatismo, que están en plena comunión con el obispo de Roma, es evidente que los Ortodoxos toleran una situación eclesiológica anormal por amor de la coexistencia pacífica de las partes en disputa en las regiones en conflicto, hasta que finalmente las Iglesias uniatas comprendan dónde está su pertenencia”.

“Así, desde entonces, si no realizamos el progreso sustancial en la labor sagrada que es propiamente la nuestra, no solamente no tendremos excusa ante los cristianos de Oriente y Occidente, sino tampoco ante el mundo entero y, especialmente, ante Dios el justo Juez”¹¹⁹.

Por su parte, el cardenal Cassidy en su alocución, al Patriarca ecuménico y al Santo Sínodo que lo apoyaba, aportó una serie de perspectivas en torno al diálogo; al mismo tiempo, en nombre y representación del Vaticano, daba una valoración positiva al Documento de *Balamand*:

“Naturalmente, la cuestión que ha sido discutida en Balamand es una cosa que perturba profundamente nuestras relaciones y plantea los desafíos fundamentales a nuestro diálogo teológico, puesto que se deben superar las dificultades surgidas en las situaciones locales, tanto más entre aquellas que desgraciadamente comparten la herencia de las leyes injustas de los regímenes totalitarios, para estudiar sus implicaciones eclesiológicas.”[...].

“El documento de Balamand, creo, ha aportado la base para que las Iglesias locales superen la tensión y los problemas prácticos que todavía algunos deben afrontar, pero sólo el diálogo teológico estará en condiciones de aportar a esta cuestión la inteligencia necesaria para un futuro progreso. Hay recuerdos profundamente dolorosos que deber ser curados y el tiempo requerido para esta curación, a menudo, es un elemento que sobrepasa nuestros medios humanos de persuasión. El diálogo teológico puede jugar un papel importante en este proceso de curación”¹²⁰.

119 *Irén.* 66, n. 4 (1993) 501; y cf. *Ist.* 38 n. 4 (1993) 394-395.

120 *Irén.* 66, n. 4 (1993) 502; y cf. *Ist.* 38 n. 4 (1993) 395.

Pero si, en un primer momento, el patriarca Bartolomé I hizo una valoración positiva del Documento de *Balamand*, poco después su posición evolucionó sensiblemente. En una entrevista que el Patriarca ecuménico Bartolomé I concedió a la revista “30 Giorni”, del 9 de septiembre de 1994, cuyo motivo era la preparación de su visita al Vaticano prevista el año siguiente, parece relativizar esta adhesión sospechando la toma de distancia católica en relación al método del *uniatismo* como puramente “táctica”. Concretamente, sobre el Documento declaró:

“El hecho de reconocer en Balamand que el método del uniatismo niega incluso las condiciones elementales de un camino común hacia el arrepentimiento ha sido un paso importante para allanar la ruta del diálogo. Sin embargo, se debe comprender correctamente la desconfianza de las Iglesias ortodoxas ante semejantes retractaciones: son importantes, ciertamente, pero éstas son retractaciones tácticas. Además, en el diálogo pasamos todavía de lado los problemas principales y esenciales de la división, que aún no los hemos tocado, ni siquiera ligeramente. Que se me permita repetirlo: las diferencias que dividieron la Iglesia no son ni ideológicas ni formales”¹²¹.

Durante su primer encuentro oficial entre el patriarca de Constantinopla Bartolomé I y el papa Juan Pablo II, en Roma, el 27 de junio de 1995, Bartolomé I se dirigió al Santo Padre en su biblioteca privada¹²². A los discursos calurosos del papa, el patriarca respondió de inmediato evocando con gravedad todos los puntos que separan a las dos Iglesias:

121 *Irén*. 67, n. 3 (1994) 381-385, esp. pp. 383-384. Y sobre la recuperación del diálogo ortodoxo-católico, Bartolomé I alentó: “El diálogo es nuestro deber histórico y lo continuaremos con todas nuestras fuerzas. Los frutos del diálogo son confiados a la gracia y a la sabiduría de Dios. Puede ser que los frutos se sitúen en la perspectiva escatológica, pero esto no cambia de ninguna manera nuestro deber actual” (*ibíd.*, p. 384). Véase a este respecto la apelación preparada por un grupo de teólogos católicos y ortodoxos reunidos en Chevetogne (Bélgica), en enero de 1997, sobre las condiciones necesarias para la continuación de un diálogo fructuoso entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa: “Document d’un groupe de théologiens catholiques et orthodoxes réunis à Chevetogne”, en: *DC* 94, n. 4 (16 février 1997) n. 2154, pp. 194-196.

122 Cf. “La visite officielle du patriarche Bartholomé à l’Église de Rome (25-27 juin 1995). Ses incidences et sa portée”, en: *Ist.* 40, n. 4 (1995) 429-445, esp. pp. 429-431.

“Debemos hacer todo lo que podamos para restaurar lo antes posible el clima de confianza recíproca deteriorado del lado ortodoxo, a saber, entre el conjunto de las Iglesias ortodoxas por razón del uniatismo que ha resurgido en la mayoría de los países de Europa central y oriental, y que ha causado fricciones políticas por las cuales, según los observadores mejor informados, el Estado del Vaticano no es del todo inocente”.

“En cuanto a mí personalmente, pero también en cuanto a la Iglesia de Constantinopla, no tengo ninguna razón para subestimar el papel que Vuestra Santidad tiene en juego, por los esfuerzos a la vez infatigables y valientes, en el proceso de aceleración de la lucha de los regímenes ateos del Este; un papel cuya humanidad actual ha degustado los suaves frutos. Al contrario: usted lo sabe personalmente, siempre creí en mi deber fraternal de dar en cualquier circunstancia mi testimonio sobre los servicios prestados al mundo contemporáneo por Vuestra Santidad. Eso, conformemente a las Bienaventuranzas de nuestro Señor, donde se dice que sólo quienes trabajan por la paz serán llamados «hijos de Dios» (Mt 5,9)”.

“Precisamente, en este contexto de nuestro deber fraternal de «trabajar por la paz», debemos recordarle, santísimo Hermano, que el diálogo teológico oficial entre nosotros constituye, como usted mismo lo ha repetido varias veces, el medio más seguro, eficaz y agradable a Dios para resolver las diferencias que nos separan; es la razón por la cual recientemente hemos sido obligados a centrar nuestra atención en el problema del uniatismo, y éste ligado al del proselitismo. Sobre estos problemas, el documento de Balamand, redactado por la Comisión mixta del diálogo, intenta proponer soluciones de sentido común, condenando claramente el uniatismo tanto como método cuanto como mentalidad, pero también, al mismo tiempo, como prueba de transigencia hacia las comunidades «eclesiales» yendo lejos en el pasado, afín de que puedan encontrar en sí mismas el camino natural hacia las Iglesias ortodoxas madres de las que antiguamente se separaron”.

“Desgraciadamente, esta transigencia, que ha provocado graves críticas contra los miembros de la Comisión por parte de varias Iglesias ortodoxas, parece que no ha sido apreciada en su justo valor por la Iglesia de Roma. Así pues, he podido constatar con sorpresa que, no solamente la situación sobre el terreno no se ha mejorado conformemente a los decisiones de Balamand, sino que, en vuestra propia encíclica *Lumen Orientale*, por otra parte notable, santísimo Hermano, se hace el esfuerzo de situar en un mismo nivel de igualdad las comunidades uniatas de Oriente y las antiguas Iglesias ortodoxas, incluso las que per-

petúan ininterrumpidamente la auténtica tradición del primer milenio cristiano. Lo que significa que el régimen irregular del uniatismo, únicamente aceptado según el principio de economía eclesial y solamente provisionalmente, ha sido considerado por la Iglesia de Roma como una amnistía total otorgada al mismo, en otras palabras: como una situación definitivamente regularizada y, por consiguiente, como un modelo eclesial legítimo; lo que, evidentemente, no aceptaremos jamás, a pesar de nuestra disposición invariablemente pacífica y nuestra voluntad de reconciliación según el espíritu del Evangelio”¹²³.

El patriarca de Constantinopla ha tenido que hacer frente a las críticas y objeciones firmes que continúan siendo formuladas en el seno de la Ortodoxia contra el Documento, recordando que éste último no era interpretado de la misma manera por ambas partes; de ahí que se explique mejor particularmente el contenido y el tono duro de sus declaraciones. Además, la decisión del patriarca de dialogar con la Santa Sede fue criticada por un cierto número de Ortodoxos que no creen en la sinceridad de la Iglesia católica. Sin embargo, el patriarca hace suyas estas dudas que asaltan a sus detractores expresándolas abiertamente al papa Juan Pablo II con una franqueza admirable.

Todavía más, el patriarca Bartolomé I en unas declaraciones a la agencia “*Catholic News Service*” (CNS) se quejaba de la explotación abusiva de *Balamand*, de la que fueron culpables la Santa Sede y las Iglesias greco-católicas¹²⁴. Declaró que los representantes del Vaticano parecían considerar este texto como un acuerdo o “incluso peor: como una profesión de fe”. A las preguntas de la entrevista formuladas por la agencia CNS respondió:

123 *Ist.* 40, n. 4 (1995) 429-430. Analizando el texto, se constata que los pasajes concernientes a las Iglesias orientales católicas están bien sopesados: para la Iglesia ortodoxa el Documento de *Balamand* no es más que una solución “de sentido común”, un reconocimiento *de facto* y “por transigencia” o más aún “por economía” de la existencia de estas “comunidades «eclesiales»”, y no por un reconocimiento *de jure* de legitimidad eclesiológica de lo que queda del “régimen irregular del uniatismo”, irregular tanto en cuanto estas Iglesias no se unan a sus Iglesias madres. Únicamente las Iglesias ortodoxas conservan “la auténtica tradición del primer milenio cristiano”, pero ¿solamente en Oriente o igualmente en Occidente?

124 Cf. *Irén.* 69, n. 2 (1996) 230-231.

“Desgraciadamente, no podemos compartir la prisa y el optimismo del Vaticano, tras el cual la cuestión del *uniatismo* ha sido resuelta sobre la base del documento de Balamand”¹²⁵.

Desde su punto de vista, la cuestión *uniata* está lejos de ser resuelta: la precipitación y el gran optimismo de Roma “no contribuyen a la reconciliación en la sobriedad y humildad mutua”. El patriarca también habla de un “triumfalismo inadmisibles” por parte del Vaticano que preocupa a los fieles ortodoxos “especialmente a los que no son informados convenientemente sobre estas cuestiones”¹²⁶.

Sin embargo, el papa Juan Pablo II, durante la recepción del patriarca Bartolomé I, dejó claro en su declaración, del 29 de junio de 1995, ante la delegación de Constantinopla que convenía “dejar atrás las reacciones no controladas, los hábitos de crítica e incluso las polémicas de una época pasada”¹²⁷.

4.5. *La Iglesia ortodoxa de Grecia*

La Iglesia ortodoxa de Grecia se opuso a *Balamand* desde una primera hora, incluso antes de que el Documento fuera elaborado¹²⁸. Varios jerarcas de la misma han criticado

125 *Irén.* 69, n. 2 (1996) 230.

126 *Irén.* 69, n. 2 (1996) 230. Por su parte, el arzobispo Stylianos de Australia, copresidente de la Comisión internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, publicó, en el anuario teológico de su archidiócesis “Phronema” (1995), un artículo crítico muy duro sobre la Carta apostólica *Orientalis lumen* de Juan Pablo II. Al igual que el patriarca ecuménico, reprocha a esta carta, especialmente, el hecho de que incluya indistintamente en la expresión “Iglesias de Oriente”, tanto a las Iglesias orientales católicas como a la Iglesias ortodoxas, por un tipo de asimilación indebida. Percibe una contradicción con el documento de Balamand, cf. *Irén.* 69, n. 2 (1996) 231-232.

127 *Irén.* 69, n. 2 (1996) 224.

128 Recordamos que la Iglesia de Grecia no quiso tomar parte activa en la sesión plenaria de Balamand. Durante el fin de semana de los días 12 y 13 de junio de 1993, que precedieron a la reunión, los representantes de las Iglesias ortodoxas tuvieron una reunión en Rodas para discutir sobre la oportunidad de participar en la sesión de Balamand y sobre la línea a adoptar en Balamand. La Iglesia griega –al igual que otras– no fue sensible a los argumentos del metropolitano Stylianos de Australia (patriarcado ecuménico) que defendía la causa de la participación en el diálogo, cf. *Irén.* 66, n. 2 (1993) 210-215.

duramente el Documento una vez que vio la luz. Así, por ejemplo, el metropolitano Christodoulos de Demetrias (sede episcopal de Volos)¹²⁹, considerado como uno de los jerarcas más influyentes de Grecia, emitió severas e injustificadas críticas sobre la Declaración en su boletín de información diocesano en septiembre de 1993. En primer lugar, ve una contradicción en lo que el Documento condena, por una parte, el *Uniatismo* como un método del pasado, pero justifica, por otra parte, el derecho a existir de las Iglesias greco-católicas:

“¿Cómo –se pregunta él– los *Uniatas* pueden existir sin la *Unia*? ¿Y si la *Unia* es condenada como método de unidad, seguidamente, cómo puede justificarse? ¿Y cómo podrían existir las Iglesias uniatas en los países ortodoxos sin proselitismo en detrimento de los Ortodoxos?”¹³⁰.

A continuación, el obispo de Volos constata que *Balamand* no condena explícitamente las actividades de algunas Iglesias occidentales que, en el curso de los últimos cuatro siglos, sustrajeron a la Iglesia ortodoxa las comunidades orientales para unir las a Roma. Por otra parte, abandonando el antiguo principio eclesiológico de que cada una de las dos Iglesias es la única depositaria de la verdad y salvación –señala–, los firmantes:

“han puesto al mismo nivel los sacrificadores y las víctimas. Porque si los Ortodoxos han reaccionado, era para defenderse contra el proselitismo de las *Uniatas*. Y, por tanto, la teoría de las dos ramas ortodoxas y católicas de una sola Iglesia no es aceptada por los Ortodoxos”¹³¹.

El metropolitano cree que la participación de las Iglesias *uniatas* en el diálogo ecuménico, así como las propuestas de orden pastoral traerán graves consecuencias al ser malamente recibidas por los Ortodoxos, debido al aumento de la violencia, en estos últimos años, por parte de los *Uniatas*. Ante lo cual afirma “parece que los firmantes de tal texto viven fuera de este mundo”. Pero frente a tal afirmación, no podemos estar de acuerdo con el obispo, ya que los representantes en

129 El metropolitano Christodoulos fue elegido arzobispo de Atenas y primado de la Iglesia de Grecia, el 28 de abril de 1998, y fue entronizado el 9 de mayo. Cf. *Irén.* 71, n. 2-3 (1998) 365-370.

130 Cf. *Irén.* 66, n. 3 (1993) 425-427.

131 *Irén.* 66, n. 3 (1993) 425.

Balamand son miembros de iglesias que viven o vivieron las situaciones dramáticas que padecieron sus iglesias, y buscan la mejor solución para la reconciliación y conciliación de posturas, de cara a alcanzar la comunión eclesial a través del diálogo de la caridad y en absoluto –creemos– buscan fomentar la violencia.

El metropolitano Christodoulos declara que si el proselitismo católico y *uniata* es condenado y si Roma y los *Uniatas* solamente quieren responder a las necesidades pastorales de sus fieles, “la experiencia reciente ha probado, sin embargo, que estos proyectos ‘pastorales’ no sólo no apuntan a los Católicos sino igualmente a los Ortodoxos, como lo han denunciado en repetidas veces los patriarcas ortodoxos de las Iglesias eslavas”¹³².

El obispo de Volos, Christodoulos, también criticó la libertad de conciencia reconocida en *Balamand*, que la ve como una “artimaña disimulada”, porque:

“bajo las apariencias de esta libertad, la Iglesia católica y los *Uniatas* continuarán actuando en los ambientes ortodoxos donde las personas han vivido durante años bajo el peso del ateísmo y del materialismo, y, evidentemente, no tienen una comprensión clara de las diferencias dogmáticas entre las Iglesias”¹³³.

Finalmente, Christodoulos admite que el Documento tiene recomendaciones que “en todo caso son positivas”, pero también considera que “para su éxito, es necesario un clima favorable. Y este no existe según los acontecimientos de Europa oriental y los Balcanes”¹³⁴.

La posición crítica, severa y pesimista del metropolitano es bastante representativa de la opinión de una gran parte de

132 De hecho, en su opinión cree conveniente que en lugar de pedir la amnistía por los errores del pasado, hubiera sido mejor confesar sus faltas: “La imputación clara y neta de las responsabilidades sería una verdadera confesión de las faltas y contribuiría al restablecimiento de las relaciones entre los cristianos”: *Irén*. 66, n. 3 (1993) 426. Pero, señalamos que no solamente es necesaria una confesión de las faltas del pasado, sino también una petición explícita y oficial de arrepentimiento y perdón, que deben hacerlo recíprocamente tanto Ortodoxos como Católicos.

133 *Irén*. 66, n. 3 (1993) 425-426.

