DiEc t. XXIII, nn. 75-76 (-988) 213-229

BOLETIN BIBLIOGRAFICO DE TEOLOGIA PROTESTANTE, HISTORICA Y ECUMENICA

1. Gerhard von Rad, *Sermones* (Salamanca: Sígueme 1975) 195 pp. Trad. esp. por E. Martín Peris.

2. Dietrich Bonhöffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio.* Ed. por E. Bethge; nueva ed. y versión esp. por José J. Alemany (Salamanca: Sígueme 1983) 299 pp.

   — *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942).* Ed. por J. J. Alemany (Salamanca: Sígueme 1979) 185 pp.

   — *Vida en común* (Salamanca: Sígueme 1983, 2 ed.) 99 pp.

3. Karl Barth, *La proclamación del Evangelio* (Salamanca: Sígueme 1980, 2 ed.) 103 pp. Trad. esp. por F. Báez.

4. Wolfahrt Pannenberg, *El destino del hombre, Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia* (Salamanca: Sígueme 1981) 158 pp. Trad. esp. por C. Ruiz-Garrido.

   — *Etica y eclesiología* (Salamanca: Sígueme 1986) 261 pp. Trad. esp. por A. Martínez de Lapera.

5. Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*· I. *De los orígenes al siglo XV* (Barcelona: Herder 1987) 1050 pp. Trad. esp. de Joan Llopis.

   — *Història de la teologia cristiana*: II. *Pre-reforma, reformes, contrareforma* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya-Herder 1986) 652 pp.

Universidad Pontificia de Salamanca

6. José María G. Gómez-Heras, *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (Córdoba: Publicaciones del M. de P. y C. de Ahorros de Córdoba 1986) 299 pp.

7. Alfons Skowronex (ed.), *Martin Luther in ökumenischer Reflexion.* Symposium zum 500. Geburstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warszawa (9.-10. November 1982) (Varsovia: Akademia Teologii Katolickiej 1984) 170 pp.

8. Joan Busquets, *¿Quién era Martín Lutero?* (Salamanca: Sígueme 1986) 311 pp. Trad. esp. del orig. catalán por Maite Periel.

9. Joseph Cardenal Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1987) 304 pp. Trad. esp. por B. Parera, J. L. Legaza y G. Haya.

10. Niels Hasselmann (ed.), *Kirche im Zeichen der Einheit.* Texte und Überlegungen zur Frage der Formen Kirchlicher Einheit (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht 1979) 62 pp.

    Eilert Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie.* Antwort auf den Rahner-Plan (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht 1984) 208 pp.

11. André Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (París: Les Éditions du Cerf-Éditions Labor et Fides 1986) 520.

    Metropolita Gerassime-Chrysostom Zaphiris, *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche.* Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland (Extracto de «Theologia»: Atenas 1982) 93 pp.

I. Teología protestante: algunas traducciones

1. El editor cumple una importante misión cuando presenta traducciones que, aunque ya conocidas en sus originales, pueden alcanzar una difusión extraordinaria en la lengua vernácula de un país o área cultural. Es el caso de las obras que ahora recensionamos, algunas ya con años detrás de sus mismas traducciones, pero que siguen siendo actualidad, pues se trata de obras

Universidad Pontificia de Salamanca

de los teólogos protestantes más clásicos de nuestro siglo. Algunas de estas traducciones lo son de obras ciertamente menores, pero que quisiéramos fueran debidamente conocidas por los lectores de habla hispana interesados en el ecumenismo.

Es el caso, p. ej., de los *Sermones* de G. von Rad, que adquieren ahora cuando el tiempo nos va distanciando de su muerte un valor significativo a la hora de ponderar la lectura espiritual y kerigmática de un buscador profesional del sentido literal de la Escritura y de los procesos teológicos que ha conocido el AT. Una particular circunstancia histórica de estos sermones: son una selección hecha por la hija del exégeta pensando en su padre como predicador convencido, que hizo del púlpito de la iglesia de san Pedro de Heildelberg un lugar de magisterio pastoral bien visitado. Los sermones son una muestra de cómo el saber sobre la *res Scripturae* sólo se torna eficaz para la comunidad cuando ese saber es puesto *in medio Ecclesiae* por obra del ministerio pastoral. De lo contrario el saber sobre la Palabra resta, prisionero de la academia, vigor a la intelección de la fe. Los sermones reflejan así la problemática de la comunidad a la que fueron destinados.

2. Después del estancamiento de la primera edición en español de *Resistencia y sumisión*, vino tras el cierre de aquellos libros de Nopal, de Ariel, un posibilidad más para una obra que había sido devorada en la España del período final del franquismo, no sin ciertos sesgos de anacronismo en la aventura de su lectura. Fue cuando Sígueme decidió hacer de ella una nueva edición, según la versión de José J. Alemany; y la obra comenzó a rodar de nuevo de mano en mano, si bien la investigación teológica del s. xx va poniendo las cosas en su lugar y Bonhöffer se redimensiona con mayor verdad en su valor objetivo y menos ideológico cada vez. Estamos así ante una espléndida edición crítica de las cartas de la prisión. El texto de esta edición es el rehecho por el autor de la primera edición, el pastor E. Bethge, el hombre cercano al mártir y el biógrafo, el conocedor indiscutible de su pensamiento y de su proyecto teológico. De ahí cuanto acompaña la edición de las cartas: comentarios y referencias biográficas pertinentes para su contextuación y comprensión. Tres *indices* hacen útil la edición: citas bíblicas, nombres y conceptos.

Poco antes de afrontar la edición de *Resistencia y sumisión*, Sígueme había incluido en su catálogo *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, una obra igualmente encomendada a la traducción y mano experta de J. J. Alemany, que ha tenido ocasión por su especialización en la teología del teólogo protestante de bucear la naturaleza del epistolario de Bonhöffer. Según él (cf. la Introducción, pp. 11-15), este epistolario descubre la importancia de las cartas y diarios del teólogo para conocer su pensamiento y la época, los nombres con los que estuvo en relación, así como la tremenda coherencia que se dio en él entre pensamiento y posturas vitales. En ellas, en las cartas, Bonhöffer aparece como eclesiólogo motivado y convencido de la centralidad de Cristo en el acceso y vivencia de la fe, en la elabora-

Universidad Pontificia de Salamanca

ción de su inteligencia y en la configuración del «compromiso» con la mundanidad de la existencia cristiana. Este epistolario nos abre así a las claves de interpretación de sus obras académicas o sistemáticas.

