

ANTECEDENTES Y PREPARACIÓN DEL DIÁLOGO TEOLÓGICO INTERNACIONAL ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA BIZANTINA

I. LA RUPTURA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE Y LOS PRIMEROS INTENTOS DE UNIÓN

La ruptura entre Oriente y Occidente data del año 1054. Se expresó en el intercambio de excomuniones entre el cardenal Humberto de Silva Cándida, legado del papa León IX, y Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla. Estos anatemas han sido levantados después del encuentro del papa Pablo VI y del patriarca Atenágora en 1965. Sin embargo, esta fecha no es sino el punto de referencia del consentimiento formal y mutuo al divorcio que se había lentamente producido desde hacía mucho tiempo. ¿Cuáles fueron las causas de esta ruptura? La *rivalidad cultural y lingüística* jugó un papel determinante. A esto se unió la *problemática política e histórica*, en Oriente el Imperio subsiste y la Iglesia permanecía muy imperial, con todo lo que eso lleva consigo sobre todo en las ambigüedades de las intervenciones de los emperadores teólogos; en Occidente, el Imperio había desaparecido y el papado se constituyó en el gran elemento de unidad de la Iglesia. Es decir, una rivalidad entre Roma y Constantinopla en el plano de la jurisdicción, tanto política como eclesiástica.

También contribuyeron a la ruptura las *diferencias teológicas* (distintas sensibilidades a la hora de percibir el misterio cristiano). Oriente es muy sensible a la teofanía de Dios en el misterio de Cristo y en la Iglesia —es el aspecto subyacente a la teología del icono—. Se contempla en Cristo a Dios manifestado en su gloria, mientras que en Occidente se insistirá más en la humanidad de Cristo. En Oriente el misterio de la fe es, ante todo, el lugar de contemplación objetiva: el creyente ora, alaba y da gracias a Dios. Es el Oriente el lugar privilegiado de las discusiones cristológicas y trinitarias. El Occidente es más práctico y discute sobre cuestiones relativas, no ya a la fe, sino al «sujeto creyente» y sobre problemas eclesiológicos y sacramentales —la validez del bautismo de herejes, la gracia y el pecado—¹. Diferencias que se concretizaban en la cuestión del «Filioque», es decir, la procedencia del Espíritu Santo y la primacía del obispo de Roma.

Todo eso va creando un clima de conflictos entre papas y emperadores, de malentendidos, de diferencias, de torpezas y las sordas tensiones se revelan en otras tantas quejas. Todo deviene motivo de ruptura, incluso las cuestiones más insignificantes, como la barba de los sacerdotes o el uso del pan ácimo o fermentado para la celebración de la Eucaristía².

El P. Y. Congar ha sabido expresar en un solo concepto la naturaleza de nuestra separación. «El cisma oriental —dice— nos aparece constituido por la aceptación de una situación en la que cada parte de la cristiandad vive, se comporta y juzga sin tener en cuenta la otra. Alejamiento, provincialismo, situación de no relaciones, estado de ignorancia recíproca. Una palabra inglesa expresa todo eso, la de *estrangement* (extrañamiento). El cisma oriental se ha

¹ Dos mentalidades opuestas: los latinos se caracterizan por el individualismo, racionalismo, espíritu analítico, juridicismo y funcionalidad frente al espíritu comunitario, misticismo, espíritu sintético, sacramentalidad y simbolismo característicos del Oriente; cf. J. Nadal, «El diálogo con la ortodoxia» en AAVV, *El diálogo según la mente de Pablo VI* (Madrid 1968) 501-538 (aquí 519ss.).

² «Los motivos de ruptura de comunión entre la fracción oriental de la cristiandad y su mitad occidental son de una naturaleza y de un alcance enteramente distintos a los que más tarde provocará, en el seno de esta última, la separación de las Iglesias de la Reforma», *Ibid.*, 503.

formado por un *estrangement* progresivo y está constituido por la aceptación de este *estrangement*»³.

No obstante, desde el momento en que el cisma y la herejía aparecen en la Iglesia, la preocupación por reintegrar en la unidad las ramas separadas del único tronco surge en ella como algo que dimana de su esencia más profunda.

Antes de esta división ya otras escisiones habían acontecido en el seno de la Iglesia fruto de la no aceptación de las definiciones dogmáticas sancionadas en los primeros concilios ecuménicos⁴. Así ocurrió con las negaciones arriana y macedoniana, condenadas por los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) respectivamente. Estas escisiones no llegaron al siglo VII y acabaron por desaparecer. Por el contrario, los Concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) fueron testigos de otras divisiones que aún perduran hoy: son los nestorianos y monofisitas, que se congregan en las llamadas Iglesias precalcedonienses o Antiguas Iglesias de Oriente. Éstas no son objeto directo de nuestro estudio; no obstante, a ellas haremos referencia en algunas ocasiones pues están embarcadas con la Iglesia Católica en un diálogo teológico que ya comienza a dar sus frutos⁵.