134 *Irén*. 66, n. 3 (1993) 426.

los Ortodoxos de Grecia, tal como ella se expresó en la prensa. Pero, la ignorancia práctica de *Balamand* se constata en el hecho de rebautizar a los Católicos que se convierten en Ortodoxos¹³⁵.

El Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Grecia también expresó su oposición a *Balamand* en una carta dirigida al Patriarca ecuménico Bartolomé I, publicada en enero de 1995¹³⁶. Así se lee en la introducción de la misma carta:

“La Iglesia ortodoxa de Grecia habiendo tenido reservas, desde el principio, en cuanto a la posibilidad de dirigir bien el diálogo teológico sin la previa abjuración de la *Unia* latina reprobaba por parte de la Iglesia ortodoxa desde hace siglos, es convertida en oyente atento a los gritos de ansiedad lanzados por las santas Iglesias ortodoxas que nos apoyan frente a la violencia indescriptible de los *Uniatas* y a la conducta hipócrita del Vaticano”¹³⁷.

El Santo Sínodo de Grecia estima que la Declaración “traiciona la intervención profunda de una mano católica, no solamente por la supresión de las reservas ortodoxas, sino también por la imposición de la reivindicaciones católicas concernientes a la *Unia*”. Los obispos del Santo Sínodo se alzaron contra varios puntos de *Balamand*. Si, por lado, es olvidada “la conciencia histórica de los Ortodoxos con respecto a la *Unia*; por otro lado, “la existencia y la actividad de las Iglesias uniatas han sido reconocidas como eclesiológicamente aceptables” (cf. *Balamand* n. 3); igualmente, que hayan recibido el derecho “de actuar libremente en el interior del territorio de las Iglesias ortodoxas locales” (cf. *Balamand* n. 3); así también, el hecho de que las Iglesias uniatas intervengan en el diálogo teológico como partícipes de pleno derecho al mismo nivel que las demás (cf. *Balamand* n. 16)¹³⁸.

Además, el Santo Sínodo protesta también contra el reconocimiento mutuo del ser de las “Iglesias hermanas”, contra algunos pasajes que presuponen ya la plena comunión por

135 Precisamente, el número 13 de *Balamand* formula: “En este contexto es evidente que se excluye cualquier rebautismo”, (cf. *DiEc* 30, n. 96 (1995) 111).

136 Cf. *Irén.* 68, n. 1 (1995) 125-127.

137 *Irén.* 68, n. 1 (1995) 125.

138 *Irén.* 68, n. 1 (1995) 126.

el reconocimiento mutuo del sacerdocio y de los demás sacramentos que celebran sin que las diferencias teológicas y eclesiológicas hayan sido resueltas (cf. *Balamand* n. 10 y 13). La Comisión mixta –dice la carta– reniega por ahí “la autoconciencia exclusiva de la Iglesia ortodoxa de ser la Iglesia una, santa, católica y apostólica”¹³⁹.

En la conclusión, la carta afirma que el Documento de *Balamand* es “inaceptable desde el punto de vista ortodoxo, extraño a la tradición ortodoxa secular y contrario a todas las decisiones de la Conferencia Panortodoxa concernientes al diálogo con la Iglesia católica. Con respecto a la *Unia*, los elementos exactos desaparecen, conservados por aquí y allá en este texto, en su base eclesiológicamente oscura y llegan a ser indiferentes para el Diálogo y sus perceptivas de futuro”¹⁴⁰.

La visita del Juan pablo II a Grecia, del 4 al 5 de mayo de 2001, por invitación del presidente de la República griega Constantinos Stéphanopoulos, primeramente, se topó con la firme oposición de la Iglesia ortodoxa griega y de su arzobispo, su Beatitud Christodoulos. Sin embargo, una visita de cortesía al arzobispado de Atenas, desde la llegada de Juan Pablo II, permitió que el Pontífice romano expresara un acto de arrepentimiento con respecto a las faltas cometidas en el pasado contra los Ortodoxos, especialmente durante el saqueo de Bizancio a lo largo de la cuarta cruzada¹⁴¹.

Por otra parte, los dos jefes firmaron una declaración común sobre las raíces cristianas de Europa¹⁴². Así pues, esta visita debe ser proclamada en el clima actual del reencuentro fraternal y del diálogo de la caridad entre ambas Iglesias, como un signo lleno de esperanza.

139 *Irén.* 68, n. 1 (1995) 126-127.

140 *Irén.* 68, n. 1 (1995) 127.

141 “Pèlerinage de Jean-Paul II en Grèce, en Syrie et à Malte (4-9 mai 2001)”, en: *DC* 98, n. 10 (2001) n. 2248, pp. 457-461; cf. también en: *Ist.* 46, n. 3 (2001) 252-255; e *Irén.* 74, n. 2 (2001) 255-263.

142 Cf. *DC* 98, n. 10 (20 mai 2001) n. 2248, p. 461; e *Ist.* 46, n. 3 (2001) 252-255.

4.6. La comunidad del Monte Athos¹⁴³

En una amplia carta, con fecha del 8 de diciembre de 1993, dirigida al Patriarca ecuménico Bartolomé I de Constantinopla, firmada por los representantes y superiores de más de veinte monasterios autónomos del Monte Athos, y enviada a todas las Iglesias ortodoxas implicadas, la Santa Comunidad del Monte Athos estigmatizó a su manera el Documento de *Balamand*, rechazando una eclesiología de tipo exclusivista y reafirmando el carácter fundamentalmente herético y cismático de la Iglesia católica romana y las comunidades orientales católicas.

En primer lugar, los ataques de los monjes athonitas se dirigen contra las posiciones eclesiológicas y algunas afirmaciones históricas del Documento. La idea según la cual la Iglesia ortodoxa llegaría a considerarse como la única depositaria de la salvación solamente “por reacción” contra la misma visión teológica de los Católicos y el proselitismo de éstos últimos en Oriente (cf. *Balamand* n.10) es “inaceptable”. La Iglesia ortodoxa cree que tiene consciencia de ser la única depositaria de la salvación desde el tiempo del cisma, antes de que la *Unia* existiera y no por reacción contra la misma¹⁴⁴.

Los monjes no aceptan la concepción de la “Iglesia como comunión” (cf. *Balamand* n.13) que no es la misma que la de los Ortodoxos, porque la versión católica romana de la misma “motivada al mismo nivel antropocéntrico”, no es otra cosa que una “eclesiología totalitaria” del primado romano. Por lo que rechazan la expresión “Iglesias hermanas”, puesto que las dos Iglesias no habrían sido situadas al mismo nivel de igualdad.

Los monjes athonitas estiman que el fin último que persigue Roma es alcanzar la unión a pesar de las diferencias, por el reconociendo mutuo de los sacramentos y de la sucesión apostólica de cada Iglesia, y por la puesta en marcha de la intercomunión, primero limitada, después más amplia. Ante lo cual, los monjes se preguntan: ¿”Una vez hecha la unión, qué sentido puede tener discutir las diferencias teológicas?, antes de explicar ellos mismos criticando con dureza que “Roma

143 Cf. *Irén.* 67, n. 4 (1994) 512-515.

144 Cf. *Irén.* 67, n. 4 (1994) 512.

forja la unión a pesar de las diferencias (éstas serían *opiniones* teológicas) con la esperanza de absorber con el tiempo, siendo ella misma el elemento más fuerte –desde el punto de vista humanista (que es siempre el suyo)– al elemento más débil, es decir, la Ortodoxia”¹⁴⁵. En este sentido, los Athonitas interpretan de forma forzada y tergiversada los principios que rigen la Unión propuesta por Roma, los cuales no apuntan a que la unidad se llevaría a cabo absorbiendo o fusionando las tradiciones de las ‘Iglesias madres’ o “Iglesias hermanas”¹⁴⁶.

Los Athonitas apuntan que es “por el interés de los Católicos romanos y del mundo entero, cuya única esperanza reside en la pureza de la Ortodoxia”, para concluir con unas palabras muy duras:

“no estamos obligados a aceptar la unión o la apelación de la Iglesia católica como una ‘Iglesia hermana’, o al papa como obispo canónico de Roma, o a la ‘Iglesia’ de Roma como teniendo la sucesión apostólica, el sacerdocio y los sacramentos, mientras que los Católicos no renuncien... a varias de sus falsas doctrinas”¹⁴⁷.

Finalmente, los Athonitas imploran al patriarca para que no acepte el Documento de *Balamand* y a que haga todo lo posible para “conjurar las consecuencias no deseadas para la unidad panortodoxa si por desgracia lo adoptan algunas Iglesias”¹⁴⁸.

Esta posición extrema apenas si está resuelta, como tampoco la reacción de algunos teólogos, tales como Teodoro Zissis, miembro de la Comisión mixta internacional para el diálogo, que pone especialmente en cuestión la representatividad eclesial de la sesión de Balamand, y, por consiguiente, el estatuto del documento final: seis de las quince Iglesias ortodoxas participantes en el diálogo ecuménico no estuvieron presentes en Balamand: las Iglesias de Grecia, las de los

145 *Irén.* 67, n. 4 (1994) 513.

146 Cf. JUAN PABLO II, “Discurso en el encuentro ecuménico en la basílica de San Nicolás de Bari (26 de noviembre de 1984)”, 2, en: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de marzo de 1984, 19; cf. *Carta encíclica «Slavorum apostoli»: Apóstoles de los eslavos*, n. 27, Paulinas, Madrid 1985, p. 27.

147 *Irén.* 67, n. 4 (1994) 514-515.

148 *Irén.* 67, n. 4 (1994) 515.

patriarcados de Jerusalén, de Serbia y Bulgaria, de Georgia y de la antigua Checoslovaquia¹⁴⁹. Ya antes, la ausencia anunciada de ocho Iglesias ortodoxas provocó además el aplazamiento de la sesión de junio de 1992 a junio de 1993¹⁵⁰.

5. LOS PRECEDENTES Y CONSECUENTES DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO OFICIAL SOBRE EL «UNIATISMO»

5.1. *Nota histórica sobre los estudios concernientes al proselitismo y «uniatismo»*

Toda la problemática relacionada con el proselitismo y la cuestión del *uniatismo*, sobre todo en Europa central y oriental, ha sido ampliamente tratada y estudiada por Grupos de estudio o Comisiones mixtas locales e internacionales, que ha dado lugar, como resultado final, al ‘acuerdo’ adoptado con el Documento de *Balamand* por parte de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. No obstante, incluso después de *Balamand* han aparecido otros documentos directos o indirectos relacionados con el tema, que han seguido profundizando toda esta cuestión para llegar a una correcta comprensión e interpretación del *uniatismo* como método del pasado y a la mejor solución posible sobre la cuestión *uniata* de cara a trabajar con más ímpetu en la búsqueda de la completa unidad y de la plena comunión.

Entre estos textos y documentos, previos a la Declaración de *Balamand* y posteriores a la misma, citamos los siguientes por estricto orden cronológico de aparición:

- El Comunicado común de la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa rusa del 16 de enero de 1990¹⁵¹.

149 Especialmente, a causa de la “actividad desenfrenada de los Uniatas con la bendición del Vaticano”, todas estas iglesias decidieron retirarse del diálogo y no enviar a sus representantes a Balamand, cf. *Irén.* 68, n. 1 (1995) 125-126, y cf. *Irén.* 66, n. 2 (1993) 210-215.

150 Cf. C. CANNUYER, “Uniatisme”, en: *Cath.* XV, Paris 2000, col. 477.

151 “Septième rencontre entre la Saint-Siège et le Patriarcat de Moscou (Moscou, 13-17 janvier 1990), «Communiqué commun de la rencontre (16 janvier 1990)», en: *Ist.* 35, n. 3 (1990) 315-316; texto original:

- El Comunicado de la subcomisión de la Comisión mixta de diálogo ortodoxo-católico, para las cuestiones del proselitismo (Viena, Italia), del 31 de enero de 1990¹⁵².
- La Declaración de Freising de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, del 15 de junio de 1990¹⁵³.
- El “Comunicado conjunto de la Consulta ortodoxo-católica romana de los Estados Unidos sobre las tensiones actuales entre nuestras Iglesias en Europa oriental” (Brighton, Massachusetts), del 20 de octubre de 1990¹⁵⁴.
- La Carta de Juan Pablo II a los obispos del continente europeo sobre las relaciones entre Católicos y Ortodoxos en la nueva situación de Europa central y oriental (Vaticano, Roma), del 31 de mayo de 1991¹⁵⁵.

“Communiqué on Meeting of Representatives of the Roman Catholics and Russian Orthodox Churches”, en: *JMP* n. 4 (1990) 49.

152 COMMISSION MIXTE DE DIALOGUE ORTHODOXE-CATHOLIQUE, “Réunion de la sous-commission pour les questions de prosélytisme”, (Vienne, 26-31 janvier 1990), en: *Ist.* 35, n. 3 (1990) 319-320; cf. también en: *Irén.* 63, n. 1 (1990) 63-66.

153 “Relación de la sexta Reunión plenaria de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, (Documento de Freising, 1990)”, en: *EOe* II, O-IC/10, nn. 1031-1046, pp. 322-324; y *DiEc* 27, n. 87-88 (1992) 243-246; y cf. “Déclaration sur l’uniatisme de la Commission mixte pour le dialogue théologique catholique-orthodoxe”, en: *DC* 87, n. 16 (2 et 16 septembre 1990) n. 2012, pp. 826-827. Sobre el desarrollo de esta sesión, cf. en: *Irén.* 63, n. 2 (1990) 215-221; F. BOUWEN, “Freising 1990. VI Session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l’Église Catholique et l’Église Orthodoxe”, en: *POC* 40, fasc. 3-4 (1990) 272-298; y A. DE HALLEUX, “Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising”, en: *RThL* 22, fasc. 1 (1991) 3-29.

154 Consúltense el Comunicado en la página web oficial de la Conferencia permanente de los obispos ortodoxos canónicos en América (SCOBA), en línea, en: <http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/1990tensions.html> (consulta del 20 de octubre de 2013).

155 JUAN PABLO II, “Carta a los obispos del continente europeo sobre las relaciones entre Católicos y Ortodoxos en la nueva situación de Europa central y oriental”, en: *PaEc* 8, n. 23 (1991) 233-238; cf. *POC* 41, fasc. 1-2 (1991) 166-172; y *DC* 88, n. 14 (21 juillet 1991) n. 2032, pp. 669-672.

- El proyecto de declaración redactado en Ariccia por el Comité de coordinación sobre el “Uniatismo, método del pasado y búsqueda actual de la plena comunión” (Ariccia, Italia), del 15 de junio de 1991¹⁵⁶.
- La Declaración conjunta de la Comité mixto de obispos ortodoxos y católicos de los Estados Unidos, que pone a las Iglesias en guardia contra el proselitismo en Europa del Este y la Unión Soviética, del 19 de septiembre de 1991¹⁵⁷.
- La Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos de Europa, celebrada en el Vaticano (Roma), del 28 noviembre al 14 diciembre de 1991¹⁵⁸.
- El Quinto encuentro ecuménico entre la Conferencia de las Iglesias Europeas (KEK) y el Consejo de las Conferencias episcopales de Europa (CCEE), bajo el tema de la evangelización de Europa, que tuvo lugar en Santiago de Compostela (España), del 2 al 18 de noviembre¹⁵⁹.
- El Mensaje de los Primados de las santas Iglesias ortodoxas, por parte de catorce primados de los santos patriarcados locales y de las Iglesias autocéfalas y autónomas ortodoxas (Phanar), del 15 de marzo 1992¹⁶⁰.

156 “«Le Document d'Ariccia»: L'uniatisme, méthode d'union du passé, et recherche actuelle de la pleine communion (Ariccia, Roma 1991)”: en: *Irén.* 65/4 (1992) 491-498, según el texto original en francés en el anexo del artículo de: W. HRYNIEWICZ, „Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia“, en: *OS* 40, n. 4 (1991) 306-323 (anexo pp. 319-323); cf. en: *Ist.* 37, n. 4 (1992) 415-421.

157 *Irén.* 64, n. 4 (1991) 558-559.

158 “Assemblée spéciale pour l'Europe du Synode des évêques”, en: *DC* 89, n. 1 (5 janvier 1992) n. 2041, pp. 8-23. Un comentario crítico sobre el sínodo en: M. ALCALÁ, “Sínodo Especial de los Obispos de Europa”, en: *RF* 225, n. 1.120 (1992) 198-208; cf. también G. CAPRILE, *Il sinodi dei vescovi*, Roma 1992.

159 “La V^e rencontre œcuménique de Compostelle”, en: *DC* 89, n.1 (5 janvier 1992) n. 2041, pp. 24-28.

160 “Mensaje de los Primados de las santas Iglesias ortodoxas”, en: *PaEc* 9, n. 25 (1992) 101-106; cf. Message des primats des très saintes Églises orthodoxes, en: *Irén.* 65, n. 1 (1992) 66-72; e *Ist.* 38, n. 1 (1993) 75-77.