Alemany ha seleccionado 78 de las 500 piezas escritas que forman el epistolario conservado. Se ha respetado el límite del 1942 porque en 1943 comienzan las cartas de la prisión y éstas ya habían sido vertidas al español según la edición mencionada. Como es sabido, los textos originales de este epistolario se hallan ya formando cuatro de los volúmenes de los *Gesammelte Schriften,* como precisamente se indica en la presentación.

La edición se acompaña de un breve esquema biográfico y de un par de índices de nombres y de conceptos.

Una de las más bellas obras menores de Bonhöffer es *Vida en común.* Se trata de una meditación prolongada sobre la naturaleza comunitaria de la vida cristiana y su expresión en la reunión de cristianos, que toman pulso a esa vida común que comparten y de la cual participan en tanto procede de más allá de ellos mismos. ¿Podemos utilizar la clásica expresión de «día de retiro» para referirnos a esa toma de pulso y ritmo común según Bonhöffer? En la soledad se examinará el creyente y en la convivencia del día en común pondrá a prueba sus relaciones con los otros. La fuente de su vida es Jesucristo mismo. En la unión con él se funda la comunión de todos en sus sacramentos (confesión y Santa Cena), dos prácticas de la fe que centran y finalizan el día en común.

3. De Carlos Barth se ha traducido poco al español. Sólo algunas de sus obras menores. Una de ellas: *La proclamación del Evangelio,* que, como la obra anteriormente reseñada, conoce ya una segunda edición. Se trata de una reflexión teológica sobre la naturaleza de la predicación (definición y caracteres esenciales de la misma) así como sobre la preparación obligada para la misma. Cuando la crisis homilética es tan acusada, ¿no cabría que algunos pastores pararan un poco para reflexionar sobre esta propuesta de Barth, teólogo por excelencia kerigmático? Su brevedad y el estilo sencillo y directo en que está escrita la hacen particularmente asequible. Es una obrita sustancialmente útil.

4. La editorial Herder lanzó al mercado del libro español el excelente libro de Pannenberg sobre el hombre *El hombre como problema.* Sígueme se ha anotado ahora un título más sobre la vuelta de Pannenberg sobre la antropología teológica: *El destino del hombre.* En esta obra recoge en cinco capítulos los temas que el autor impartió como cursos ocasionales en las universidades de Estados Unidos e Inglaterra en 1975 y 1976, así como algunos otros centros de esos países. Parte el libro de una reflexión sobre la verdad teológica del hombre, para pasar después a considerar la relación entre individuo y pueblo o acaecer histórico-salvífico, cosa que hace en su perspectiva conocida de teología de la historia como revelación. Pannenberg reflexiona una vez más sobre la relación entre cultura y cristianismo, re-

Universidad Pontificia de Salamanca

lación determinante de la historia y de sus avatares políticos (cuestión de la nueva teología política y de la religión política).

Pannenberg ha tenido más suerte que Barth con los lectores de español. No sólo se tradujo su célebre cristología, sino también se vertieron al español otras obras de importancia, algunas menores, y algún volumen de sus estudios y colaboraciones. Este último fue el caso de *Cuestiones fundamentales de teología*, aunque sin embargo uno no acierta a explicar por qué se excluyeron de ella algunos de los trabajos más importantes del autor. Son los misterios de las editoras. Ahora ha visto la luz otro de los volúmenes preciados del teólogo de Munich. Se recogen en él 15 importantes colaboraciones sobre la naturaleza mundana de la salvación o de la inserción del hombre, ser en projimidad, en la realidad histórico-social y en su expresión explícitamente cristianada, que es la Iglesia. ¿Cuál es la relación de la fe con la ley, la complejidad de la vida social, la configuración nacional de la societariedad? ¿Qué aporta la fe a la paz de los hombres al proclamar la paz de Dios y su reconciliación? ¿Cuál es el futuro de la humanidad y cómo podrá caminar el hombre hacia la unidad del género humano? ¿Cuál es la unidad que busca la Iglesia dividida en sí misma? Pannenberg se aproxima a estas y otras cuestiones: la apostolicidad de la Iglesia, la naturaleza de las confesiones cristianas de fe, la dialéctica entre reforma y unidad en la Iglesia, los ministerios eclesiásticos, la Eucaristía.

II. Teología histórica: autores y sistemas

5. Una obra del género de ésta, de la que contamos ya con estos dos importantes volúmenes, al margen de su contenido merecería de entrada nada más que aplausos. Ponerse a la tarea sólo es posible después de muchos años de lectura e investigación, como de hecho lo hace el P. E. Vilanova, de la Abadía de Montserrat, teólogo por lo demás bien conocido en España por sus trabajos y por sus actitudes, con las cuales tal vez no todo el mundo concuerde. Nadie le discutirá, sin embargo, el valor de sus escritos y la investigación que los respaldan, aunque en ocasiones las dependencias de sus fuentes sean claras, al menos en algunos casos; al menos en lo que sobre la fe ha escrito contando con la obra de Chenu, a quien el autor dedica el volumen I. Chenu mismo introduce el volumen con una carta de aprobación bien significativa del valor del mismo; traducido al español por Joan Llopis, cuyos conocimientos teológicos garantizan esta ingrata tarea de verter una obra a otro idioma, aunque se trate como en este caso de dos idiomas hermanos.

La estructura de este volumen I es la siguiente: una *primera parte* entendida como «Teología del principio» (pp. 39-130), de dos capítulos, entregado el primero a la autoría de Pius-Ramon Tragan (teología bíblica); la *segunda* obedece a la «Teología patrística» (pp. 133-284); la *tercera* es la correspondiente a la «Teología bizantina» (pp. 287-357); la *cuarta* es la «Teología monástica occidental» (pp. 361-519); la *quinta*, «Teología escolástica»

Universidad Pontificia de Salamanca

(pp. 523-1011), que cierra el volumen en el siglo xv, a las puertas de la Reforma.

Hay una clara frescura en el tratamiento, atendiendo no sólo al sucederse de las doctrinas en las mediaciones de cosmovisiones y escuelas filosóficas diferentes, sino al método y la naturaleza de la inteligencia de la fe en una determinada época. El autor cuenta además con los resultados de la investigación moderna, añadida a los resultados de la historia de la teología ya conocidos y que se ofrecen como fuentes en la bibliografía, tanto general como en la que cierra cada uno de los capítulos. Es de resaltar el cuidado puesto en la inclusión y exposición y significado que para la historia de la teología tienen algunos nombres hispanos, entre ellos los catalanes o «hispanos orientales» y levantinos; el buen conocimiento de la escolástica hispana árabe; etc. En este sentido Vilanova es deudor además de su adscripción cultural y de su voluntad de vigencia para tal adscripción («países catalanes», p. ej.), que en algún momento proyecta el presente sobre el pasado, reinterpretando una tradición de fe e inteligencia de la misma. Todo ello con muy buena información y con indudable acierto en la exposición de un problema como el de la influencia y presión islámica y la reacción cristiana a la misma, no sólo apologética, sino con voluntad de diálogo. El aparato crítico es una muestra de cuanto se ha hecho en las últimas décadas en España al respecto.

El volumen II me llega en catalán y cuenta con un prólogo de Miguel Batllori y la colaboración de Luis Duch, que es el autor de la *tercera parte* («Reformes i ortodòxies protestants: segles xvi i xvii», pp. 127-364). La *parte primera* está dedicada a la «Pre-Reforma i Humanisme» (pp. 3-85); la *segunda* a la «Reforma catòlica» y la *cuarta* a «La Contrareforma» (pp. 367-609). El volumen se ha propuesto un límite: acabar con el siglo xvii. El propio Vilanova nos ofrece la clave de lectura de este volumen que ve confrontados catolicismo y obra reformadora protestante. Así inspirado por J. Guitton, que caracteriza al catolicismo como búsqueda de plenitud y al protestantismo como búsqueda de pureza, escribe: «L'actitud de plenitud ve determinada per una atenció total a la realitat humana, per una intenció d'universalitat en l'espai i en el temps, que inclou el perill d'acceptar una barreja provisòria de pur e impur. La història testimonia que sovint la comunitat cristiana ha cedit aquest perill, de manera que la seva mística ha quedat ofuscada per la política mundana, en prejudici de la llibertat evangèlica. D'aquí venia la reacció: una inquietud de puresa que rebutjava tota mena de compromisos i posicions intermèdies i que intentava de realitzar el seu ideal més genuí» (p. XI).

Aunque no es Vilanova quien se encarga de la Reforma, sí ofrece la Introducción algunos criterios, que obligan a entender la etapa posterior, que va de la Contrarreforma hasta prácticamente el II Concilio Vaticano, de forma algo estrecha; ya que se ve protagonizada por una «Església catòlica (...) parapetada en una actitud contrareformista» (p. XII). Si se establece este criterio, ¿cómo interpretar después la confrontación de la teología católica con la

Universidad Pontificia de Salamanca

Ilustración y el racionalismo? ¿Qué decir de la teología centroeuropea católica que se empeña en asumir el idealismo y el *elán* del Romanticismo para reconciliar fe y modernidad? Con este presupuesto, tampoco el Modernismo será comprensible. Porque aquí se trata de historiar la teología y no de su determinación magisterial jerárquica tan sólo. Con todo, el mismo Iᵉʳ Concilio Vaticano ha dejado de tener por entorno teológico propio la Reforma. Vilanova tiene razón, empero, en que la Reforma supuso ese condicionante que bloquea el talante de «la fe que busca la inteligencia». Su conocimiento de la tradición católica se ve enriquecido por la modernidad de su lectura y la sugerente percepción de los problemas de ayer con mentalidad de hoy. Ahí están una vez más sus referencias críticas, su lectura de los estudios más actuales y los planteamientos que hoy permiten leer el pasado en búsqueda de mayor luz para el presente. Quizá en algún momento esta «modernidad» de la lectura de la tradición impida hacerle toda la justicia histórica que la tradición merece. ¿Sucede eso con Trento? Vilanova reclama apoyaturas importantes para su interpretación (G. Alberigo, P. Eyt, G. H. Tavard, Y. Congar, H. Rondet y Rovira Belloso, entre otros).

Luis Duch hace un trabajo bueno, preciso, ordenado. Está bien informado y, en los márgenes que se le han ofrecido, presenta una película valiosa del proceso histórico-espiritual de la Reforma. Sólo decir al respecto que desconoce, sin embargo, algunos de los estudios españoles ya con algunos años tras de sí sobre los reformadores, su teología y los procesos teológicos generados por ellos, por lo que confiesa ser una dificultad para él «la manca d'investigacions a casa nostra» (p. 127). Le daré aquí algunos nombres, que sin cubrir la necesidad de una más amplia contribución española, en el contexto de la investigación internacional sobre la teología de la Reforma, significan una aportación valiosa: M. Andrés, J. Alfaro, J. Mª G. Gómez-Heras, T. Egido (cuyo nombre no cita como editor de las *Obras* de Sígueme; autor de notables estudios histórico-teológicos), J. Larriba (con una espléndida obra sobre la teología de Calvino), R. Arnau (monografía sobre el ministerio sacerdotal en Lutero), M. Gesteira, M. Gelabert; las extensas Actas del congreso salmantino sobre la teología de Lutero (1983; ed. 1984); monografías y revistas que se ocuparon de la personalidad y teología del reformador de Wittenberg en 1983 y que no puedo pormenorizar aquí; etc. También algunas de las cosas que yo mismo he escrito, entre otros. Por otra parte, hay una edición de una espléndida selección en español de las obras de Lutero en 10 volúmenes: *Obras de Martín Lutero*. Versión castellana de C. Witthaus, E. Sexauer, M. Vallejo Díaz et al. Prefacio de H. J. Held y Estudio Preliminar de M. K. Bahmann (Paidos: Buenos Aires 1967-1985).

La obra, en fin, emprendida por el P. E. Vilanova sólo merece elogios, y las anotaciones hechas son menores. Servirá a estudiosos y a quienes quieren seguir los procesos históricos de los hombres y los sistemas de pensamiento que ha inspirado el cristianismo y la inteligencia de la fe. Es ésta la que confiere una

Universidad Pontificia de Salamanca

unidad al quehacer teológico, impidiendo su reducción a la simple evolución de las ideas. Vilanova ha conjugado el rigor del dato con la actualidad en su lectura.