- La “Declaración conjunta del Comité ortodoxo-católico de los Estados Unidos “sobre las tensiones en Europa oriental concernientes al «Uniatismo»” (Brooklyn, Massachusetts), del 28 de mayo de 1992¹⁶¹.
- La “Declaración de los miembros católicos de la Consulta ortodoxo-católica de los Estados Unidos” (Douglaston, New York), del 31 de octubre de 1992¹⁶².
- La expresión final de los trabajos de la Comisión mixta internacional, en su séptima sesión plenaria, plasmada en el documento “Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda actual de la plena comunión” (Balamand, El Líbano), del 24 de junio de 1993¹⁶³.
- La “Declaración de la Consulta ortodoxo-católica de los Estados Unidos, en respuesta al proselitismo y al «uniatismo»” (Brighton, Mass.), del 15 de octubre de 1994¹⁶⁴.

161 “Déclaration commun du Comité orthodoxe-catholique romaine des États-Unis sur les tensions en Europe orientale en relation avec l’«Uniatisme» 28 mai 1992” (Brookline, Mass., 1992), en: *Irén.* 65, n. 4 (1992) 488-490.

162 “Déclaration des membres catholiques de la Consultation orthodoxe-catholique des États-Unis sur les questions relatives aux Eglises orientales catholiques à la lumière des situations en Europe orientale et au Proche Orient” (Douglaston, New York), en: *Irén.* 65, n. 4 (1992) 538-541.

163 “L’uniatisme, méthode d’union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion”, («Document de Balamand»), en: *Irén.* 66, n. 3 (1993) 347-356; cf. en: *POC* 43, fasc. 1-2 (1993) 82-90; en: *DC* 90, n. 15 (1 et 15 août 1993) n. 2077, pp. 711-714; e *Ist.* 38, n. 4 (1993) 370-384 (La Déclaration de Balamand. Sa réception et ses conséquences) esp. 385-393; ed. castellana: “Declaración de la Séptima sesión Plenaria, Balamand (El Líbano) 17-24 de junio de 1993”, en: *DiEc* 30, n. 96 (1995) 107-115. Para un comentario sobre el desarrollo de esta sesión, cf. F. BOUWEN, “Balamand 1993. VII Session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l’Église Catholique et l’Église Orthodoxe”, en: *POC* 43, fasc. 1-2 (1993) 91-112; y J. CORBON, “Le document de Balamand 1993 et son impact œcuménique au Proche-Orient”, en: *POC* 43, fasc. 1-2 (1993) 113-137.

164 “Réponse sur le prosélytisme et l’uniatisme. Déclaration de la Consultation orthodoxe-catholique des États-Unis”, en: *DC* 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, pp. 282-285. Véase algo más breve en la revista *Istina*: “Une appréciation orthodoxe-catholique commune sur la déclaration de Balamand. Consultation orthodoxe-catholique des États-Unis”, en: *Ist.* 41, n. 1 (1996) 35-40.

- “La sexta Asamblea general del Consejo de Iglesias de Oriente Medio (CIOM)” (Limassol, Chipre), del 15 al 21 de noviembre de 1995¹⁶⁵.
- El Primer Congreso de Patriarcas y Obispos católicos de Oriente Medio, de la historia, tuvo lugar en Kesrouan (El Líbano) del 9 al 20 de mayo de 1999, bajo el título: *Para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10)*¹⁶⁶.
- El Comunicado final de la octava sesión plenaria de la Comisión mixta católico-ortodoxo del diálogo teológico internacional (Baltimore), del 19 de julio de 2000¹⁶⁷.
- El Comunicado del Comité mixto para el diálogo católico-ortodoxo en Francia, “sobre los problemas

165 Cf. F. BOUWEN, “VI^e Assemblée générale du Conseil d’Églises du Moyen-Orient (CEMO), 15-21 novembre 1994”, en: *POC* 45, fasc. 1-2 (1995) 111-131, esp. 116 (Déclaration de Balamand); cf. también en: *Irén.* 67, n. 4 (1994) 494-498. Durante la sexta asamblea del Consejo de Iglesias de Oriente Medio (CIOM), celebrada del 15 al 21 de noviembre de 1994, en Limassol (Chipre), bajo el tema general: *La paz os dejo, mi paz os doy (Jn 14,27)*, la Declaración de *Balamand* fue favorablemente comentada. Precisamente, fue el cardenal Cassidy, quien en sus saludos fraternales y presentación a la Asamblea, apuntó todavía a la importancia del documento final de *Balamand*, en particular, contando con que las reglas prácticas contenidas son consecuencia lógica del grado de comunión existente ya entre las Iglesias; opina que esta realidad no se aplica solamente a las Iglesias que estuvieron presentes en *Balamand*. “El testimonio común no debe esperar hasta la unidad plena y completa; debemos desde ahora hacer conjuntamente todo lo que las diferencias de fe no nos obliguen a hacer separadamente. La tarea que queda es, pues, considerable”, cf. *POC* 45, fasc. 1-2 (1995) 115-116.

166 Cf. J.-L. LINGOT, “Premier Congrès des Patriarches et Evêques catholiques du Moyen-Orient”, en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 277-300; cf. también una breve crónica en: *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 179-182.

167 “Communiqué après la rencontre de la Commission internationale pour le dialogue théologique”, en: *DC* 97, n. 16 (3 et 17 septembre 2000) n. 2232, p. 796; E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 405-418, esp. 405-407; y F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000. VIII^e Session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l’Église catholique et l’Église orthodoxe”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 309-326, esp. pp. 318-319.

ligados a las Iglesias orientales unidas a Roma” (Chatenay-Malabry), del 4 de marzo de 2002¹⁶⁸.

- La Conclusión de los trabajos del Comité mixto católico-ortodoxo en Francia entre los años 1993 y 2003, publicados en una obra que lleva por título: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*¹⁶⁹.

A continuación, mostramos las reacciones ya sean positivas, negativas u hostiles en relación a determinados aspectos examinados y comentados sobre el *uniatismo*, como método de unión desfasado, así como las implicaciones y la comprensión del diálogo de la verdad y de la caridad hacia la unidad, por parte de la Comisión consultiva ortodoxo-católica romana de los Estados Unidos y el Comité mixto católico-ortodoxo en Francia. Asimismo, nos hacemos eco de la toma de posición y sugerencias dadas en torno al proselitismo y *uniatismo* y de cara al diálogo teológico por parte de determinados ‘Grupos’ jerárquicos (ortodoxos y católicos) de Oriente, a saber, los Primados de las santas Iglesias ortodoxas, y los Patriarcas y Obispos católicos de Oriente Medio.

5.2. Mensaje de los Primados de las santas Iglesias ortodoxas

Del 13 al 15 de marzo de 1992, por iniciativa e invitación y bajo la presidencia del patriarca ecuménico Bartolomé I, se reunieron, en un sínodo extraordinario, en la sede del Phanar, patriarcas y metropolitans primados de los santos patriarcados locales (de los ocho patriarcados sólo faltó el de Georgia) y de las Iglesias autocéfalas y autónomas ortodoxas (de las cinco Iglesias autocéfalas sólo se ausentó la de Chipre), para analizar la situación del diálogo con la Iglesia católica, y donde estudiaron entre otros asuntos concernientes a la unidad

168 COMITÉ MIXTE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Sur les problèmes liés aux Églises orientales unis à Rome”, en: *Iren.* 75, n. 2-3 (2002) 339-341.

169 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Éléments pour une éthique du dialogue catholique-orthodoxe”, en: *Ist.* 51, n. 2 (2006) 184-192. Cf. en la obra conjunta: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, (Documents de l'Église), Cerf, Paris letc.1 2004, pp. 413-425.

ortodoxa, la cuestión del “uniatismo” y las acusaciones de proselitismo a costa de las Iglesias ortodoxas. El 15 de marzo emitieron un duro Mensaje conjunto pionero en el mundo de la Ortodoxia¹⁷⁰.

El primer comentario que sugiere esta reunión y Mensaje es que se trata de un acontecimiento absolutamente novedoso en la historia moderna de la Ortodoxia. Nunca antes, desde tiempos inmemoriales, los Primados de las santas Iglesias ortodoxas habían sido así unánimemente reunidos para una *synaxis* (sinaxis). Algo similar no ocurría desde 1872.

Así pues, el hecho mismo de tal manifestación de la unidad debe ser bien recibido por todos los cristianos que oran y trabajan por la unidad visible, pero en particular por aquellos Católicos que se sienten muy próximos a los Ortodoxos, como una contribución positiva e importante en el camino hacia la unidad de todos los cristianos.

“Porque –como lo indicaron cinco teólogos ortodoxos franceses en una réplica a la editorial y a un artículo aparecido en «Le Monde» del 17 de marzo de 1992 (el padre Boris Bobrinskoy, Dña É. Behr-Sigel, el padre Michel Evdokimov, los padres Nicolas Lossky y Olivier Clément)– las Iglesias ortodoxas no serán auténticas interlocutoras para las demás Iglesias y especialmente para la Iglesia católica mientras que –aunque con diferentes acentos– no sepan hablar con una sola voz”¹⁷¹.

Así pues, todos los Primados de las Iglesias ortodoxas de Oriente fueron invitados a esta cumbre y firmaron este Mensaje final, pero no todos los representantes de la Ortodoxia repartida por el mundo (diáspora) estuvieron presentes para su redacción y aprobación¹⁷².

170 “Mensaje de los Primados de las santas Iglesias ortodoxas”, en: *PaEc* 9, n. 25 (1992) 101-106; cf. Message des primats des très saintes Églises orthodoxes, en: *Irén.* 65, n. 1 (1992) 65-77.

171 *Irén.* 65, n. 1 (1992) 72.

172 Ciertamente, como señalan estos cinco teólogos ortodoxos de Francia, “los obispos de la importante diáspora ortodoxa en Europa occidental, en América y en Australia no han participado en su redacción”. Estos cinco teólogos aluden así al hecho de que la estructuración jerárquica de la diáspora ortodoxa no siempre está regulada, cf. *Irén.* 65, n. 1 (1992) 73.

Todos los comentaristas informados señalaron la moderación de los textos empleados para tratar las disputas con la Iglesia católica que era, entre otras cosas, el objetivo del Mensaje. Las condenas no van dirigidas a la Iglesia católica ni a Roma que directamente son considerados aparte, sino a “ciertos círculos en el seno de la Iglesia católica romana” y a “la actividad de los Uniatas bajo la Iglesia de Roma”:

“Todo género de proselitismo hoy día es una manifestación, más bien que una solución, de la profunda crisis existente del mundo contemporáneo” (n. 2).

“Con gran aflicción y angustia de corazón comprobamos que algunos círculos en el seno de la Iglesia católica romana se dedican a actividades absolutamente contrarias al espíritu de diálogo, de amor y de verdad” (n. 4).

“En cambio, en detrimento del deseado día de la unidad cristiana, las naciones ortodoxas tradicionales han sido consideradas «territorios misioneros» y, así, se han establecido en ellos sedes misioneras y el proselitismo es practicado con los métodos que han sido condenados y rechazados durante décadas por todos los cristianos. En particular, mencionamos y condenamos la actividad de los Uniatas bajo la Iglesia de Roma en Ucrania, Rumanía, Eslovaquia Oriental, Medio Oriente y en todas partes contra nuestra Iglesia” (n. 4)¹⁷³.

Sin embargo, el Mensaje no muestra ni tan siquiera una sola palabra de arrepentimiento por la anexión forzosa de los Greco-católicos a las Iglesias ortodoxas nacionales después de la Segunda Guerra Mundial y por los sufrimientos que se derivaron de la misma, sino que más bien hace alusión al lamentable drama de la persecución vivido por las Iglesias ortodoxas a causa de los regímenes comunistas¹⁷⁴. Ciertamente,

173 “Mensaje de los Primados...”, en: *PaEc* 9, n. 25 (1992) 102-103.

174 En este sentido, el metropolitano Nicolás (Corneanu) del Banat, lanzó valientemente la apelación de que la Iglesia ortodoxa debe pedir perdón por los errores del pasado, lo mismo que hizo la Iglesia católica romana, que pidió perdón por los crímenes de la Inquisición, y añadió que “otros ejemplos concretos pueden encontrarse en la vida de cada Iglesia, incluso en nuestros días”. Haciendo referencia al doloroso periodo comunista constata: “Nadie en Rumanía ha pedido perdón por los terribles crímenes de la dictadura del comunismo...”. “Ante tal situación las Iglesias de Rumanía, y especialmente la primera entre ellas, la Iglesia ortodoxa, puede dar un ejemplo fuerte y aportar una base al renacimiento moral de la sociedad. Para eso, debemos declarar: «*mea culpa, mea maxima culpa*»”, cf. en: *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 237.

este pequeño gesto habría contribuido a facilitar el diálogo teológico internacional cuyo objetivo presente es “llegar a un acuerdo sobre el problema del *uniatismo*”¹⁷⁵.

Esta moderación del Mensaje de los Primados ortodoxos en cuanto a las cuestiones candentes con la Iglesia católica fue anotada por los observadores atentos. “El diálogo continúa” notificaron varios diarios, enmendando así el desafortunado y falso título del artículo publicado por “Le Monde”: *Los Ortodoxos contra Juan Pablo II*. En efecto, es destacable que el Mensaje no cuestiona ni a Roma ni al papa directamente.

La unidad de la Ortodoxia que se ha puesto de manifiesto en este Mensaje, cuya *synaxis* en el Phanar ha sido un testimonio impresionante para el mundo cristiano en general y para la Ortodoxia en particular, no solamente está amenazada por la cuestión *uniata* y el proselitismo católico o protestante en tierras tradicionalmente ortodoxas, sino también por los grupos cismáticos en el seno mismo de la Ortodoxia. En efecto, la animadversión y odio que provoca el proselitismo es puesto en evidencia, condenándolo en varias ocasiones a lo largo del Mensaje:

“Todo esto invita a la Ortodoxia a una unidad más profunda tanto espiritual como canónica. Por desgracia, esta unidad frecuentemente se ve amenazada por grupos cismáticos que compiten con la estructura canónica de la Iglesia ortodoxa” (n. 3).

“Lo mismo puede decirse respecto a algunos protestantes fundamentalistas que están ansiosos «de predicar en las naciones ortodoxas que estuvieron bajo el régimen comunista». La consideración de estas naciones como «tierra de misión» es inaceptable, dado que en las mismas el Evangelio ha sido ya predicado desde hace muchos siglos. Por causa de su fe en Cristo los fieles de estas naciones frecuentemente sacrificaron sus mismas vidas” (n. 4).

175 El proyecto del reglamento de la cuestión *uniata* no es nuevo, puesto que no solamente los trabajos de la Comisión mixta internacional han sido consagrados únicamente en Viena, en Freising, luego en Ariccia y, finalmente, en Balamand; sino que desde la puesta en marcha de la Comisión mixta internacional para diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, varias voces ortodoxas habían pedido que la cuestión del *uniatismo* sea prioritaria en sus trabajos. Incluso ya en la Conferencia de Vatopediou (Monte Athos) en 1930, la cuestión del *uniatismo* se planteó claramente.

“En referencia a este tema, recordamos a todos que cualquier forma de proselitismo –que debe distinguirse de evangelización y de misión– está absolutamente condenada por la Ortodoxia. El proselitismo, practicado en naciones ya cristianas, y en muchos casos, incluso ortodoxas, a veces por medio de seducción material y a veces por diversas formas de violencia, envenena las relaciones entre cristianos y destruye el camino hacia su unidad” (n. 4)¹⁷⁶.

En conclusión, de la lectura de este Mensaje final se desprende que el gran colaborador de la Iglesia ortodoxa viene a ser la Iglesia católica. No obstante, tanto el proselitismo como el *uniatismo* son vistos como una provocación. En este sentido, si las dificultades presentes han creado decepción y amargura –infligiendo una grave herida en el diálogo que dificulta su curación– dando lugar así a una situación incompatible con el espíritu del diálogo, de amor y de verdad, ha sido porque se atendía a este mismo diálogo iniciado e impulsado por el papa Juan XXIII y el Patriarca Ecuménico Atenágoras¹⁷⁷. *De facto*, el Mensaje especifica claramente que el diálogo se había restringido ya a la cuestión del *uniatismo* hasta que se alcanzara un acuerdo en dicha materia, el cual se lograría ‘en parte’ en la reunión de Balamand al año siguiente (1993). La situación era extremadamente tensa.

Al menos los Primados no se cierran sobre sí mismos ni a la reconciliación ni al esfuerzo por la restauración de la unidad cristiana a lo que tienden y promueven mediante la participación activa en los encuentros ecuménicos locales e internacionales:

“En este mismo espíritu de interés por la unidad de todos los creyentes en Cristo, hemos participado en el movimiento ecuménico de nuestros días. Esta participación estaba basada en el convencimiento de que la Ortodoxia debe contribuir con todas sus fuerzas a la restauración de la unidad, dando testimonio de una Iglesia de los Apóstoles, de los Padres y de los Concilios Ecuménicos no dividida” (n. 4).

176 “Mensaje de los Primados...”, en: *PaEc* 9, n. 25 (1992) 103-104.

177 Cf. en este sentido, J. C. ARRANZ CUESTA, “Antecedentes y preparación del diálogo teológico internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa Bizantina”, en: *DiEc* 34, n. 109-110 (1999) 203-243, esp. pp. 219-229.