6. La nueva obra del profesor García Gómez-Heras representa la cristalización de su investigación y docencia sobre uno de los capítulos más conocidos por él del pensamiento occidental: la trayectoria que inspira la filosofía idealista y romántica y que arranca de la Reforma protestante. Una trayectoria que llega hasta el vaciamiento de toda la ontología cristiana en el pensamiento de F. Nietzsche. Mas de esta trayectoria lo que de verdad le interesa a G. Gómez-Heras es la reconversión de la *teodicea* en *filosofía de la religión,* cosa que tiene su clave en la lectura que la modernidad lleva a cabo del cristianismo histórico occidental, de su positividad. Un paso que resultaría posible cuando se hubo pasado del interés por los prolegómenos de la fe, que sirven a la *teología* cristiana sobrenatural, al interés por la razón o *lógos* interno a la positividad de la misma fe cristiana. La modernidad ha creído ver en esta positividad tan sólo la expansión de la conciencia del sujeto, su propia proyectividad, inmanentizando la objetividad de la revelación, ya se interprete ésta en perspectiva ético-religiosa o estético-religiosa. Ni una ni otra interpretación han podido dar salida a la nostalgia de lo totalmente otro, perdido en la modernidad por el hombre que perdió en ella la «sobrenaturaleza», esto es, la hetegeneidad de la revelación divina que funda y acompasa la conciencia religiosa del hombre.

Lo verdaderamente significativo, a la hora de hacer un valance de la modernidad como conciencia laica de la subjetividad, es que esa conciencia se debe explicar genéticamente, como criatura de una interpretación de la fe cristiana que pasa por «la Reforma protestante y la asimilación por ella del 'principio subjetivista'», que «habilitó un clima propicio para la autonomía de la razón y de la libertad». De este modo añade el autor: «a la hora de seleccionar testigos cualificados de la modernidad nos hemos visto forzados a recurrir a nombres como Lutero, Descartes, Hume o Kant, entre otros, que aplicaron consecuentemente a la interpretación de la religión aquel principio» (p. 21).

Otros usos del concepto de modernidad son el *socio-económico,* el *filosófico-científico* y el *estético-cultural.* Este último es considerado por el autor «predecesor conspicuo de lo que a partir de la década de los setenta recibe, hoy en día, el nombre de *postmodernidad*» (p. 24).

Dividida en dos partes, la *primera* de esta obra se ocupa de la «Religión en la modernidad», donde el autor pone en relación la fiducia luterana que sustenta a Dios con la razón práctica de Kant (cap. I). El surgimiento y desarrollo de una hemenéutica racional de la religión se hace clave, según G. Gómez-Heras del concepto ilustrado de lo religioso, que busca su legitimidad más allá del confesionalismo (Leibniz) y se somete al régimen de la razón empírica (Hume) (cap. II). Los autores románticos e idealistas alemanes ocupan los capítulos III y IV (F. H. Jacobi,

Universidad Pontificia de Salamanca

J. G. Herder, Novalis, Hölderlin, Göthe, Fichte y Hegel, F. Schleiermacher, Feuerbach y Nietzsche). La *segunda* parte (cap. I, II y III), de composición por el autor mucho más tardía, sin duda, que la dedicada a los capítulos indicados, está consagrada al análisis de la relación entre religión y postmodernidad. En ella se incluyen algunos materiales procedentes asimismo de la conocida reflexión del autor sobre la esperanza como principio filosófico. Se explica que en el *epílogo* se vuelva sobre E. Bloch y la temática de la utopía y una reflexión sobre Tillich como teólogo de la secularidad.

La obra es algo más que una historia de un tema (en este caso, el de la naturaleza de la religión según la razón moderna) dentro de la filosofía moderna y, en parte, contemporánea. Es también la aguda percepción de un proceso: el de la inmanentización del objeto trascendente de la fe cristiana en el dinamismo de la subjetividad y su disolución intramundana como historia del espíritu. Fenómeno histórico-espiritual de primer orden que permite interpretar de modo certero algo de lo que pasa con la autoconciencia del hombre de hoy, perdida ya la instancia de la fe y nóstalgico hasta la enfermedad de «lo enteramente otro».

7. Tras la celebración en 1983 se vienen publicando Actas de diversos congresos y simposios o seminarios y semanas de estudios sobre la personalidad religiosa y humana, así como sobre la obra teológica de Lutero, contribuyendo de este modo a hacer más o menos clara, según posturas hermenéuticas de su obra, la repercusión del reformador de Wittenberg sobre el curso del pensamiento europeo posterior.

Tal es el caso del librito que comento ahora. Recoge las ponencias de uno de estos congresos, en el cual participaron otros junto a ponentes polacos (es el caso del propio editor, A. Skowronek, que estuvo tras la organización del congreso y que debió también asumir la ponencia sobre la Eucaristía); y que reunió a un buen número de conocidos luteranólogos (F. P. Sonntag, O. H. Pesch, R. Slenczka, J. Brosseder) o teólogos conocedores de la Reforma (H. Schütte, G. Sauter, H. Thielicke), todos ellos alemanes. Algunos de los luteranólogos son deudores en alto grado de la investigación y nueva perspectiva hermenéutica de la personalidad de Lutero y de su obra inaugurada por J. Lortz. Así O. H. Pesch y J. Brosseder, que ofrecen algunas reflexiones sobre el reencuentro católico con Lutero (Pesch) y la significación ecuménica de su teología (Brosseder). Sonntag se ocupa de la «imagen católica» de Lutero tal como ésta fue moldeada por Clocleo, el cambio que se opera en el siglo XIX (Döllinger, Möhler) y los méritos contraídos por S. Merkle; hasta llegar a Lortz y la creación de su escuela. Schütte se ocupa de la «apertura ecuménica de la teología del reformador, partiendo de algunas apreciaciones magisteriales y jerárquicas del catolicismo actual sobre Lutero, para pasar a los temas teológicos y referirse a ellos sobrevolando sus formulaciones. Slenczka atiende a la catolicidad de la Iglesia según Lutero; G. Sauter la concepción luterana del hombre; y, finalmente,

Universidad Pontificia de Salamanca

Thielicke trata de precisar algunos de los problemas planteados por la Reforma y aún no resueltos.

8. La obra de J. Busquets recibió el premio «Carles Rahola» de ensayo en 1984. Se trata de una sencilla aproximación a la biografía personal y religiosa de Lutero, de divulgación; escrita con un buen hacer expositivo, lleno de sugerencias y, algo ciertamente, estimulante, de carácter «biográfico». El autor aproxima al lector al reformador descubierto por él. Se trata, pues, de una propuesta de una invitación a la *sim-patia* con el reformador, con su personalidad llena de aristas y de fascinación; a la inteligencia de su obra teológica y reformadora. Todo ello con el fin de lograr un mejor entendimiento de la ruptura de la Iglesia Occidental a partir del siglo XVI y obtener así un juicio sobre la realidad presente de la Iglesia. Este juicio pasa por la comprensión de Lutero y su obra, por lo cual el autor quiere que el lector revise con él la imagen «tradicional» del reformador por parte de los católicos.

Se trata de una obra que depende de los estudios de investigación histórica bien conocidos, sobre todo el de R. Villoslada, como confiesa Busquets mismo. Es una obra, empero, que ha sabido estar atenta a la reflexión teológica, contando con muchas lecturas tras de sí y una buena percepción de los núcleos teológicos, lo que sólo resulta posible si se tiene un buen conocimiento, igualmente, de la situación de la investigación (*Lutherforschung*). Hay además muchas horas de reflexión, estimo yo, sobre la suerte de la Iglesia en su trayectoria histórica desde la Reforma. El autor lo deja traslucir en la misma documentación geográfica (parece una peregrinación) que se ha empeñado en agregar a su biografía luterana.

Dividida en *tres partes*, las dos *primeras* siguen el proceso de la historia del reformador en su formación y conversión en doctor de la Escritura, su confrontación con la Iglesia del Papa, la ruptura, y una rapidísima alusión a la configuración del protestantismo fuera de Alemania. La *tercera parte* está consagrada a recorrer la evolución de la «imagen» de Lutero en la investigación y las diversas modificaciones de la misma y su repercusión sobre la consideración católica de Lutero y de la Reforma.

III. Algunos problemas de los dialogos ecumenicos: lo andado y las dificultades

9. Este nuevo volumen del Card. J. Ratzinger consta de 14 colaboraciones del autor en distintas revistas y obras colectivas, que han sido coleccionadas con buen criterio, a tenor de la calificación que de ellas se hace, bien expresada en el título de la obra.

Nos atendremos aquí a la *Parte Segunda* de este volumen: *Problemas ecuménicos*, que consta de tres importantes capítulos, de vigencia e interés de primer orden en el diálogo teológico interconfesional (pp. 77-160). En el *primero* se aborda la siempre difícil valoración del diálogo anglicano-católico, una vez concluida

Universidad Pontificia de Salamanca

la fase primera de la *Anglican-Roman Catholic International Comission y elaborado* el texto de la *Relación Final*. Se trata de un texto que el Cardenal ha afrontado con la agudeza teológica y los extraordinarios conocimienttos de la tradición de fe católica que le caracterizan. Se podrá o no discrepar de la valoración que de la *Relación* hace el Cardenal, pero nadie podrá decir que sus argumentos no son tales. Estamos ante una reflexión clara, bien objetivada e indudablemente necesaria.

Plantea Ratzinger una cuestión capital, cual es la de la Tradición y su autoridad en la vida de la Iglesia. ¿Cómo y con qué legitimidad diluir la Tradición en las «tradiciones de fe», confesionales de las diversas iglesias cristianas? Se correría, como señala el autor, el peligro de dejar sin el mismo criterio teológico de la Tradición a la Iglesia. En el trabajo, el Cardenal va sacando a flote el aparente hundimiento de sus tesis por parte de algunos de sus críticos más beligerantes. A algunos de ellos dedica un *Apéndice* (pp. 102 ss.), condición sin duda para aclarar las cosas. Valora positivamente el diálogo sobre la autoridad en la Iglesia, pero estima pobre el debido a la doble relación: entre Tradición y tradiciones, y a la que existe entre Iglesia e iglesias o Iglesia universal-iglesias locales; ocupándose de la cuestión de la conciliaridad y de la pregunta por la relación que haya de darse entre Escritura y tradiciones eclesiales.

Claras son las respuestas que el Prefecto de la Congregación para la Fe da a las preguntas planteadas por la revista «Communio» sobre «Lutero y la unidad de las Iglesias» (pp. 115 ss.). Quienes por razón de nuestra propia investigación hemos dedicado años a la teología luterana no podemos pasar por alto esta entrevista, con mayor razón que quienes tienen que atenerse a lo que se escribe. Creo que se acierta del todo cuando se dice que «no es posible un estudio de Lutero sin el estudio de su teología y que, evidentemente, no es posible acercarse a él sólo desde la historia» (p. 119).

Finalmente, la «Carta a la *Theologische Quartalschrift*», en la cual explica su postura, invitado por M. Sekler. En ella deja en claro su pensamiento sobre la teoría y práctica del ecumenismo en la Iglesia Católica. Ratzinger expone una vez más los límites y cierta falta de pertinencia en el planteamiento de unidad católico-evangélica hecho por Rahner y Fries.

Que estos artículos se divulguen ayudará a conocer no ya la mente del Prefecto, sino a conocer dónde residen algunos importantes «nudos gordianos» del diálogo teológico, que no podrá avanzar de ningún modo si, para superarlos, se decide tan sólo ignorarlos. Terminaré esta breve reseña refiriéndome a la traducción española llena de expresiones televisivas al uso («niveles», «en-bases-a», «incidencias», etc.). No parece pertinente traducir al uso de los medios de comunicación que parecen hablar en inglés. Otra cosa: mejor o peor, el *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) es una obra que requiere alguna atención a la hora de citar literalmente los textos del diálogo teológico internacional. En él hemos empeñado años y esfuerzo algunos de los ecumenistas españoles, y sería de desear su uso, incluso para su

Universidad Pontificia de Salamanca

mejora. Los textos, pues, de carácter oficial de las comisiones del diálogo tienen en él un lugar trabajado. De acuerdo con los trabajos y postura de Iberoamérica, fieles al español, las *relaciones* de las comisiones de diálogo no deben ser traducidas por *informes*, tal como aconseja el uso de los textos sinodales y conciliares.