“Con sinceridad hemos participado en las reuniones ecuménicas y en los diálogos teológicos bilaterales” (n. 4).

“Impulsada por el espíritu de reconciliación, la Iglesia ortodoxa ha participado activamente durante muchas décadas en el esfuerzo hacia la restauración de la unidad cristiana, que constituye y expresa una orden inviolable del Señor (Jn 17,21)” (n. 5).

“Con el mismo espíritu de reconciliación, expresamos la esperanza de que los progresos conseguidos en algunos diálogos, tales como el diálogo con la Ortodoxia Oriental (nocalcedoniana), pueda conducir a resultados favorables una vez hayan sido superados los obstáculos existentes” (n. 5)¹⁷⁸.

La importancia de la reunión del “Phanar” ha sido de tal magnitud para el mundo ortodoxo, que, a los pocos días de su finalización, fue difundida en los medios públicos¹⁷⁹. Pues, a continuación de la misma, el patriarca ecuménico Bartolomé I concedió dos importantes entrevistas, que precisaron la posición ortodoxa. La primera fue a la agencia italiana “Ansa”, el 18 de marzo. En esta entrevista, el patriarca dejó claro por qué el diálogo teológico con la Iglesia católica, que debe continuar, se limita a la cuestión *uniata* “dejando de lado por el momento la profundización de otras divergencias más importantes –afirma– que nos separan todavía y que, una vez superadas, abrirán el camino hacia un mayor acercamiento”. En primer lugar, Bartolomé apunta a la necesidad de:

“una solución duradera de la cuestión del *uniatismo* y deseamos –precisa el patriarca– que, por ambas partes, no falte la determinación de superar lo más pronto posible esta gran obstáculo, para el bien de la Iglesia una de Cristo”¹⁸⁰.

La segunda entrevista fue concedida al diario “La Croix”. Respondiendo a la pregunta concerniente al testimonio de las Iglesias ortodoxas en Europa oriental, el mismo patriarca se planteó la cuestión de saber si éstas están bien preparadas. Por el contrario, con respecto, a las Iglesias orientales católicas (*uniatas*) afirma que tienen el derecho a la libertad religiosa, es decir a existir, pero añade: “Ha habido casos de violencia y agresividad que no son cristianos”. Por otro lado,

178 “Mensaje de los Primados...”, en: *PaEc* 9, n. 25 (1992) 103-104.

179 Cf. *Irén.* 65, n. 1 (1992) 75-77.

180 *Irén.* 65, n. 1 (1992) 75.

se felicita por el hecho mismo de que la *synaxis* panortodoxa no haya solicitado la interrupción del diálogo con la Iglesia católica, como querían varias Iglesias ortodoxas:

“Hasta este momento, sólo el Patriarcado de Jerusalén había tomado la decisión de no participar más en ninguna instancia ecuménica. La *synaxis* ha evitado que otras Iglesias hagan lo mismo”¹⁸¹.

5.3. *Primer Congreso de Patriarcas y Obispos católicos de Oriente Medio*

El Primer Congreso de Patriarcas y Obispos católicos de Oriente Medio celebrado en Kesrouan (Fatqa, El Líbano), del 9 al 20 de mayo de 1999, adoptó un documento final de trabajo titulado: *Para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10)*¹⁸². En este congreso los Jerarcas católicos analizaron superficialmente la repercusión del Documento de *Balamand* y sus implicaciones eclesiológicas para las Iglesias orientales católicas con respecto a la Ortodoxia en particular, y Oriente Medio en general. Era la primera vez en la historia que un congreso reunía a los patriarcas y obispos católicos de las siete Iglesias católicas de Oriente Medio, a saber, la Iglesia copta católica, la Iglesia greco-melquita católica, la Iglesia maronita, la Iglesia siria católica, la Iglesia caldea, la Iglesia armenia católica y la Iglesia latina.

Todas estas Iglesias calificadas como *uniatas* han sido creadas –a excepción de la Iglesia maronita, el Patriarcado Latino de Jerusalén y los Vicariatos Apostólicos latinos– por la Iglesia católica romana, en torno al siglo XVIII, gracias al celo de los misioneros latinos. Así pues, fueron desvinculadas de la Ortodoxia calcedonense y no-calcedonense, para unirse a la Santa Sede en tiempos en los que el diálogo entre la Iglesia romana y la Ortodoxia no existía.

181 *Irén.* 65, n. 1 (1992) 76. El Patriarcado greco-ortodoxo de Jerusalén había tomado la decisión de cesar toda participación en los encuentros ecuménicos hasta que las demás Iglesias no renuncien al proselitismo. De hecho, desde 1989 suspendió su participación en el diálogo ecuménico.

182 Cf. J.-L. LINGOT, “Premier Congrès des Patriarches et Evêques catholiques du Moyen-Orient”, en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 277-300. Véase una breve crónica del mismo congreso en: *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 179-182.

Salvo el caso que hemos comentado anteriormente de la Iglesia greco-melquita católica que ha entrado en comunión con la Iglesia greco-melquita ortodoxa en el Patriarcado bizantino de Antioquía y sin romper la comunión con Roma, el resto de Iglesias orientales católicas, incluida la Iglesia católica griega, en lugar de manifestar cada una lo que tiene en común con su Iglesia madre, han dedicado sus esfuerzos y trabajos a cerrar filas entre sí, frente a la Ortodoxia, es decir, han comenzado a poner en común su *uniatismo*, erigiéndose así, en bloque, no contra la Ortodoxia, ciertamente, sino frente a ella.

De esta forma, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II que suscitó una nueva toma de conciencia sobre la colegialidad episcopal y la responsabilidad común frente a los problemas del mundo donde la Iglesia está llamada a vivir, en Oriente Medio, esta colegialidad tomó forma, estructurándose y profundizándose poco a poco con la puesta en marcha, por países, a partir de 1966, de las *asambleas de jerarcas de las diferentes Iglesias católicas*¹⁸³, a las que se añadió la creación de la *Asamblea de Patriarcas Católicos de Oriente Medio* en 1990, seguida de la *Asamblea de Patriarcas y Obispos Católicos de Oriente Medio* con este primer congreso –una especie de concilio– y con la asistencia de una importante delegación vaticana.

Gracias al trabajo previo de la Comisión preparatoria de este Congreso, el Comité designado redactó un documento final titulado: *Temas de reflexión del Primer Congreso de Patriarcas y Obispos Católicos de Oriente Medio* –fruto de un primer documento de trabajo elaborado a partir de los temas consultados y reflexionados– en el que dedicaron un primer capítulo: “La vocación de nuestras Iglesias orientales católicas”, a tratar la *identidad de las Iglesias orientales católicas*. En este punto, llegaron a constatar que lo que realmente distingue a estas Iglesias orientales católicas en esta región, es su doble *identidad eclesial*. Pues, por una parte, son *orientales* tanto en sus raíces como en su pertenencia. *De facto*, se nutren del mismo patrimonio apostólico, patrístico, litúrgico y espiritual con sus Iglesias madres, de las cuales se separaron

183 Fueron las siguientes: Asamblea de Patriarcas y Obispos Católicos de El Líbano; Asamblea de la Jerarquía Católica de Egipto; Asamblea de Ordinarios Católicos de Tierra Santa; Consejo de Iglesias Católicas en Siria; Conferencia Episcopal de Irak y Conferencia Episcopal de Irán.

en diferentes periodos para unirse a la Sede apostólica de Roma. Y, por otra parte, entonces también son *católicas*. Las divisiones del pasado dejaron una profunda herida entre las filas de los pastores y de los fieles de estas iglesias orientales, es decir, entre los partidarios y opositores a la unión con Roma. Todavía hoy, las secuelas de esta herida y sus consecuencias nefastas son bastante visibles. En medio de todo este contexto descriptivo de la ‘identidad eclesial’ es donde *Balamand* es recogido:

“Consideramos como una gracia del Espíritu Santo lo que ha logrado la Comisión mixta internacional para el diálogo oficial entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, conocido bajo el nombre de Documento de *Balamand* (1993). Conformemente a este documento, se decidió, de común acuerdo, rechazar el *uniatimo* que sólo reconoce como camino de unidad la integración de los cristianos de Oriente a una de las Iglesias que confiesan la autoridad primera del Obispo de Roma. El documento consideró este movimiento en desacuerdo con la tradición común de las Iglesias ortodoxas y católicas” (n. 14)¹⁸⁴.

Dentro de este mismo punto de la ‘identidad eclesial’, los miembros católicos no olvidan que la autoridad del obispo de Roma en la Iglesia universal es una de las cuestiones más candentes en el diálogo ecuménico actual, que continúa abierta puesto que aún no ha sido resuelta¹⁸⁵. De ahí que el papa Juan Pablo II durante su encuentro en Roma con los cinco patriarcas católicos de Oriente, el 19 de septiembre de 1998, les instara,

“como patriarcas de Iglesias que comparten con la Ortodoxia un patrimonio teológico, litúrgico, espiritual y canónico, a buscar con él las formas más adecuadas para que el ministerio de

184 J.-L. LINGOT, “Premier Congrès des Patriarches et Evêques catholiques du Moyen-Orient”, en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 281. En numerosas ocasiones el papa Juan Pablo II ha instado a otras autoridades eclesiásticas a estudiar juntos esta cadente cuestión. Por ejemplo, la revista *Irénikon* recordó en su comentario editorial “Dialogue sur l’exercice de la primauté”, cf. *Irén.* 70, n. 1 (1997) 3-4, esp. p. 3, la apelación lanzada por Juan Pablo II al patriarca Dimitrios I durante su visita a Roma del 3 al 7 de diciembre de 1987, para buscar juntos las formas del servicio de su primado petrino, (cf. *Irén.* 61, n. 1 (1988) 77-80, esp. p. 79).

185 Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, nn. 88-96.

Pedro pueda realizar un servicio de caridad reconocido por todos (n. 14)¹⁸⁶.

Sin embargo, en relación a la apertura hacia el diálogo ecuménico, por ejemplo local, que estas Iglesias deberían de mostrar y esforzarse por emprender, dejan clara su nula participación dentro del mismo cuando afirman que ignoran su destino en el movimiento del diálogo ecuménico bilateral emprendido por la Iglesia católica directamente con las Iglesias orientales: asiria, calcedonense y no-calcedonense¹⁸⁷.

Por lo que no es de extrañar que el obispo emérito greco-melquita de Baalbeck, Elías Zoghby, en un comentario crítico a este Congreso –que titula él mismo como: “El Triunfo del Uniatismo”– haya comentado la cerrazón de estas iglesias que, en lugar de encaminarse hacia la unidad cristiana y volverse hacia la Ortodoxia, se repliegan sobre sí mismas y refuerzan, sin quererlo, la línea de demarcación que las separa de la misma. Zoghby se queda perplejo ante tal actuación de los jerarcas orientales católicos, rechazándola de pleno y no comprende cómo siguen esa línea “anti-ecuménica” cuando ya se ha dejado claro, en la Declaración, que el *uniatismo* más bien separa en lugar de unir:

“Siendo el *uniatismo* uno de los más graves obstáculos en el camino de la unidad, esta orientación de las Iglesias *uniatas*

186 J.-L. LINGOT, “Premier Congrès des Patriarches et Evêques catholiques du Moyen-Orient”, en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 281. Ver texto completo de los discursos del papa en: “Discours aux Patriarches des Églises orientales catholiques”, en: *DC* 95, n. 20 (15 novembre 1998) n. 2192, pp. 951-953, esp. p. 952.

187 “Ignoramos el destino de nuestras Iglesias orientales católicas en el movimiento ecuménico bilateral que la Iglesia romana emprende directamente con las Iglesias orientales, asiria, calcedoniana y no calcedoniana. Sin embargo, lo que se puede retener, a título provisional, de la experiencia histórica de nuestra unión con Roma, es que nuestra doble identidad, oriental y católica, da a nuestra presencia en Oriente un dinamismo y una riqueza insólita si se comprende bien y se vive correctamente”. Con respecto a esta unión con Roma señalan que hay que situarla en el contexto histórico, global y objetivo que le corresponde para saber hacer un buen juicio crítico: “Cada una de nuestras Iglesias tiene una historia particular concerniente a la unión con Roma. Es necesario que esta historia sea examinada con cuidado, de manera global y objetiva, con el fin de comprender mejor los puntos positivos y negativos que jalonan esta unión”: J.-L. LINGOT, “Premier Congrès...”, en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 282.

que yo llamaría *panuniatismo*, no está en la línea del ecumenismo. Más aún, habiendo sido creado el *uniatismo* a expensas de la Ortodoxia, un Congreso *uniata* de este tipo, celebrado en territorio de Oriente en ausencia de la Ortodoxia, cuya herida *uniata* está aún abierta, es un desafío, sobre todo en un tiempo en que todas las Iglesias apelan al ecumenismo”¹⁸⁸.

Con una perspectiva amplia de miras, dada la situación que se vive en Oriente, Elías Zoghby afirma que no deberían hacerse encuentros de este tipo al margen de la Iglesia madre Ortodoxa de la cual surgieron estas Iglesias *uniatas* y con la que deberían tener una estrecha colaboración en ámbitos tales como: el pastoral, el catequético, el litúrgico y el monástico, “tanto más cuanto el apostolado católico y ortodoxo se ejerce en el mismo territorio y para el mismo pueblo”¹⁸⁹. Ante tal panorama, lanza una cuestión con una interesante y profunda reflexión:

“¿No deberíamos, por el contrario, rectificar, mediante un ecumenismo más auténtico, una situación eclesial que no hemos elegido y que nuestros Santos Padres de Oriente no habrían tolerado, ellos que pusieron las bases de una eclesiología sana y que vivieron en el seno de la Iglesia una e indivisa, en el curso del primer milenio?”¹⁹⁰.

5.4. Comisión consultiva ortodoxo-católica romana de Norteamérica

La Comisión ortodoxo-católica romana de los Estados Unidos, ha reaccionado a los trabajos publicados por la Comisión mixta internacional sobre la cuestión del *uniatismo* y proselitismo, a partir del hecho de que ésta forma parte de su objetivo inicial para el diálogo teológico fijado en Rodas, Grecia, en 1980, y ha redactado cuatro declaraciones:

- “Comunicado conjunto de la Consulta ortodoxo-católica romana de los Estados Unidos sobre las tensiones

188 E. ZOGHBY, “A propósito del Congreso de Patriarcas y Obispos Católicos de Oriente Medio celebrado en El Líbano, del 9 al 20 de mayo de 1999. «El Triunfo del Uniatismo»”, en: *DiEc* 34, n. 108 (1999) 61-66, esp. p. 64 (la *cursiva* es mía).

189 *DiEc* 34, n. 108 (1999) 65, nota 2.

190 *DiEc* 34, n. 108 (1999) 66.

actuales entre nuestras Iglesias en Europa oriental” (Brighton, Mass., 1990).

- “Declaración conjunta del Comité ortodoxo-católico de los Estados Unidos “sobre las tensiones en Europa oriental concernientes al «Uniatismo»” (Brooklin, Mass., 1992).
- “Declaración de los miembros católicos de la Consulta ortodoxo-católica de los Estados Unidos” (Douglaston, N. Y., 1992).
- Finalmente, a la que más atención le prestaremos, “Declaración de la Consulta ortodoxo-católica de los Estados Unidos, en respuesta al proselitismo y al «uniatismo»” (Brighton, Mass.), del 15 de octubre de 1994.

De los cuatro textos citados, examinamos tan sólo las tres últimas declaraciones. El Comité teológico ortodoxo-católico romano celebró su XLIII reunión en el Colegio de teología greco-ortodoxo de Holy Cross (Brooklin, Massachusetts), del 26 al 28 de mayo de 1992, consagrada a la cuestión del *uniatismo* e hizo revisión de muchos de los documentos, los cuales hemos citado más arriba relativos a la misma temática, que habían sido publicados hasta ese momento¹⁹¹. Los miembros del Comité son nombrados por la Conferencia permanente de los obispos ortodoxos canónicos en América (SCOBA) y por la Conferencia nacional de obispos católicos. Los miembros del Comité formularon en la Declaración una serie de preocupaciones.

Ciertamente, estos miembros reconocían que la pesada carga del pasado histórico a causa de los actos dolorosos cometidos por los gobiernos comunistas y determinadas Iglesias, que tuvieron como consecuencia el estigma de las persecuciones y de los mártires, ha dejado una huella de resentimiento, odio y temor entre Católicos y Ortodoxos. No obstante, sugerían que ya se podían aplicar las recomendaciones

191 “Déclaration commun du Comité orthodoxe-catholique romaine des États-Unis sur les tensions en Europe orientale en relation avec l’«Uniatisme» 28 mai 1992” (Brookline, Mass., 1992), en: *Irén.* 65, n. 4 (1992) 488-490.

del incipiente proyecto de Ariccia –que se ultimaría en Balamand– que abordaba todas estas cuestiones delicadas:

“Reconocemos que, por razón de la carga del pasado histórico y las acciones dolorosas de los Gobernantes y las Iglesias, hay un alto grado de resentimiento, antipatía, sospecha e incluso de temor por el derecho de las demás comunidades cristianas, entre los cristianos de numerosas regiones del mundo, especialmente en Europa oriental. Si se quieren superar estas actitudes, es esencial que nuestras Iglesias formulen y apliquen conjuntamente recomendaciones prácticas como las presentadas en el proyecto de Ariccia, en el acuerdo de enero de 1990 entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa rusa, y además, efectivamente, se abordan las cuestiones específicas que nos dividen”¹⁹².