10. a) Edita N. Hasselmann un librito que ya tiene unos años y que recensiono, agradeciendo su envío a la editorial, porque conserva una particular actualidad en lo que a la reflexión teológica ecuménica se refiere. Después del importante documento de la Comisión Mixta Católico Romana-Evangélico Luterana, *Ante la unidad* (1985) [cf. *DiEc* 22 (1987) 247-313] y habida cuenta de la propuesta Rahner-Fries, así como de las precisiones de Eilert Herms en su respuesta a los teólogos católicos, convendría releer con cuidado las pautas sobre la naturaleza dogmática de la Iglesia y sobre los posibles modelos de su unidad, básicamente de carácter teológico fundamental, que ofrecen aquí los miembros de la Comisión Ecuménica de Estudio de las Iglesias Evangélico-Luteranas Unidas de Alemania y del Comité Nacional Alemán de la Federación Luterana Mundial.

Después de delimitar la naturaleza de la verdadera Iglesia, visible y oculta al tiempo, que confiesa a Cristo como signo de su propia unidad ante el mundo; después de una prospección de los signos diversos de la unidad de la Iglesia en las confesiones cristianas separadas, se analizan dos modelos de unidad posibles: el *conciliar*, inspirado en la conciliaridad permanente de la Iglesia y sostenido sobre la primacía de la iglesia local; y el modelo de la *reconciliación* de las iglesias, que más que realizar la unión de las iglesias implica su recíproco reconocimiento como iglesias de Cristo que expresan y realizan de modos diversos la única Iglesia, la *una sancta*. Los dos modelos ofrecen sus dificultades, porque la conciliaridad no puede saltar sobre la verdad dogmática de las confesiones; y la reconciliación de las iglesias podría dejarla intacta, en tanto que clausurada sobre sí misma. Haberlo percibido así es lo que ha llevado a hablar de nuevo sobre las *diferencias de fondo* (*«Grunddifferenzen»*) por parte de teólogos y jerarcas de unas y otras confesiones cristianas, cuando parecía que eso ya no era oportuno teológicamente ni quizá posible; sobre todo después del avance de algunos foros de diálogo interconfesional.

b) Se explica de este modo la respuesta al plan de unidad propuesto por Rahner-Fries, *Einigung der Kirchen-reale Möglichkeit* (Quaestiones disputatae, n. 100; Friburgo de B. 1983), por pate del teólogo evangélico E. Herms. La obra que recensionamos es una extensa reflexión sobre los supuestos dogmáticos de fondo que separan la eclesiología reformadora, evangélico-luterana, de la eclesiología católica, a cuyo margen la propuesta de los teólogos católicos resulta a su juicio inviable. Herms muestra la problematicidad de la propuesta rahneriana: considerar la «tolerancia gnoseológica», teológicamente hablando, como fundamento de la unidad de la fe y de la doctrina (pp. 14 ss. y 133 ss.). Es una propuesta confusa y ambigua a juicio del teólogo evangé-

Universidad Pontificia de Salamanca

lico, que analiza con detención la naturaleza del asentimiento a la verdad y del acto de la fe que lo implica, sus inevitables consecuencias que afectan a la vida del individuo y de los grupos. Al margen de si la postura rahneriana es o no doctrinalmente tolerable por parte de la Iglesia Católica, Herms se plantea si lo es, pues, por parte de la Reforma; y si la Iglesia Evangélica puede desentenderse de la pretensión doctrinal de alcance dogmático históricamente formulada por el magisterio católico. Lo que a Herms le resulta difícil es que puede ser reconducido al terreno de lo *adiaphoron* (de lo indiferente dogmáticamente y, por ello mismo, integrable en una tolerancia gnoseológica de carácter teológico) aquello que distancia dogmáticamente la trayectoria histórica de las dos confesiones cristianas, la católica y la evangélica. De ahí las dificultades de fondo para que la Iglesia Evangélica pudiera aceptar la propuesta de los dos teólogos católicos.

Su respuesta la lleva a cabo Herms después de ahondar en los supuestos eclesiológicos de los modelos de unidad que están detrás de la fe católica como de la evangélica, que se deben siempre a la opción dogmática de fondo. Opción que involucra tanto la concepción teológica de la revelación divina, como su mediación objetiva en la Iglesia. ¿Coinciden estos modelos con las propuestas realizadas por la Comisión Ecuménica de Estudio, cuyas tesis antes presentábamos? ¿Coinciden con el modelo de la conciliaridad o con el de la reconciliación? El libro apasiona al verdadero ecumenista, no entregado al irenismo ni a la frivolización fácil del problema de la verdad y de la relación que la afirmación de ésta guarda con la salvación. Cabe, sin embargo, preguntar a Herms, si el diálogo ecuménico no ha desbloqueado en parte el problema de la verdad en la misma medida en que, en condiciones bien distintas a las del tiempo de la Reforma, ha permitido un discernimiento más claro de los supuestos teológicos que de hecho condicionan la comprensión del dogma.

11. Los diálogos ecuménicos en curso vienen siendo valorados teológicamente, tal y como parece obligado, en orden a la recepción de los mismos por parte de las iglesias en diálogo. Hace poco dábamos cuenta del estudio de la naturaleza teológica de los diálogos por parte de un buen seminario realizado en Chambésy, atendiendo a sus precedentes históricos, método, procedimiento, etc. (cf. *DiEc* 21 [1986] 295-96). Las apreciaciones del Cardenal Ratzinger a propósito del trabajo de la ARCIC I, encuentran en estas dos nuevas referencias bibliográficas, que ahora nos ocupan, un complemento importante; ya que estos dos estudios se refieren, no por orden cronológico ni de importancia, sino atendiendo exclusivamente al valor de su cercanía dogmática, a los dos diálogos más importantes en curso entre la Iglesia Católica y las otras dos confesiones cristianas, junto con la Comunión Anglicana, que han hecho avanzar las convergencias teológicas en el camino hacia la unidad. La Iglesia Ortodoxa y la Federación Luterana Mundial, órgano de agrupación de las Iglesias Luteranas, son los interlocutores de la Iglesia Católica de los cuales

Universidad Pontificia de Salamanca

se puede decir, en efecto, que han entrado en un proceso de aproximación a la doctrina católica de la misma o parecida importancia al llevado a cabo por el Anglicanismo.

a) El estudio de A. Birmelé sobre el *diálogo católico-luterano* fue presentado en la Facultad teológica protestante de Estrasburgo para la obtención del doctorado de Estado. Es una obra espléndida por su naturaleza analítica, tematizada en función del principio dogmático estructurante de la teología luterana: la «justificación por la sola fe».El amplio examen y balance de los diálogos no sólo se hace desde este principio, sino en función del mismo.