Haciendo revisión de varios documentos que tratan las tensiones entre las Iglesias ortodoxas y greco-católicas de Europa oriental, los miembros perciben que este tipo de expresiones como el *uniatismo*, que es la que más suspicacias levanta, han sido usadas y comprendidas de diversas maneras. Dicho lo cual, afirman de común acuerdo:

“Creemos que tales expresiones requieren un análisis más cuidadoso. Entre otras cosas deberá hacerse una distinción entre «uniatismo» comprendido como método o modelo inapropiado para la unión de las Iglesias y «uniatismo» entendido como la existencia de cristianos orientales convencidos de que han aceptado la plena comunión con la Sede de Roma como un elemento de su manera de comprenderse como Iglesia”¹⁹³.

Por otra parte, creen estar convencidos de que la colaboración entre las Iglesias traerá consigo importantes desarrollos como una mejor comprensión y un mayor conocimiento de doctrinas y tradiciones, algo sobre lo que dejan la laguna de cómo se llevaría a cabo:

“Estamos convencidos que en los países anteriormente sometidos a la opresión comunista, así como además, una sana interacción entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa o también entre la Iglesia ortodoxa y las Iglesias orientales católicas conducirá a importantes desarrollos en los ámbitos de renova-

192 “Déclaration commun du Comité orthodoxe-catholique romaine des États-Unis sur les tensions en Europe orientale en relation avec l’«Uniatisme» 28 mai 1992”, n. 3, en: *Irén.* 65, n. 4 (1992) 489.

193 *Irén.* 65, n. 4 (1992) 490.

ción teológica, de reforma litúrgica y de una formulación útil de las doctrinas cristianas sociales y políticas”¹⁹⁴.

Del 19 a 31 de octubre de 1992, el Comité teológico ortodoxo-católico romano tuvo su XLIV reunión en Douglaston, bajo la presidencia del obispo ortodoxo, Máximo de Pittsburg y el obispo católico, Michel Dudick de Passaic de los Rutenos¹⁹⁵.

Esta reunión era la tercera que el Comité consagraba a las cuestiones relativas a las Iglesias orientales católicas a la luz de la situación de tensión en Europa oriental y Oriente Próximo. Los informes que se discutieron eran concernientes al proselitismo y a las relaciones entre las Iglesias ortodoxa y católica. Los participantes tomaron nota sobre las conversaciones entre Ucrucianos ortodoxos y Ucrucianos católicos concernientes a la división de sus Iglesias. También reconocieron que las dificultades levantadas por el renacimiento de las Iglesias greco-católicas en Europa del Este requieren de un estudio más profundo de las cuestiones de eclesiología. Entre las que nos competen, está el significado de las expresiones como “plena comunión” entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, “Iglesias hermanas”, el primado y la conciliaridad.

Los nueve teólogos católicos que tomaron parte en el Comité publicaron una declaración con diez puntos concluyentes, dirigidos a los Católicos, sobre su visión de la unidad y la situación en Europa del Este. Destacamos y comentados algunos de los puntos más característicos:

“En el momento presente, creemos que estamos en peligro de repetir una vez más los mismos errores que en el pasado hicieron más grave el ‘alejamiento’ entre el Oriente y el Occidente cristiano. Principalmente, estos errores consisten en sucumbir a dos tentaciones”:

194 *Irén.* 65, n. 4 (1992) 490.

195 “Déclaration des membres catholiques de la Consultation orthodoxe-catholique des États-Unis sur les questions relatives aux Eglises orientales catholiques à la lumière des situations en Europe orientale et au Proche Orient ” (Douglaston, New York), en: *Irén.* 65, n. 4 (1992) 538-541.

- “La primera tentación de los Católicos es actuar en Europa del Este sin respetar la realidad eclesial de las Iglesias ortodoxas. Los vastos recursos materiales de las Iglesias católicas de Occidente significan que nuestras acciones tendrán un impacto mucho mayor que lo que nosotros podemos prever”.
- “La segunda tentación de la Iglesia católica es tratar a los países de Europa del Este y de Oriente Medio como ‘territorio de misión’, es decir, que los Católicos sientan el deber de arrastrar a los cristianos ortodoxos, a sus Iglesias y sus culturas, convirtiéndolos en cristianos de las Iglesias y culturas católicas romanas” (n. 3)¹⁹⁶.

“No obstante, lo que ahora se necesita es que los Católicos aseguren sin equivocación que las Iglesias ortodoxas serán tratadas en la práctica, y no solamente en teoría, como Iglesias hermanas y que no se admitirá que los recursos superiores de la Iglesia católica servirán para intimidar o seducir a los cristianos ortodoxos para que abandonen sus tradiciones” (n. 8)¹⁹⁷.

Los dos últimos puntos de la declaración, que no citamos textualmente, insisten para que las supuestas faltas de los Ortodoxos y sus jerarcas no se convierten en un pretexto para desacreditarlos y para que los Católicos pongan en marcha este respeto mutuo a los cuales se han comprometido en el camino hacia la unidad cristiana. Por todo ello, llegan a la aplastante conclusión de que los errores del pasado no deben volver a repetirse:

“Ahora no debemos hacer nada que alejarían aún más a nuestros hermanos y hermanas ortodoxas de Europa oriental del día en el que compartirán con nosotros la plena comunión en Cristo que es un don del Espíritu de Jesús”¹⁹⁸.

Durante su XLVIII reunión, celebrada del 13 al 15 de octubre de 1994, en Brighton, el Comité teológico ortodoxo-católico romano de los Estados Unidos, presidido por el arzobispo Robert G. Weakland de Milwaukee y el obispo Máximo (Aghiorgousis) de Pittsburg, y solicitada respectivamente por

196 *Irén.* 65, n. 4 (1992) 539.

197 *Irén.* 65, n. 4 (1992) 541.

198 *Irén.* 65, n. 4 (1992) 541.

la conferencia episcopal católica y por la SCOBA, dio su apreciación al Documento de *Balamand*¹⁹⁹.

Alegrándose por el resultado obtenido de la Comisión mixta internacional, la “Consulta americana” espera que esta Comisión pueda retomar su trabajo sobre el ‘estatuto eclesial de las Iglesias orientales católicas’ en la confianza recíproca y profundidad teológica “que *Balamand* sólo ha tratado superficialmente” (n. 4)²⁰⁰.

Especialmente, la “Consulta americana” aplaude las reglas y directrices prácticas que da la segunda parte del texto de *Balamand*. Por tanto, estima que lo más importante es el acento puesto en la necesidad de una “voluntad de perdón” (*Balamand* n. 20), y las indicaciones prácticas dadas a este fin (*Balamand* n. 23 y 33). Por otra parte, la presentación del origen de las Iglesias orientales católicas y sus repercusiones en las relaciones entre Católicos y Ortodoxos (*Balamand* n. 6-11) de manera equitativa, sin hacer juicios específicos, le parece muy esquemática y contiene una serie de formulaciones incompletas; y, en el futuro, las declaraciones teológicas e históricas de este tipo u otras parecidas, exigirán presentaciones más matizadas.

Particularmente, la “Declaración americana” señala que *Balamand* no hace mención alguna al importante papel que ha tenido la Reforma protestante y su impacto en la eclesiología católica. También enfatiza la cuestión del *rebautismo*, claramente rechazado (*Balamand* n. 10 y 13), que necesitará una articulación más elaborada en futuros estudios, pero que debería ser puesto en relación con el documento de Bari (1987) de la Comisión mixta internacional.

La “Consulta americana” indica claramente que el fin del documento de *Balamand* es de orden práctico, por lo que los principios eclesiológicos de la primera parte, que fundamentan las reglas y directrices prácticas de la segunda parte, deberán ser profundizados en el contexto teológico

199 COMISIÓN ORTODOXO-CATÓLICA DE NORTEAMÉRICA, “Réponse sur le prosélytisme et l’uniatisme. Déclaration de la Consultation orthodoxe-catholique des États-Unis”, en: *DC* 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, pp. 282-285. Cf. una breve crónica en: *Irén*. 67, n. (1994) 521-523.

200 *DC* 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, p. 283.

de próximos trabajos de la Comisión internacional (cf. n. 10). De la misma manera, constata que el uso de la terminología “Iglesia hermana” (*Balamand* n. 14) en el diálogo moderno entre Ortodoxos y Católicos ha contribuido a situar en una base nueva las relaciones entre las dos Iglesias, por lo que espera que cuando la Comisión internacional retome sus trabajos sobre la ‘eclesiología de comunión’ “podrá explorar más plenamente su significación precisa y sus múltiples implicaciones” (n. 12)²⁰¹.

Por otra parte, la condena del proselitismo implicaría que también sea tratada la misión y el deber de evangelización para una correcta comprensión (cf. n. 12). Igualmente, señala que la libertad religiosa de las personas es afirmada en varias ocasiones (*Balamand* n. 10, 15, 24, 25, 27), pero exigiría ser puesta en el marco de la comunidad, “en relación con el Cuerpo y, a través del Cuerpo, en relación con la vida trinitaria de Dios” (n. 14)²⁰².

Reconociendo la importancia de lo que *Balamand* afirma que lo que Cristo confió a su Iglesia “no puede ser considerado como la propiedad exclusiva de una de nuestras Iglesias” (*Balamand* n. 13), la “Consulta americana” señala que

“no implica necesariamente que la plenitud de la fe resida indiferentemente en cada una de nuestras Iglesias, como ciertas críticas del documento de *Balamand* lo acusaron injustamente. Subsisten un cierto número cuestiones graves que nos dividen. Por tanto, la afirmación no implica que las deficiencias y errores que podemos ver por ambas partes en la comprensión de la doctrina y de las estructuras eclesiales no son insuficiencias susceptibles como para excluir totalmente a la otra del misterio de la Iglesia” (n. 16)²⁰³.

La “Declaración americana” concluye aludiendo a lo que señala el Documento de *Balamand* en relación al “clima necesario para la profundización de nuestro diálogo” (*Balamand* n. 20) que debe ser creado comenzando por una “voluntad de perdón”. Todas las energías deberán ser orientadas hacia la creación de dicho clima:

201 DC 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, p. 284.

202 DC 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, p. 285

203 DC 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, p. 285.

“Incluso señalando algunas deficiencias en el documento de *Balamand*, no obstante, lo consideramos como una contribución fuerte y positiva al diálogo teológico de nuestras Iglesias” (n. 17)²⁰⁴.

5.5. *Comité mixto católico-ortodoxo de Francia*

El Comité mixto para el diálogo católico-ortodoxo en Francia, se reunió el 4 de marzo de 2002, en Chatenay-Malabry, bajo la presidencia de Bernard Nicolás Aubertin, obispo de Chartres, y del metropolitano Jeremías (Kaligiorgis), presidente de la Asamblea de obispos ortodoxos de Francia, con el fin de continuar la reflexión que se ocupa, desde 1991, de los problemas ligados a las Iglesias orientales unidas a Roma, que, como se sabe, afectan a las relaciones entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa²⁰⁵.

En la apertura de los trabajos expuestos por la Comisión, el metropolitano Jeremías (Kaligiorgis), señaló que “en este periodo difícil que atravesamos, debemos –aún más y más que nunca– poner nuestros esfuerzos al servicio de la Iglesia con total objetividad y total fraternidad. Nuestro trabajo aquí y el espíritu con el cual lo hacemos deben ser una referencia, un ejemplo de buen entendimiento” de cara al servicio que se nos pide. También insistió en la necesidad obvia de contribuir conjuntamente a “allanar las dificultades que actualmente atraviesa el diálogo ecuménico católico-ortodoxo a nivel mundial”²⁰⁶.

204 DC 92, n. 6 (19 mars 1995) n. 2112, p. 285.

205 COMITÉ MIXTE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Sur les problèmes liés aux Églises orientales unis à Rome”, en: *Irén.* 75, n. 2-3 (2002) 339-341. Ya antes, durante la reunión del 19 de noviembre de 1993, el Comité mixto católico-ortodoxo de Francia, bajo la copresidencia del metropolitano griego ortodoxo Jeremías y de Quélen, obispo de Moulins, hizo una acogida favorable del Documento de *Balamand* y expresó su aprobación en una declaración común. El Comité mixto se adhiere plenamente a los principios eclesiológicos enunciados en la primera parte del texto (en particular, a los números 12, 13 y 14). También expresó su acuerdo concerniente a las reglas prácticas del documento, citando, especialmente, el número 21, cf. *Irén.* 66, n. 4 (1993) 540.

206 COMITÉ MIXTE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Sur les problèmes liés aux Églises orientales unis à Rome”, en: *Irén.* 75, n. 2-3 (2002) 339.

Por su parte, el padre Hervé Legrand, profesor dominicano en el Instituto católico de París, haciéndose eco de la intervención del metropolitano, declaró:

“Nuestro trabajo es todavía más necesario que de lo habitual, anclado en la experiencia y en la confianza. [...] Para muchos de nosotros es posible, sólo sería posible manteniendo la esperanza”²⁰⁷.

En el cuadro de la preparación de este trabajo sobre el *uniatismo*, la sesión examinó, especialmente, un documento del padre Frans Bouwen, miembro de la comunidad de los Padres Blancos en Jerusalén, que trata sobre “el futuro de la Iglesias orientales unidas”. Este texto plantea la necesidad imperiosa de discernir, para todas las comunidades católicas de ritos orientales, las “purificaciones” y “superaciones” que deben realizar con el fin de responder mejor a la “exigencia ecuménica” de su vocación.

En estas condiciones, para estas iglesias es necesario, por una parte, “liberarse de todos los occidentalismos indebidos o latinizaciones de las que fueron víctimas y retornar a las fuentes orientales auténticas”; y, por otra parte, admitir que su situación en el seno de la comunión católica “no podrá ser nunca el modelo de una comunión futura con las Iglesias ortodoxas”²⁰⁸.

Paralelamente, teniendo en cuenta el hecho de que los Ortodoxos y *uniatas* no pueden permanecer extraños los unos a los otros, este documento insiste en la importancia de establecer “una apertura benévola por ambas partes” y un diálogo que favorecería “un mejor conocimiento” mutuo y “una mayor confianza”.

Partiendo de que el proyecto de redacción común de esta obra sobre el *uniatismo* estaba prácticamente terminado, los miembros del comité estimaron conveniente proceder a un balance previo de autoevaluación antes de proyectar el futuro programa de sus trabajos. De la misma manera, este balance debería permitir emprender una reflexión para un mejor modo de comunicación del Comité de cara al exterior.

207 *Ibid.*, 340.

208 *Ibid.*, 340.

El Comité mixto católico-ortodoxo en Francia ha presentado una obra de gran calado y profunda reflexión en relación a la cuestión del *uniatismo* que afecta, principalmente, a Europa oriental²⁰⁹. El estudio que examinamos aquí es la Conclusión de los trabajos de los miembros católicos y ortodoxos del Comité, fruto de diez años de encuentros y trabajos, en el periodo comprendido entre 1993 y 2003, que han confinado en esa obra colectiva cuyo título es: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*²¹⁰. En esta obra los miembros examinan la cuestión *uniata* y presentan en forma de conclusiones una serie de propuestas para una ética del diálogo que esté más acorde con los tiempos que corren y que sea capaz de enfocar y superar mejor las problemáticas que ha acarrado el *uniatismo* entre Ortodoxos y Católicos.

Los miembros católicos y ortodoxos parten de la premisa de que si el Documento de *Balamand* fuera plenamente recibido, podría abrir la historia de los Ortodoxos y Católicos a una reconciliación profunda.

“En efecto, la forma del apostolado que fue llamada *uniatismo*, y que ha durado varios siglos, ha minado la confianza entre nosotros. Declarando de común acuerdo que tal forma «no puede ya ser aceptada ni como método a seguir ni como modelo de la unidad buscada por nuestras Iglesias» (*Balamand* n. 12); se abre así la vía para nuestra reconciliación en las mismas condiciones de igualdad, puesto que se declara también que: «La Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa se reconocen mutuamente como iglesias hermanas, conjuntamente responsables de mantener a la Iglesia de Dios en la fidelidad al plan divino, especialmente en lo que concierne a la unidad» (*Balamand* n. 14)”²¹¹.

No obstante, constatan que tal apertura de historia compartida representa un desafío espiritual, que, de entrada, compromete una ética del diálogo entre ambas partes, por lo

209 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Éléments pour une éthique du dialogue catholique-orthodoxe”, en: *Ist.* 51, n. 2 (2006) 184-192.

210 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, (Documents de l'Église), Cerf, Paris etc. l 2004, pp. 413-425

211 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, “Éléments pour une éthique du dialogue catholique-orthodoxe”, en: *Ist.* 51, n. 2 (2006) 184.

que han querido aportar un conjunto de proposiciones conclusivas. Entre las cuales destacamos algunas de las más relevantes.

Esta ética del diálogo necesaria –de la que hablan– no se trata de una idea o conjunto de ideas más o menos abstractas, sino de una experiencia vital. Esta experiencia de la vida es la de la vida en Cristo que nos introduce en la vida trinitaria, y, por consiguiente, en la vida en comunión. Dicha experiencia vital requiere de una “*conversión permanente*, base de toda ética de un diálogo digno de ese nombre”.

Haciendo alusión a la antigüedad y éxito del dialogo católico-ortodoxo de los Estados Unidos (1965) al igual que en Francia, los miembros se sienten alentados por las palabras que escribió Máximo, obispo (ortodoxo) de Pittsburgh, en el prefacio al libro de John Borelli y John Erickson, en el que presentaron los resultados de sus trabajos, las cuales merecen la pena que sean reproducidas:

“El espíritu que todos estos años ha prevalecido en el diálogo, es un espíritu de respeto y amor mutuo, de bondad y comprensión, y al mismo tiempo de honestidad y gratitud a la verdad. Nuestro compromiso no solamente ha consistido en buscar y decir la verdad con amor, sino también en compartir la vida y experiencia de nuestras Iglesias”²¹².

Esto, que le parece esencial al Comité, debe desarrollarse, por ejemplo, a lo largo de todo un trabajo exigente en el plano de la inteligencia cristiana.

En cuanto a su aplicación práctica, por ejemplo, para el reconocimiento y superación de las situaciones de tensiones y divisiones acontecidas entre estas dos Iglesias en el decurso histórico, el Comité afirma que la relectura de la historia implica un elemento difícil de la ética del diálogo:

“se trata de estar dispuesto a reconocer, en nuestras Iglesias, las faltas cometidas en las situaciones de tensiones y conflictos, que han acarreado y acarrearán todavía hoy nuestras divisiones”²¹³.

212 J. BORELLI – J. ERICKSON, *The Quest for Unity. Catholics and Orthodox in Dialogue*, St Vladimir's Seminary Press/United States Catholic Conference, New York-Washington 1996 (preface); cf. *Ist.* 51, n. 2 (2006) 185.

213 *Ist.* 51, n. 2 (2006) 188.

De hecho, el Comité considera importante abstenerse de atribuir a los Ortodoxos o Católicos del pasado, o a las mismas Iglesias en cuanto tales, lo que fue el hecho de que algunos fueran los “grandes (líderes) del pueblo”. Además, incluso si los niños no son necesariamente mejores que sus padres, se evitará imputar a los Católicos u Ortodoxos contemporáneos las faltas de sus padres.

“Tal como lo ha señalado justamente el papa Juan Pablo II, en la situación presente, es necesario «en primer lugar, en cada una de las partes una voluntad de perdón fundada en el Evangelio» (*Balamand* n. 20), y «se ha difundido también la necesidad de penitencia» en la medida en la que «se tome conciencia de ciertas exclusiones que hieren la caridad fraterna, de ciertos rechazos que deben ser perdonados, de un cierto orgullo, de aquella obstinación no evangélica en la condena de los ‘otros’»²¹⁴.

Tal ética tendría que aplicarse de forma amplia en las disputas complejas relativas a la devolución de los bienes de la Iglesia (lugares de oración y otros edificios) que anteriormente pertenecieron a las Iglesias unidas, y que luego fueron poseídas por los Iglesias ortodoxas, cuestión que el documento de *Balamand* aborda en sus Reglas prácticas²¹⁵.

El Comité lanza una exhortación con respecto a estas reglas, diciendo que ninguna comunidad parroquial debería transformar el reglamento sobre la cuestión de las propiedades en cuestión previa o en condición *sine qua non* de la continuación del diálogo: “escucha y respeto mutuo no pueden demorarse”. Por lo que defendemos que, en cada una de las partes, debe darse un reconocimiento mutuo y sincero de las faltas o errores del pasado, así como la superación de las mismas mediante una *conversión permanente fructuosa*.

214 JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, n. 15, en: DC 92, n. 12 (1995) n. 2118, p. 571; cf. *Ist.* 51, n. 2 (2006) 188.

215 “En esta situación, no se trata sólo para los Ortodoxos, por ejemplo, reconocer por parte de algunos de sus obispos las «debilidades» de los años 1946-1948, que produjeron sus efectos hasta nuestros días; ni para los Católicos, por ejemplo, denunciar los actos a veces violentos que hicieron algunos de los suyos a propósito de los lugares de culto. Aquí, la ética debe, para cada uno, ir más allá «de la legítima defensa de su propiedad»”: *Ist.* 51, n. 2 (2006) 189.

El Comité mantiene la firme esperanza, fundada en la gracia de Dios, en el restablecimiento de la unidad entre las Iglesias antiguas, que tienen la misma tradición común, por lo que apuntan a que también se debe de tener en cuenta, en este diálogo, a las Iglesias surgidas de la Reforma, “diálogos en los que ya se diseñan las profundizaciones más importantes para la unidad del conjunto de los cristianos, que es el designio de Dios en toda su amplitud”²¹⁶.

6. EPÍLOGO: UN CAMINO EMPRENDIDO HACIA NUEVOS ENFOQUES Y PERSPECTIVAS

Después de dos décadas de la firma de la *Relación de Balamand* (1993), ésta aún no ha llegado a ser ni tan aceptada ni a tener la repercusión que, en un principio, se esperaba en algunas de las mismas Iglesias implicadas. Esto significa que su resultado o avance eclesiológico está siendo lamentablemente obstaculizado por las consecuencias dolorosas de los daños del pasado.

Particularmente, de forma inmediata, el Documento de *Balamand* fue rechazado, en primer lugar, por la comunidad del Monte Athos, poco después, la Iglesia ortodoxa de Grecia dio a conocer su crítico y negativo punto de vista. En las demás Iglesias ortodoxas la acogida ha sido variada. La Iglesia ortodoxa de Rumanía lo aprobó oficialmente en principio, pero más difícilmente la Iglesia ortodoxa Rusa. Los antiguos patriarcados helénicos siguieron a la Iglesia ortodoxa griega. Por el contrario, en la diáspora ortodoxa el documento tuvo una acogida matizada pero más positiva. Y, especialmente, por lo que les atañe a las Iglesias greco-católicas de Europa central y oriental que más han sufrido el martirio y la anulación por parte del régimen comunista, la Iglesia greco-católica de Ucrania hizo una acogida más positiva pero con reservas y la Iglesia greco-católica de Rumanía lo rechazó frontalmente.

Sin embargo, para la aplicación real de la Declaración de *Balamand* habrían hecho falta dos condiciones:

216 *Ist.* 51, n. 2 (2006) 192.

- 1) Que verdaderamente las dos Comunidades acepten conjuntamente los principios; no obstante, ya se sabe de antemano la oposición de la Iglesia de Grecia cuyo peso en la Ortodoxia es considerable.
- 2) El Documento de *Balamand* supone para ambas partes que se pongan lealmente en marcha las reglas prácticas que enunció²¹⁷.

De las interpretaciones dadas y posicionamientos adoptados ante el Documento de *Balamand* en general, podemos extraer dos posiciones fuertemente contrapuestas. Por una parte, los Ortodoxos siguen percibiendo todavía el *uniatismo* como una agresión injustificable de reabsorción del cisma por parte Roma, cuyo método tuvo unos resultados concretos: pues muchos de ellos consideran –sin un juicio histórico previo– que los fieles de las comunidades orientales católicas son feligreses arrancados mediante una escisión dolorosa o violenta de las filas de la Ortodoxia. Por otra parte, un gran número de católicos bizantinos de Europa central y oriental están convencidos de que su persecución y martirio al que fueron sometidos bajo los gobiernos comunistas fue aprobado o alentado por las Iglesias ortodoxas locales, a las cuales fueron integrados mediante la supresión forzosa de sus comunidades orientales.

Precisamente, los Orientales católicos de Europa central y oriental acaban de salir, tras la caída del comunismo en los países soviéticos, de un largo periodo de persecución, aislamiento y clandestinidad. Apenas han comenzado a asimilar las nuevas actitudes de la Iglesia católica romana para con ellas frente al movimiento ecuménico en general y de la Ortodoxia en particular. En este sentido, el papel que deben jugar las Iglesias orientales católicas en el diálogo ecuménico permanece ¿como un problema de difícil solución? De hecho, muchas de estas Iglesias orientales católicas no ocultaron su temor, en un pasado reciente, a ser sacrificadas en su integridad en aras de la causa ecuménica²¹⁸.

217 Cf. E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 414.

218 Cuestiones de esta índole, así como el mismo Documento de *Balamand*, han sido estudiadas y evaluadas en la reunión plenaria de la Congregación para las Iglesias orientales católicas, que tuvo lugar del 29

Así pues, los resentimientos que perviven o afloran en la conciencia de muchos Orientales católicos (sobre todo, ucranianos y rumanos) contra las Iglesias ortodoxas hace que tengan todavía los ojos cerrados por la opresión de la cual fueron víctimas, de ahí que los predisponen mal a cambiar rápidamente de óptica y actitud.

Como la problemática *uniata* estaba aún lejos de ser zanjada, la Comisión mixta internacional se reunió en Emmitsburg (Baltimore) del 9 al 19 de julio de 2000, por primera vez desde *Balamand*, en su octava reunión plenaria²¹⁹. El tema que se discutió, en esta ocasión, se centraba en las: “Implicaciones eclesiológicas y canónicas del *uniatismo*”, que se fundaba en un texto preliminar preparado en Ariccia (Roma), en 1998, por el Comité de coordinación de la Comisión. La cuestión que latía de fondo en el texto y en la sesión era llegar a una clara definición de *uniatismo* y sus implicaciones teológicas, pero como no se pudo lograr ningún acuerdo en relación a una concepción teológica fundamental de *uniatismo*, se decidió no publicar ninguna declaración común. De ahí que la parte católica estimara, finalmente, que sería más razonable terminar únicamente con un comunicado de prensa. Los miembros se dieron cuenta de que todavía era pronto para producir un documento conjunto, ya que no estaban lo suficientemente preparados. Frente a esta situación, el comunicado constata:

“La Comisión es consciente de la necesidad de un estudio ulterior sobre las cuestiones teológicas, pastorales, históricas y canónicas que conciernen a este problema. Es consciente de la complejidad de los problemas que deben resolverse y al mismo

de septiembre al 2 de octubre, en el Vaticano, bajo la presidencia de su prelado, el cardenal Achille Silvestrini, cf. E. LANGE, “Notes sur la Réunion plénière de la Congrégation romaine pour la Églises orientales catholiques”, en: *Irén.* 72, n. 1-2 (1999) 131-141.

219 Si en Balamand se ausentaron algunas Iglesias, entre ellas la Iglesia ortodoxa griega, una de las que más le concernía la cuestión y la que más insistió para que se realizara este diálogo sobre la cuestión *uniata*; ahora, en Emmitsburg, los delegados de la Iglesia de Grecia sí estuvieron presentes, pero faltaron los de las Iglesias del Patriarcado de Jerusalén, Serbia, Georgia, Checa y Eslovaquia, con la ‘problemática’ añadida de que varias Iglesias no tenían más que un solo delegado, cuando lo normal era que tuvieran sus dos delegados representativos correspondientes.

tiempo de la importancia de este diálogo para ambas Iglesias. [...] Por esta razón, los miembros harán un informe a sus Iglesias, que indicarán como superar este obstáculo con vistas a continuar pacíficamente el dialogo”²²⁰.

Dada la importancia de los asuntos que se debatieron en Baltimore (2000), nos sentimos en la obligación de exponer y reexaminar algunos de los puntos más controvertidos para aportar más luz al asunto y dilucidar en qué medida sería posible alcanzar un futuro acuerdo conjunto comprometedor de cara a resolver la cuestión *uniata* de una vez por todas, pero sin perder de vista el contenido previo aprobado y acordado en *Balamand* (1993).

Quizás uno de los puntos de “inflexión” más controvertido, para resolver el *impasse* en el que se encuentra el problema *uniata*, contenido en el texto de Ariccia (1998) y en el que rápidamente se focalizaron las discusiones, sea la cuestión del estatuto eclesiológico de las Iglesias orientales católicas, la cual está estrechamente interrelacionada con la cuestión de la concepción *uniatista*, de la que nos ocuparemos más tarde. El texto decía que estas Iglesias “como consecuencia de su pasado, están en una situación *eclesiológicamente anormal* que no es compatible con la eclesiología de la Iglesia indivisible”.

Pero para un mejor conocimiento y comprensión mutua de la expresión ‘anomalía eclesiológica’, los Católicos parecen alegar y esgrimir determinados argumentos fundamentales que podrían compartirse por ambas partes:

Desde el *punto de vista ortodoxo* es una constatación evidente que la situación de las Iglesias orientales católicas frente a las Iglesias ortodoxas de las que surgieron sea *sociológica e históricamente anormal* a partir del cisma, pero desde el *punto de vista católico* la misma reciprocidad también es verdadera: las Iglesias ortodoxas no habiéndose adherido a las uniones del pasado no renovaron la comunión con la Iglesia católica romana. Nadie debería poner en duda que el

220 El comunicado completo puede leerse en: “Communiqué de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique”, en: *DC* 97, n. 16 (3 et 17 septembre 2000) n. 2332, p. 796; E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 405-407; y F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000...”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 318-319.

estado de separación de las dos Iglesias, desde hace un milenio, sea *eclesiológicamente anormal*. Entonces, esta anomalía eclesiológica creada a partir del cisma repercute tanto en las Iglesias greco-católicas como en las Iglesias ortodoxas de las que nacieron e igualmente afecta a la Iglesia católica en su conjunto. Ciertamente, hay una herida por una y por otra parte, que afecta al ser mismo de las dos Iglesias, y aunque no sea la misma herida no por ello es menos real una que otra. Ambas heridas se encuentran en cada una de las Iglesias locales. La herida católica afecta a cada una de las Iglesias orientales católicas y la herida ortodoxa afecta a cada una de las Iglesias ortodoxas. Precisamente, el diálogo que dirigen conjuntamente la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa desde hace ya más treinta años apunta hacia la curación de estas heridas²²¹.

Por consiguiente, desde el punto de vista de la eclesiológia católica, la situación de las Iglesias orientales unidas es normal en el seno de la comunión católica: son Iglesias particulares o locales como las demás Iglesias pertenecientes a esta Comunión, teniendo plenamente un estatuto particular. Por eso, la expresión ‘anomalía eclesiológica’ tal cual fue inaceptable para los miembros católicos.

Pero, desde el punto de vista ortodoxo, ¿cuál es la significación que subyace en esta calificación de situación *eclesiológicamente anormal*? ¿Y cuáles serían sus implicaciones teológicas?

221 Cf. E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén*. 73, n. 3-4 (2000) 416. No obstante, ante esta pretensión de reciprocidad debemos puntualizar para no dar lugar a equívocos que hoy día, y dado que el *uniatismo* como método está descartado, lógicamente, la Iglesia católica no puede exigir a la Iglesia ortodoxa llegar a la unidad a la manera tal cual se produjeron la uniones en el pasado, por lo que el hecho de *no* ‘renovar’ su comunión con Roma no implica que su situación deba ser calificada *sociológica e históricamente anormal*, sino más bien a partir del cisma y la brecha abierta entre ambas Iglesias que dejaron de estar en comunión –como más abajo aclara el texto–, tal como ocurrió con otras Iglesias que se separaron e independizaron del imperialismo bizantino y católico. Sobre la herida católica referida al cisma o desunión, confróntese lo que escribió el cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, Vaticano 1992, pp. 16-17.