Después de una referencia histórica al trabajo de la Comisión mixta católico-luterana, comienza Birmelé su aproximación temática a los diálogos *internacionales* católico-luteranos, a los cuales ha querido limitarse, siguiendo el orden de su confección textual cronológica. Estos diálogos ocuparán la *primera parte* de la obra, mientras en la *segunda* y de forma descriptiva, según confiesa Birmelé, se expone el proceso y desarrollo temático de los otros diálogos llevados a cabo por las iglesias cristianas con la Iglesia Católica.

Me atendré al desarrollo de la primera parte, ya que la segunda está concebida en función del análisis de la cuestión de la salvación en la primera. Partiendo de la *Relación de Malta* (1972), que es claramente programática de lo que habría de dar de sí el diálogo hasta estas fechas, el teólogo luterano se detiene en desbrozar y delimitar con precisión la historia del problema en la teología contemporánea: opiniones y posturas de teólogos católicos y protestantes se suceden en la exposición, permitiendo valorar el avance de la Relación católico-luterana, que el autor formula así: 1) hay un «amplio consenso» sobre la comprensión de la justificación como proclamación de la salvación en Jesucristo; y, aunque quedan cuestiones abiertas, se da por superada la controversia. 2) Catolicismo y Luteranismo conceden importancia diversa a la doctrina de la justificación en la vida, enseñanza y teología de la Iglesia; y 3) acuerdo y desacuerdo sobre la justificación no pueden ser medidos, sino sólo después de haber afrontado las consecuencias eclesiológicas y éticas de la doctrina en discusión (cf. pp. 123-125). Es lo que Birmelé se propone llevar a cabo en los capítulos III y IV de la primera parte, para en un V capítulo hacer el balance final.

Sin duda que las *implicaciones eclesiológicas* de la doctrina de la justificación, por particular significado para la causa de la unidad, merecen una atención especial; y Birmelé se la ha concedido, atendiendo a los temas siguientes: a) la naturaleza teológica de la Misa, b) la naturaleza teológica del ministerio, y c) la sacramentalidad de la Iglesia. El autor parece ver la dificultad que impide el *consenso pleno*, que en sí mismo es ya muy *amplio*, de la forma siguiente, en lo que a la Misa se refiere: «Il semble que l'Église devient, dans la théologie catholique, sujet du sacrifice eucharistique dans une mesure que la théologie luthérienne ne peut plus accepter» (p. 158). Ello tiene que ver con la naturaleza del sacerdocio ministerial. Véanse las páginas

Universidad Pontificia de Salamanca

dedicadas a la cuestión de la «participación» del ministro en el sacerdocio de Cristo en la teología luterana (pp. 195 ss.).

¿Obedecen esta y otras dificultades a una «diferencia fundamental» entre Catolicismo y Luteranismo? Birmelé se ocupa de las tesis históricas y actuales a este respecto: que la diferencia fundamental estriba en la *antropología teológica* (s. XIX: J. A. Möhler; s. XX: E. Przywara); en la *cristología* (significativamente Y. Congar); en la opción dogmática que sustenta cada una de las Iglesias Católica y Evangélica, es decir, «Iglesia del sacramento» en oposición a «Iglesia de la Palabra» (G. Ebeling). El II Concilio Vaticano abre para Birmelé un capítulo nuevo, pues este concilio coloca en una perspectiva nueva la cuestión de la diferencia fundamental, que «n'est plus réduit à un ensemble de différences particulières, mais comprise comme manières de penser différentes qui peuvent rendre compte d'une même réalité» (p. 282). Este punto de vista, empero, parece encontrar en el Cardenal Ratzinger alguna objección importante a tenor de su valoración crítica del diálogo de la ARCIC I (cf. la o. cit., 94-96). Según Ratzinger, una tal consiedración como lectura del último concilio no acertada significaría de hecho que «la existencia de la Iglesia universal viene negada para el segundo milenio» (p. 95); si el fin del primer milenio representa el fin de la tradición única de la Iglesia. Con todo, Birmelé anota que veinte años después del Vaticano II el problema de la «diferencia fundamental» recobra una nueva actualidad, si bien no como retroceso al punto de partida anterior a los logros de los diálogos teológicos interconfesionales. Con acierto añade que ahora se trata de «voir quel est le véritable lien entre des consensus particuliers et une différence qui subsisterait» (p. 284).

Se trata de una obra ciertamente valiosa y útil, que nos lleva al núcleo de las cuestiones abordadas por el diálogo entre las iglesias. Sólo una observación: ¿no hubiera estado bien haber tenido en cuenta aquello que en los diálogos ecuménicos (también en el católico-luterano) va aceptándose por ambas partes como emergiendo de la autocomprensión de la Iglesia indivisa, en la medida en que a ella quieren remitirse las iglesias en diálogo? De lo contrario, la valoración que de la tradición católica se haga, a la hora de confrontarla con los supuestos doctrinales de la reforma luterana, será una valoración extraída de las convergencias y grado de consenso logrado; pero la que guía el proceso del diálogo no puede ser otra referencia que la de voluntad de recuperar en las convicciones dogmáticas la identidad de la Iglesia *una sancta*. La pretensión de la Iglesia Católica es conocida, está presente en el último concilio sin merma alguna. Se trata de ver qué razones asisten esa pretensión y cómo se halla justificada, igualmente, en las «iglesias y comunidades eclesiales» nacidas de la Reforma, como se indica en *Unitatis redintegratio*, n. 19. Diego esto aquí, ya que se trata de un trabajo de un colega luterano, que afronta en su obra unos diálogos en los que el interlocutor católico opera desde esta óptica.