Según la conferencia de prensa concedida por el arzobispo Stylianos de Australia, copresidente de la Comisión mixta internacional, a continuación de la clausura de la octava sesión plenaria el 19 de julio, podríamos sonsacar dos posicionamientos extremos entre los Ortodoxos. Por un lado, el arzobispo señaló que para los Ortodoxos es difícil conciliar la herencia auténticamente ortodoxa –que implica la vivencia de la liturgia, las tradiciones y la espiritualidad inseparables de la fe ortodoxa– con el reconocimiento de la autoridad del obispo de Roma tal como se ha desarrollado a lo largo del segundo milenio. En este sentido, desde el punto de vista ortodoxo, las Iglesias orientales unidas se encuentran en una situación eclesiológicamente *híbrida*, contra natura, es decir, *anormal*. Por todo esto, a los Ortodoxos les parece inaceptable que estas Iglesias greco-católicas se presenten como herederas auténticas del Oriente cristiano. La segunda postura que se da en algunos Ortodoxos es aún más radical. Si la situación de estas Iglesias orientales católicas es *eclesiológicamente anormal*, no pueden continuar existiendo tal cual, por lo que es necesario que escojan: *‘o bien si quieren permanecer fieles a las tradiciones orientales, entonces deben de retornar a las Iglesias ortodoxas de donde surgieron, o bien si se atienen al dogma católico, entonces deben integrarse completamente a la Iglesia católica asumiendo la tradición latina’*²²². Tales pro-

222 Cf. F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000...”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 322. Una alusión similar se refirió en la subcomisión de Viena (1990) cuando los miembros católicos explicaron a los Ortodoxos que las Iglesias de rito bizantino tienen pleno derecho a su existencia y que, por tanto, no se debería obligar a unas Iglesias que existen desde hace mucho tiempo a fundirse o amalgamarse a una u otra Iglesia, incluso en el caso de que su origen pueda ser objeto de crítica. Los miembros ortodoxos invocaron como respuesta la decisión de la Conferencia panortodoxa de Rodas (1961) según la cual la solución del problema debe ser “que el *uniatismo* sea abolido y los miembros de las Iglesias *uniatas* sean incorporados a la Iglesia católica de rito latino o a la Iglesia ortodoxa, según el principio de la libertad de elección (n. 7)” (*Ist.* 35, n. 3 (1990) 319-320, esp. p. 320). Pero la revista *Istina*, aclaró, en nota a pie de página, que la Conferencia panortodoxa de Rodas en 1961 jamás hizo tal declaración (cf. *Ist.* 9 (1963) 43-53). Por otra parte, sería sorprendente ver que una asamblea oficial ortodoxa propusiera de este modo a los miembros de otra Iglesia cambiar de rito. La declaración de un participante ortodoxo de la reunión, invocando así de memoria la Conferencia de Rodas, paso sin ninguna verificación, y, por tanto, entre comillas, en el informe de la subcomisión (cf. *Ist.* 35, n. 3 (1990) 320, nota 3). Por su parte, la revista *Irenikon*, a conti-

puestas son las que se sobreentendieron en Baltimore y son las que todavía hoy mantienen algunas personalidades ortodoxas; especialmente, en los ambientes ortodoxos helenos es donde se encuentran aún hoy esta posición²²³.

Afortunadamente, no todas las Iglesias ortodoxas van en esa dirección²²⁴. Sea como fuere, tal dilema atentaría directamente contra el texto de *Balamand* y evidentemente es inaceptable para la Iglesia católica, tanto desde el punto de vista teológico y pastoral, como también en virtud del principio fundamental de la libertad religiosa. Porque no se puede forzar a los fieles de una Iglesia teniendo su propia tradición y llevando los estigmas del martirio (pues, los Ortodoxos también han sufrido) a pasar a la Iglesia católica romana o a la

nuación de la reunión de Viena, señaló que hasta ahora no era conocida tal decisión de la Conferencia panortodoxa de Rodas, ni la II ni la III Conferencia de Rodas, que discutieron el envío de observadores al concilio Vaticano II y el diálogo con la Iglesia católica, se refirieron al *uniatismo*, aunque esto no significa que no haya sido aludido a lo largo de los debates (cf. *Irén.* 63, n. 1 (1990) 63-67, esp. p. 65).

223 El obispo Vassilios de Trimythous reprodujo claramente la doble proposición: "Probablemente, el lado católico se esforzará por achacar la responsabilidad del *impasse* al lado ortodoxo, puesto que a lo largo de las discusiones los representantes ortodoxos han pedido que las Iglesias *uniatas* se decidan ya sea a abandonar la apariencia exterior, litúrgica, etc., de las Iglesias ortodoxas y a convertirse en latinas, ya fuere a abandonar el dogma latino y su dependencia con respecto al papa de Roma e insertarse en las Iglesias ortodoxas madres, de las cuales históricamente tienen su origen", cf. F. BOUWEN, "Emmitsburg-Baltimore 2000...", en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 322, nota 14.

224 Precisamente, del lado ortodoxo, el padre Hilarion Alfeyev (patriarcado de Moscú) dejó claro: "Nadie dice que los Ortodoxos quieran la desaparición de las Iglesias greco-católicas como condición para la continuación del diálogo. Pero sostenemos que su estatuto eclesiológico actual debería ser considerado como anormal –por la situación actual en la cual son percibidas estas Iglesias como una herencia auténtica del Oriente cristiano" (F. BOUWEN, *art. cit.*, 323, nota 15). Del lado católico, la posición de la no abolición de estas Iglesias fue corroborada por el padre Waclaw Hryniewicz (director del Instituto ecuménico de la Universidad católica de Lublin, Polonia), declarando en una entrevista: "Los documentos preparatorios a nuestro encuentro en Emmitsburg-Baltimore constataban que los Ortodoxos no piden la liquidación de la Iglesia greco-católica como condición para la continuación del diálogo. No obstante, durante los debates las propuestas más duras han venido de la delegación de la Iglesia griega...", COMMISSION CATHOLIQUE-ORTHODOXE DE DIALOGUE: "Huitième session (Baltimore, 19 juillet 2000)", en: *Ist.* 45, n. 3 (2000) 285-291, esp. p. 287.

Iglesia ortodoxa, y a abolir sin más unas comunidades orientales que tienen su derecho a existir, a atender a sus fieles y a conservar su propia tradición oriental²²⁵.

Por todo ello, hay que aclarar que la parte católica –y también debe tenerlo claro la parte ortodoxa– no puede perder de vista que las Iglesias orientales católicas de tradición bizantina no representan más que una parte de las Iglesias orientales en comunión con Roma. Precisamente, las Iglesias orientales más importantes como la Iglesia maronita o la Iglesia del Malabar son extrañas a la tradición bizantina por lo que no se las pueden considerar como tales dentro de las mismas categorías que verdaderamente sólo valen para las Iglesias heredadas del cristianismo greco.

Además, para los miembros católicos es insuficiente e insatisfactorio recurrir a la situación de comunión que existió en el primer milenio de la Iglesia indivisa como un ideal absoluto:

“Si la comunión entre Griegos y Latinos se mantuvo durante el primer milenio, no obstante, con la suerte como se sabe, no se puede olvidar que las grandes Iglesias se encuentran fuera de esta comunión desde el siglo V: la Iglesia de Persia, la Iglesia siríaca occidental, la Iglesia copta y la Iglesia armenia. El

225 En esta línea, es cierto que algunos representantes ortodoxos han mostrado una postura no sólo más moderada sino a su vez también más realista y objetiva, como fue el caso del obispo ucraniano ortodoxo Vsevolod (Kolomicew-majdanski) de Skopelos, que formó parte en la delegación del patriarcado ecuménico que visitó Roma en la fiesta patrimonial de los santos Pedro y Pablo, el 29 de junio de 2000. Durante la celebración dio una conferencia sugerente bajo el título: *Encontrar el camino a casa. Reflexión sobre la situación de los Católicos bizantinos*, cuyo texto fue remitido a los miembros católicos de la delegación de Emmitsburg, en la que aclaró: “Intentar resolver la cuestión «uniata» forzándoles (a los Greco-católicos) primero a desaparecer o a ser absorbidos por la Iglesia ortodoxa actual, sería algo imposible de imaginar y llevaría al fracaso la idea de una Iglesia unida, a saber, que todos seamos uno en Cristo”. Y en su conclusión añade: “Creo firmemente que si las Iglesias ortodoxa y católica pueden unirse como única Iglesia de Cristo y si los Bizantinos Greco-católicos pueden conservar sus tradiciones orientales sin perder sus vínculos históricos con la Sede de Pedro, reconocerán con alegría a sus hermanos orientales, se unirán plenamente a ellos y llegarán a formar parte de las Iglesias ortodoxas de las cuales se separaron. No obstante, no creo que puedan retornar a la Iglesia ortodoxa abandonando sus vínculos con Roma”: E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 410.

ideal de comunión del primer milenio es, pues, del todo relativo. Incluso si hoy, por el hecho de las desgracias del pasado, estas Iglesias orientales antiguas ya no tienen más las dimensiones que tuvieron en el seno de la cristiandad, no se puede tratar por preterición el inmenso patrimonio espiritual del cual han sido portadoras y han transmitido hasta nuestros días”²²⁶.

A lo largo de las discusiones y después de la reunión de Baltimore varios Católicos pensaron que habría sido posible alcanzar un acuerdo sobre esta cuestión de la anomalía eclesiológica. Ya que como afirmaba el comunicado y venimos insistiendo, el problema de fondo se plantea en torno “al concepto teológico básico del *uniatismo*”. *Balamand* había condenado el *uniatismo* como “método de unión del pasado”, pero esta condena no puede afectar a la existencia presente de las Iglesia orientales católicas por el hecho de su plena comunión con la Sede romana. Así pues, los Católicos aceptarían que el calificativo “anormal” o anomalía eclesiológica se aplicara al cisma, sin el cual las Iglesias orientales católicas jamás hubieran existido, y no al hecho mismo de la comunión –por muy discutibles que puedan ser los medios por los cuales en el pasado esta comunión fue restablecida. En cambio, los Ortodoxos rechazan tal proposición respondiendo que les es imposible decir que su Iglesia “Ortodoxa” se encuentra en una situación “anormal”. Para los Ortodoxos este calificativo de *anormal* fue el punto clave de todo el texto, sin el cual no se produciría ningún progreso con respecto a *Balamand*, ni tampoco sería posible ninguna solución para la cuestión del *uniatismo*. En la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre este punto estuvo el origen de la decisión de no elaborar un documento común”²²⁷.

226 E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 417.

227 Cf. E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén.* 73, n. 3-4 (2000) 417. A este respecto, en una entrevista, informada por SOP (251, sept.-oct. 2000, 32-35), el padre Hilarion Alfeyev, representante del patriarcado de Moscú, declaró: “La delegación católica llegó a Baltimore con la firme intención de no aceptar un reconocimiento oficial del estatuto eclesial de las comunidades greco-católicas como siendo ‘anormal’. Desde el principio de la sesión, los Católicos hicieron saber que para ellos el estatuto de las Iglesias greco-católicas era del todo normal en la medida en que estas Iglesias están en plena comunión con Roma. De ello se deduce que el *uniatismo* es algo normal, ¡pero que sus consecuencias serían normales! Tal enfoque es totalmente inaceptable para los Ortodoxos. Lo hemos dicho claramente. Después

La cuestión del ‘estatuto eclesiológico’ de estas Iglesias *uniatas* está estrechamente ligado a otro punto espinoso, a saber, a una correcta comprensión común del concepto de *uniatismo*, pero la situación requiere que ninguna de las partes imponga a la otra su propia concepción, ni que ninguna parte ceda ante la comprensión de la otra por determinadas presiones chantajistas.

Así pues, en toda esta problemática *eclesiológica* subyace, entre otras cosas, una cierta ambigüedad en la significación exacta del término griego *ounia*²²⁸, –y sin duda también en otras lenguas de Europa oriental– puesto que puede designar a la vez tanto al *uniatismo* en cuanto método de unión perteneciente a la historia, como a las Iglesias vivientes que existen hoy –y algunas desde hace varios siglos– resultantes de este método actualmente rechazado. La distinción que se hizo tanto en Freising (1990) como en Balamand (1993), corre el riesgo de convertirse en imprecisa, que podría desembocar en confusiones desafortunadas²²⁹.

varios días de tensas discusiones, debimos constatar que éramos incapaces de llegar a un acuerdo sobre este punto, por lo que ningún documento común fue redactado”: F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000...”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 321, nota 13.

228 En este sentido, con respecto a la significación y atribución exacta del término *uniata* y sus derivados, véase la carta clarificadora que escribió el cardenal Tisserant, en el segundo cuarto del siglo XX (Roma, 11 marzo 1939); y para una correcta comprensión y origen del ‘significado’ del vocablo *unia* recogemos una llamativa nota a pie de página que hizo el cardenal en dicha carta: “En efecto, este término es inexistente durante la época de la Unión de Brest en la boca de los obispos rutenos que, aislados, presionados entre el martillo y el yunque decidieron solicitar a Roma la ratificación de su autonomía eclesiástica, tanto frente a la jerarquía rusa ortodoxa, que acababa de proclamar en Moscú su autocefalia, como frente a la jerarquía polonesa latina de Varsovia. Por otro lado, no habían roto con Constantinopla. El término *unia*, de origen griego, pasó a la lengua rusa para designar una forma de unidad impuesta desde el exterior que se opone a la unión verdadera procedente de la fe. Así pues, es del todo inapropiada para caracterizar el acta de unión realizada por los obispos reunidos en el sínodo de Brest en 1596”, cf. “Sur l’emploi du terme «uniate». Une lettre du cardinal Tisserant”, en: *Ist.* 38, n. 4 (1993) 403-404, esp. p. 403, nota 1. Inicialmente, la carta fue publicada en inglés en la revista *The Eastern Churches Quarterly* 6, n. 8 (1946) 437-438.

229 Cf. F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000...”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 323.

Resulta que, en tiempos recientes, el barbarismo *uniata* ha entrado con total naturalidad a formar parte del lenguaje común de los ambientes eclesiásticos, incluso es utilizado por teólogos católicos acrílicos de lenguas occidentales, como el italiano, el francés, el inglés y el español. Pero, el término proviene de un uso despreciativo entre los Ortodoxos. Sin embargo, ni el Concilio Vaticano II ni los documentos comunes oficiales publicados por la Comisión mixta internacional católico-ortodoxa utilizan el adjetivo *uniata* para designar a las Iglesias orientales católicas, el cual debemos desterrar ya definitivamente²³⁰.

No obstante, consideramos –como ya han hecho otros teólogos católicos– que el concepto tan sumamente peyorativo de “uniatismo”, por la fuerte connotación polémica que conlleva, hay que distinguirlo de las llamadas Iglesias *uniatas*, refiriéndonos a las Iglesias orientales católicas unidas en su conjunto, ya que, como se ha comprobado en las tensas discusiones tenidas en Baltimore, los Católicos no aceptarían las connotaciones negativas históricas que ha tenido y tiene el término por la ofensa tan grave que supone para unas Iglesias en plena comunión con la Iglesia católica romana. Pues, de hecho, tanto los Ortodoxos como los Católicos deben de tener claro que una cosa es el método *uniatismo* actualmente rechazado y otra cosa son las Iglesias de venerable tradición bizantina católica nacidas por medio de la aplicación de dicho método que, de una forma u otra, por diversos motivos quisieron restablecer la comunión con Roma²³¹.

230 En realidad, el término referido a estas Iglesias se encuentra un sola vez en el Documento de la sexta sesión plenaria de Freising (1990), que dice así: “A causa de los últimos acontecimientos, toda la reunión se ha dedicado al estudio de las cuestiones planteadas por el origen, la existencia y el desarrollo de las Iglesias católicas de rito bizantino, llamadas también «Iglesias uniatas»” (n. 5): *Relación de Freising*, en: *EOe II, O-IC/10*, n. 1.035, p. 323. Como se puede apreciar, se emplea el término para que comprendan de qué Iglesias se trata aquellos ambientes que por aversión o por ignorancia han usado y siguen usando el adjetivo *uniata*. Cf. E. F. FORTINO, “El diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa. III: La cuestión del «uniatismo» y su solución”, en: A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 565-592, esp. p. 571.

231 En este sentido, véase sobre el tema el interesante artículo del E. LANNE, miembro de la Comisión mixta internacional en vísperas de la Asamblea de Freising: “Les Catholiques Orientaux: Liberté religieuse

Además de hay que tener en cuenta que el concepto de *uniatismo* como método de *unión* no tuvo, por parte de la Sede romana, una intencionalidad ni una aplicación metodológica y estratégicamente organizada. Pues, ciertamente, la historia de las comunidades cristianas unidas a Roma confirma que las uniones se realizaron de una forma muy dispar y distanciada en el tiempo, pero al menos en dos fases, desde finales del siglo XVI y hasta la segunda mitad del siglo XIX. Como muy bien apunta Étienne Fouilloux:

“Por razones estrictamente coyunturales y locales, donde los motivos políticos (en sentido amplio) pugnaban con los motivos propiamente religiosos, esas uniones se produjeron sin que hayan sido claramente el fruto de estrategia alguna de conjunto, por parte de Roma, salvo el deseo, constante pero vago, de que terminara el gran cisma entre Oriente y Occidente. [...] La distancia de los lugares, de los tiempos y de las situaciones basta para probar la ausencia de conexión entre estas diversas reintegraciones”²³².

De hecho, hemos tenido casos de porciones de comunidades –bastiones avanzados de la catolicidad latina frente al Oriente Ortodoxo– que, sin ningún tipo de presión y por estricto deseo o voluntad, llevaron a cabo la *unión* con Roma en cuanto iglesias, con su jerarquía, su clero y sus laicos propios

et *Œcuménisme*”, en: *Irén.* 63, n. 1 (1990) 20-46. Un ejemplo de confusión en la aplicación ambigua del término se publicó en la revista *Ekklesia*: “A pesar de todas las afirmaciones contrarias de los Católicos romanos, la *ounia* constituye una desviación eclesiástica, canónica y dogmática, y una escisión y separación violentas de los fieles de la Iglesia ortodoxa madre y, por consecuencia, debe ser abolida en su totalidad”, cf. F. BOUWEN, “Emmitsburg-Baltimore 2000...”, en: *POC* 50, fasc. 3-4 (2000) 322, nota 14. Según el texto de *Balamand*, se sobrentiende que el *uniatismo* ha sido abolido como método en la medida en que ha sido rechazado, pero no se pueden confundir los medios de este método de *unión* con el resultado: el nacimiento de las Iglesias greco-católicas considerando su situación existencial ya sea *histórica, sociológica, eclesiológica, canónica o dogmáticamente* como *anormal*.

²³² E. FOUILLOUX, “Iglesias orientales católicas y uniatismo”, en: *Conc(E)* 32, t. 2 n. 268/6 (1996) 143-152, esp. pp. 144-145. Sin embargo, estas comunidades que de allí surgieron no han tenido ni tienen una vida fácil, fueron inmediata y enérgicamente cuestionadas por sus Iglesias ortodoxas madres, que las acusaron sin miramientos de traición.

al completo, sin *rebautismos* ni *reordenaciones* para el clero, y han conducido a buen puerto dicha unión²³³.

Esta fue la noción de *uniatismo* que tuvo en cuenta la Comisión mixta internacional al afrontar el tema, y la que, según nuestro parecer, debe de prevalecer de cara a futuros encuentros ecuménicos para no desvirtuar la concepción *uniatista* más exacta y cercana al devenir histórico, y no arrancarla, pues, del contexto circunstancial en el que se dio haciendo de la definición un anacronismo en su aplicación²³⁴.

Tampoco olvidamos la cuestión de la *latinización*, pues es otro de los aspectos que afecta a toda esta 'problemática eclesiológica' que venimos abordando, ya que es algo muy presente, desde tiempo atrás, en las Iglesias greco-católicas. Estas Iglesias deben descubrir aún más su herencia original y oriental, retornar a sus propias raíces y fuentes en la gran tradición de la Iglesia ortodoxa oriental, sin que tengan que romper su comunión con la Sede de Pedro, para que no sean cuestionadas en su *contextualización eclesial* por las Iglesias ortodoxas madres. Es más, muchas de ellas tendrían que llevar a cabo un proceso de *deslatinización* de su liturgia, sus tradiciones y su teología oriental propiamente dicha, para

233 Cf. E. F. FORTINO, "El diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa. III: La cuestión del «uniatismo» y su solución", en: A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, p. 573. Por el contrario, también hemos tenido episodios en los que la estrategia "uniatista" de los años 1890 a 1960, hizo nacer, de una manera más bien artificial y oportunista, pequeñas comunidades unidas en países tradicionalmente de aplastante mayoría ortodoxa. Igualmente se han dado casos en los que la Santa Sede ha erigido eparquías (diócesis) greco-católicas y nombrado a sus jerarcas para que las rijan, que han sido calificados como actos de *proselitismo* y criticados por parte de los dirigentes de las Iglesias ortodoxas. Así pues, aclaramos que si la condena de *Balamand* sobre el *uniatismo* tiene un sentido, ha sido precisamente el de romper con el voluntarismo u oportunismo que consistía en crear, a veces *ex nihilo*, comunidades católicas unidas en todos los países de Oriente. Ver a este respecto: E. FOUILLOUX, "Iglesias orientales católicas y uniatismo", en: *Conc(E)* 32, t. 2 n. 268/6 (1996) 149; y M. ALCALÁ, "El problema uniata. Historia de una crisis", en: *RF* 229, n. 1.145 (1994) 65-78, esp. pp. 69-72.

234 Para la comprensión y desarrollo de la concepción *uniatista* en la Iglesia católica, cf. V. PERI, "Considerazioni sull'uniatismo", en: *Lo scambio fraterno tra la Chiesa: componenti storiche della comunione*, (Storia e attualità 13), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 365-395.

mostrar que conservan la tradición oriental no en apariencia sino de una forma realmente auténtica en esencia. Además, sus feligreses no deben ser considerados más, ni por la Iglesia Romana y menos aún por otras Iglesias católicas nacionales u ortodoxas, como cristianos de segunda categoría²³⁵, ya que es un atentado contra su integridad moral, libertad religiosa y estatuto eclesial particular.

Teniendo presente todas estas puntualizaciones, no cabe duda de que las Iglesias orientales unidas seguirán siendo aún por bastante tiempo motivo de fricción entre el Catolicismo romano y de conflicto entre la Ortodoxia, por lo que van a traer consigo la reexaminación de la situación a la luz del texto de *Balamand*, ya que deben ser conscientes de que –como venimos afirmando– tienen el deber de representar y defender la tradición de la Iglesia oriental en la Comunión católica, especialmente, en cuanto a la autonomía jurídica y disciplinar frente a Roma²³⁶. Pero, a su vez, tampoco deben de alejarse de las obligaciones que tienen para con la Santa Sede, que les impone aceptar las opciones ecuménicas del Vaticano II²³⁷, así

235 Sobre esta consideración hacia los cristianos unidos en el pasado y aún en el presente, cf. E. FOUILLOUX, “Iglesias orientales católicas y uniatismo”, en: *Conc(E)* 32, t. 2 n. 268/6 (1996) 145-147, y “Huitième session (Baltimore, 19 juillet 2000)”, en: *Ist.* 45, n. 3 (2000) 288.

236 El *Código de derecho canónico de las Iglesias Orientales* de 1990 (CCEO), organiza las Iglesias orientales católicas como *Iglesias sui iuris*. La expresión y el concepto de Iglesias *sui iuris*, pretende definir una realidad eclesial con derecho propio y con una cierta autonomía de autogobierno dentro de la Comunión católica, cf. M. BROGI, “Le Chiese «sui iuris» nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, en: *REDC* 48, n. 131 (1991) 517-544; y sobre su organización eclesiástica antes de la aparición del CCEO, cf. A. SANTOS HERNÁNDEZ, “Organización eclesiástica de las Iglesias orientales”, en: *REDC* 29, n. 83 (1973) 321-358. Pero, en lo que se refiere a las reglas prácticas, antes del CCEO, nunca se reguló nada, y si le echamos un vistazo a la historia de las relaciones entre la Santa Sede y las Iglesias *uniatas*, hay que reconocer que la persistencia de las mismas a la fidelidad en la comunión ha sido y sigue siendo dolorosa, por lo que tendríamos que preguntarnos: ¿verdaderamente se puede decir que para las Iglesias orientales católicas se ha aplicado el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, que declara en su n. 5 que estas Iglesias “tienen el derecho y la obligación de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares...?” (cf. también UR 16).

237 Además, el CCEO atribuye a estas Iglesias *sui iuris* un *special munus* en el ámbito ecuménico. El canon 903, indica que a estas Iglesias orientales católicas “les pertenece en especial la función de fomentar la

como también mostrar su *estatuto e identidad eclesial* como auténticamente *de jure* frente a la Ortodoxia y en comunión con ella, no en oposición a ella, pues el futuro de las mismas Iglesias greco-católicas unidas depende en gran medida de su plena integración en los territorios tradicionalmente ortodoxos que implica *per se* un mayor acercamiento fraternal hacia la Ortodoxia²³⁸.

Aunque la cuestión *uniata* no debe caer en el olvido del progreso ecuménico, por otra parte, no creemos que deba acaparar tanto la atención o preocupación, en especial de las Iglesias ortodoxas, como para que llegue a sacrificar la calidad de los trabajos logrados hasta ahora por el diálogo teológico entre estas dos Iglesias. Todavía menos se debería focalizar toda la ruta de trabajo de la Comisión mixta internacional en resolver la situación eclesial (*uniata*) de las Iglesias orientales unidas.

Dada la situación en la que nos encontramos no se sabe muy bien cómo podrá continuarse fructuosamente el diálogo

unidad entre todas las Iglesias orientales...”, entre otras cosas, mediante “la fidelidad religiosa a las antiguas tradiciones de las Iglesias orientales, el mutuo y mejor conocimiento, la colaboración y la estima fraternal de las cosas y de los ánimos”; pero con el contrapunto de que limita el *munus* especial de las Iglesias orientales unidas a la promoción de la unidad sólo con las Iglesias ortodoxas. Ya antes el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, ampliaba esta especial misión “a promover la unidad de todos los cristianos, sobre todo con los orientales, según los principios del Decreto de este santo Sínodo sobre el ecumenismo...” (OE 24, cf. OE 6, que insta a estas Iglesias orientales católicas a retornar a las antiguas tradiciones en caso de que se hubieran apartado de ellas, aludiendo a las mismas motivaciones que más tarde recogería el CCEO en su canon 903, para la conservación de sus propias tradiciones). Así pues, según el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, para que las Iglesias orientales unidas cumplan su *speciale munus* en el campo ecuménico, han de ser –y mostrarse– auténticamente orientales. Precisamente, en este terreno, la Congregación para las Iglesias orientales ha impulsado una verdadera recuperación de la propia tradición oriental, con el objetivo de suscitar en estas Iglesias *sui iuris* el deseo de *re*-descubrir su propia identidad. Con respecto al campo litúrgico, cf. *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

238 Para una mejor comprensión de la identidad de estas Iglesias a la luz del Vaticano II y el Magisterio, y en una Europa sometida a cambios continuos, cf. M. VAN PARYS, “Comprendre et vivre l'identité des Églises orientales catholiques. Approche théologique”, en: *Irén.* 70, n. 2 (1997) 163-182.

en ausencia del “reconocimiento por parte del conjunto de la Iglesia ortodoxa de la eclesialidad teológica –y no solamente sociológica– de la Iglesia católica, y de la validez de su bautismo y de sus sacramentos”²³⁹.

El caso es que no será posible ninguna recepción de *Balamand* mientras que no se llegue a un auténtico reconocimiento del estatuto eclesiológico desde el contexto ecuménico en el que se sitúa el diálogo oficial que consiste, como bien indica el metropolitano Juan (Zizioulas) de Pergamo, en recibir a la otra Iglesia como Iglesia auténtica²⁴⁰.

Precisamente, en todo este terreno, más que de la firma de un determinado acuerdo doctrinal ecuménico, los progresos ecuménicos conjuntos deben de venir por el *acercamiento y mejora a nivel local* de las relaciones entre las iglesias particulares implicadas en resolver sus asuntos doctrinales, como ya ha ocurrido, por ejemplo, en el patriarcado de Antioquía; todo un modelo a seguir para las demás Iglesias ortodoxas y católicas de tradición bizantina u otras Iglesias de distintas tradiciones orientales²⁴¹. En este caso, sí podemos constatar que se han puesto en marcha, aunque tenuemente, los principios adoptados en *Balamand*.

El problema *uniata*, pues, continua abierto, pero, probablemente la reunión de Baltimore haya mostrado una vez más que el problema del *uniatismo* es de tal envergadura y complejidad que prácticamente es imposible resolverlo

239 E. LANNE – M. VAN PARYS, “Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore-Emmitsburg”, en: *Irén*. 73, n. 3-4 (2000) 418.

240 Lógicamente, la recepción del diálogo ecuménico es sensiblemente diferente de la recepción de un concilio local o regional. En efecto, según señala J. Zizioulas: “Las Iglesias separadas están llamadas a recibir las unas de las otras e incluso a recibirse una a otra, lo que plantea todo tipo de cuestiones eclesiológicas fundamentales, puesto que, en este contexto, la forma más alta de la recepción es el *reconocimiento eclesial mutuo*, que no se reduciría a un acuerdo doctrinal”: J. ZIZIOULAS, “The Theological Problem of Reception”, en: *OiC* 21 (1985) 187-193, esp. p. 188.

241 Puede verse algunos avances notables en las relaciones a nivel local en lo que se refiere a la solución de las diferencias patrimoniales o la propiedad eclesiástica (lugares de culto) tanto en Rumanía: cf. *Ist.* 44, n. 1 (1999) 59-62, e *Irén*. 74, n. 1 (2001) 152; como en Eslovaquia: cf. *Irén*. 74, n. 1 (2001) 157. Así también, véase el acuerdo alcanzado entre los Católicos y los Ortodoxos del patriarcado de Antioquía (Siria) para la celebración de la Pascua en la misma fecha a partir del año 2002, en: *Irén*. 74, n. 1 (2001) 623-624.

aisladamente, es decir, sin tener en cuenta otras cuestiones eclesiológicas que se plantean, como es la de la autoridad en la Iglesia, pues pensamos –junto con otros autores– que está íntima y especialmente vinculado a la cuestión del lugar y autoridad del obispo de Roma en la comunión universal²⁴².

Lic. José Manuel FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ²⁴³
Facultad de Teología de Granada

242 Ya en su encíclica *Ut Unum sint*, Juan Pablo II propuso a los responsables de las distintas Iglesias y comunidades eclesiales y a sus teólogos una discusión conjunta de las formas de ejercicio de la autoridad del primado petrino, con la finalidad de redescubrir un servicio que pueda ser aceptado por todos (cf. *UUS* 95-96). Esta propuesta tuvo una favorable aceptación en el mundo ecuménico. Fue recordada, por ejemplo, durante la celebración del *Primer Congreso de Patriarcas y Obispos católicos de Oriente Medio* que tuvo lugar en Kesrouan (Fatqa, El Líbano), del 9 al 20 de mayo de 1999, bajo el tema titulado: *Para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10)*, en su pasaje 14 dedicado a la: *'Identidad de nuestras Iglesias orientales católicas'*, cf. J.-L. LINGOT, "Premier Congrès des Patriarches et Evêques catholiques du Moyen-Orient", en: *POC* 49, fasc. 3-4 (1999) 281, (cf. *supra* nota 184). De nuevo, la revista *Irénikon* se hizo eco de ello en su comentario editorial, cf.: "Les Églises orientales catholiques", en: *Irén.* 74, n. 4 (2001) 481, en el que recuerda la invitación hecha, el 29 de septiembre de 1998, por el papa a los cinco patriarcas orientales católicos para reflexionar juntos sobre las modalidades del ejercicio del primado del obispo de Roma, (cf. texto en: *DC* 95, n. 20 (15 novembre 1998) n. 2192, pp. 951-953, esp. p. 952). Recientemente, el papa volvió a pedir a los responsables de las demás confesiones cristianas la reflexión conjunta sobre el ejercicio de su primado, durante la catequesis semanal del 22 de enero de 2003, cf. *Irén.* 76, n. 1 (2003) 64. En torno a esta temática, véanse las diferencias existentes todavía entre Ortodoxos y Católicos en la interpretación y ejercicio del primado a nivel universal en el *Documento de Rávena* (sobre todo, n. 41, 43 §2), titulado: "Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad, (Rávena, 13 de octubre de 2007)", en: *DiEc* 43, n. 136-137 (2008) 307-323; cf. *Ist.* 53, n. 3 (2008) 283-296. El *Documento de Rávena* ha mostrado en su conclusión (n. 45) una serie de cuestiones que van a marcar la hoja de ruta de futuros trabajos de la Comisión mixta, entre ellas: "¿Cuál es la función específica del obispo de la «primera sede» en una eclesiología de comunión y en vista de lo que en este texto hemos afirmado respecto de la conciliaridad y la autoridad?" (cf. *DiEc* 43, n. 136-137 (2008) 323).

243 D. José Manuel Fernández Rodríguez, nació el 17 de julio de 1977 en Granada, es teólogo seglar, licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Teología Histórico-Dogmática en la Facultad de Teología de Granada (IHS). Actualmente, se encuentra preparando el doctorado en esa misma especialidad y en la misma facultad e imparte clases en institutos públicos de la diócesis de Granada dependientes de la Junta de Andalucía (e-mail: jose_manuel_chema_@hotmail.com),.

SUMARIO

En este artículo se realiza un estudio detenido sobre el impacto que tuvo el Documento de Balamand en las diversas Iglesias orientales y en la Iglesia de Roma. Es uno de los últimos frutos de la Comisión mixta internacional de diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias de rito bizantino antes de su paralización, que duró 16 años. El documento salió a la luz cuatro años después de la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, con las consecuencias que este hecho tuvo para las Iglesias de Este de Europa. Ellas se vieron amenazadas por el crecimiento de los católicos en sus territorios patriarcales. Por una parte por los católicos de rito bizantino que podían salir de la clandestinidad y por otra parte por la llegada de católicos occidentales. El documento trató de afrontar con serenidad las nuevas relaciones entre las Iglesias orientales llamadas “uniatas” (por estar unidas a Roma) y los católicos romanos. Su centro doctrinal se fijó en los métodos de misión que ambas Iglesias aceptan como no proselitistas para no herirse mutuamente.

SUMMARY

This article undertakes a detailed study of the impact effected by the Balamand Document upon the various Eastern Churches and upon the Church of Rome. It is one of the last achievements of the Mixed International Commission for the dialogue between the Catholic Church and the Byzantine Rite Churches, before it ended after sixteen years in action. The document appeared four years after the fall of the Berlin Wall and the dissolution of the Soviet Union, bearing in mind the consequences this event had for the Churches in Eastern Europe. They saw themselves threaten by the increase of Catholics in their Patriarchal territories; those Catholics of Byzantine Rite who could come out of their clandestine environment, and those arriving from the West. The document attempts to face the new relations between the Eastern Churches, called united, “uniatas”, (for being united to Rome) and the Roman Catholics. Their doctrinal core was focused on the methods for mission that both Churches, as non-proselytizing, found acceptable, in order to avoid mutual hurt.