El trabajo de análisis realizado, por lo demás, por Birmelé es

Universidad Pontificia de Salamanca

minucioso y paciente, ineludible para la valoración pretendida. Su conocimiento de la teología católica histórica y contemporánea es grande y documentado.

b) El estudio del Metropolita de Peristerion, *Gerassime-Chrysostom Zaphiris* es de otro tenor, por su extensión reducida, pero no por su análisis y conocimientos del dinamismo eclesial y teológico del diálogo entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica. El que haya hecho su planteamiento de la cuestión desde la óptica de la Iglesia de Grecia es importante, pues las posturas de esta Iglesia son conocidas por su firmeza. Las metas que Zaphiris se ha propuesto son *dos:* 1) la aclaración de la parte puramente técnica del diálogo; y 2) una toma de postura personal como participante en él, en tanto que representante de la Iglesia de Grecia y «observador crítico de los acontecimientos» (p. 9).

La primera meta la alcanza el autor con información precisa, dando cuenta de la trayectoria histórica del diálogo católico-ortodoxo, remontándose en su exposición a los precedentes del pasado y al espíritu de las dos Iglesias (*1ª parte,* pp. 12-17). Por lo que se refiere a la segunda, Zaphiris se enfrenta con el carácter y meta del diálogo partiendo de este presupuesto: «Las Iglesias Católica y Ortodoxa representan las dos partes del Cristianismo dividido de Oriente y Occidente» (p. 17). A la hora de valorar teológicamente el diálogo en curso, agrega que una *intercomunión* entre ambas Iglesias sólo resultará posible si se da una identidad dogmática en la fe, en la vida sacramental y litúrgica así como en las cuestiones de fe fundamentales que afectan al orden canónico y a la administración de la Iglesia (p. 19); pues la Eucaristía no es medio, sino signo y coronación de la unidad que debe presuponerse para su celebración (p. 20). Es lo más sobresaliente de la *2ª parte.* La *3ª parte* se ocupa del punto de vista de la Iglesia de Grecia respecto a su propia participación en el diálogo ecuménico con Roma. Zaphiris ofrece razones de orden interno importantes (profundizar la misma unidad de la Ortodoxia), igual que de orden externo (la marcha hacia la unidad de la Humanidad), pero sobre todo la voluntad de Cristo de que la Iglesia sea una es razón fundada. De estas razones tampoco podía excluirse el amor, valoración y aprecio de la Iglesia de Grecia para con la Iglesia Católica Romana, no sin señalar que la futura colaboración en el diálogo «dependerá de varios factores y especialmente de la superación de determinadas provocaciones del Catolicismo Romano» (*sic* p. 29). Zaphiris apunta con claridad al proselitismo católico en un campo que no es de misión (los países ortodoxos), así como al problema de las llamadas «Iglesias uniatas». Sinceramente, ¿cree el Metropolita que hoy hace la Iglesia Católica proselitismo entre los cristianos ortodoxos? ¿No encuentra acaso la Ortodoxia en la Iglesia Católica una Iglesia hermana, que contribuye pastoral y económicamente al sustento de tantísimos hermanos ortodoxos inmigrados en los países occidentales, de tradición mayoritariamente católica o de importante y significativa presencia católica, como es el caso de los países centroeuropeos? Respecto a las «Iglesias uniatas» es verdad que el pasado pudo entrañar difi-

Universidad Pontificia de Salamanca

cultades. No se puede contraponer iglesia contra iglesia, jerarquía contra jerarquía, etc. Ahora bien, cuando iglesias locales importantes o comunidades con jerarquía propia han hecho de su confesión católica causa de su misma identidad teológica y pastoral, ¿cómo puede la Iglesia Católica rechazar ese deseo? Parece hoy probado el tacto y la delicadeza (que de otra parte no se halla exenta de críticas) de Roma para con situaciones que bien podrían dar curso a un estilo de comportamiento y vida eclesial distintos.

La *4ª parte* está dedicada a los comienzos del diálogo y a sus dificultades: constitución de las comisiones, reuniones litúrgicas de las comisiones panortodoxas y de las católicas, etc. Entre las dificultades que el diálogo ha debido superar se indica la ocasionada por la presencia de los uniatas (p. 42 ss.). La *parte 5ª* afronta la metodología y sus problemas y la *6ª* la tematología, fundamentalmente centrada en la sacramentología y su relación con el misterio de la Iglesia en aquello que afecta a la unidad de las dos Iglesias. El Metropolita alude a la dificultad —creemos que hoy ya en gran medida superada— de incorporar la eclesiología a la doctrina sobre la Eucaristía, pues esta incorporación estaría en contra del puesto central de la eclesiología en la doctrina ortodoxa. El documento de Munich representa, sin duda, a tenor de lo que aquí dice Zaphiris, la salida a la dificultad (cf. pp. 66 ss.). Sus apreciaciones eclesiológicas relativas al ministerio episcopal representan asimismo —lo dice también él (páginas 67 ss.)— una crítica interpelación al Protestantismo, que no sólo se opondría a algunas cuestiones dogmáticas nucleares de la Iglesia Católica, sino asimismo, de este modo, indirectamente, a la *Iglesia apostólico-patrística* del VII Concilio Ecuménico. Precisa asimismo algunos puntos del proyecto de Munich relativos a la referencia que el misterio de la Iglesia diría, no al Hijo y al Espíritu, sino a la totalidad de las Personas de la Stma. Trinidad; etc., etc. Finalmente la *7ª parte* está dedicada al trabajo de la Comisión mixta y al futuro del diálogo, que hoy ya ha encontrado en el documento de Bari, casi seis años después curso y texto de acuerdo. Un *resumen* en francés condensa el cuerpo del estudio (pp. 85-90).

La lectura retrospectiva de estas reflexiones del Metropolita de Peristerion son de utilidad e iluminan grandemente el camino recorrido en el diálogo católico-ortodoxo hasta el presente, pues obedecen a una etapa que podemos decir cerrada ya. Juan Pablo II y Demetrio I respaldan hoy un estudio riguroso y leal de lo que separa a católicos y ortodoxos. Así lo expresaba en su visita a Roma el Patriarca de Constantinopla, siguiendo las pautas marcadas por el trabajo de la Comisión preconciliar panortodoxa.

Adolfo González Montes

Universidad Pontificia de Salamanca