Nuestro interés se centra más en el estudio de la tradición bizantina o constantinopolitana fruto del cisma de 1054. Vistas someramente las causas de la ruptura abordaremos ahora, tomando como referencia algunos hitos fundamentales, los intentos de reunificación que a lo largo de la historia —y con mayor o menor acierto— se han ido sucediendo hasta mediados del siglo XIX, para continuar después con un análisis más detallado de la sensibilidad ecuménica del magisterio pontificio de este último siglo con el fin de descubrir como se han ido creando las condiciones necesarias que permitan entablar nuevamente, y después de muchos años de alejamiento, un diálogo fructífero que nos conduzca al restablecimiento de la unidad.

³ Citado por: *Ibid.*, 504.

⁴ Estas rupturas se produjeron sin mediar excomunión alguna.

⁵ Cf. P. Langa, «La Iglesia Católica en diálogo con las Iglesias orientales ortodoxas (I)» en *PE*, XIV (1997) 139-152; Id., «La Iglesia Católica en diálogo con las Iglesias orientales ortodoxas (II)» en *PE*, XIV (1997) 243-261. Para la documentación cf. GM I, pp. 517-539 y GM II, pp. 330-364.

Desde el punto de vista canónico-eclesiológico, la forma legítima y natural de reunificación es la que sería realizada por un concilio ecuménico. Sin embargo, después de la muerte de Urbano II el *método de latinización* tomó la delantera al encontrar en las cruzadas el caldo de cultivo ideal. Al abrigo de las victorias los patriarcas orientales fueron sustituidos por patriarcas latinos, y lo mismo ocurrió con las jerarquías locales. El colmo de los sacrilegios fue, a ojos de los bizantinos, la creación del Imperio Latino de Constantinopla. Con la última de las cruzadas, la más nefasta, el cisma entró en el corazón de cada bizantino, y aunque la dominación latina se disipó rápidamente como una pesadilla nocturna, su evocación levantará tempestades de odio.

Después del fracaso de las tentativas latinizantes, cuya suerte estaba vinculada a los efímeros resultados de las cruzadas, se volvió al *método de uniones generales*: reconciliación de las jerarquías orientales con las latinas en un concilio ecuménico.

Así pues, en el siglo XIII encontramos el primero de los concilios considerados como unionista, el *Concilio II de Lyon* (1274). En la sesión cuarta se determina la unión de las Iglesias latina y griega, contenida en la profesión de fe del emperador Miguel VIII Paleólogo: en ella se justificaba la terminología del *Filioque*, se decreta el uso del pan ácimo en la tradición latina, el primado romano y otras cuestiones sacramentales. Con la profesión de fe firmada y afirmada, se creía haber conseguido la unión; sin embargo, los intereses políticos⁶ que fundamentaban dicha unión no fueron motivación suficiente para que su aceptación por parte de los bizantinos.

Ciertamente el mayor esfuerzo por la unión se llevó a cabo en el Concilio iniciado en Basilea en 1431, trasladado a *Ferrara* en 1438, después a *Florenia* en 1439, para recalar finalmente en Roma en 1443. Hay que hacer notar que se trata de un solo concilio, denominado generalmente de

⁶ Tanto en el concilio II de Lyon (1274) como en el posterior de Ferrara-Florenia (1439), los emperadores bizantinos buscaban el apoyo de Occidente ante el inminente peligro que representaban los turcos que avanzaban inexorablemente hacia la toma de Constantinopla.

Florenia (1439) por ser ésta la ciudad donde se trataron los temas conciliares más sobresalientes y con el mismo papa —Eugenio IV (1431-1447)— al frente. Las razones de estos traslados se deben al interés por facilitar la asistencia de los obispos orientales, aunque no podemos obviar los motivos económicos. Por primera vez se delimitan los puntos a tratar (procesión del Espíritu Santo, la celebración eucarística, el purgatorio y el primado del papa), la forma de hacerlo (mediante grupos de discusión compuestos por jerarquía y teólogos) y una comisión mixta, representada por Bessario y Marcos Eugénicos de parte bizantina, y los cardenales Cessarión y Torquemada de parte latina⁷. Las palabras iniciales de la célebre bula *Laetentur Coeli*⁸ expresa bien el permanente anhelo de la Iglesia por la plena comunión de los cristianos. En el mismo Concilio tuvo lugar la unión con los armenios y los coptos —bulas *Exultate Deo*⁹ y *Cantate Domino*¹⁰, títulos igualmente expresivos— y, trasladado el Concilio a Roma, allí se efectuó la unión con los sirios, los caldeos y maronitas de Chipre¹¹. Todas estas uniones acordadas con Iglesias precalcedonienses no obtuvieron una respuesta positiva e inmediata por parte de sus fieles. Será a lo largo de los siglos XVI y XVII —incluso en el XVIII— cuando renazca esta posición unionista y sectores de estas Iglesias decidan unirse a Roma dando lugar a las Iglesias orientales católicas de tradición no bizantina¹². En 1453 cae la ciudad de Constantinopla en poder del Imperio Turco. El diálogo cesa y se desvanecen las esperanzas de lograr la reunificación.

A pesar de todo, en Europa del Este (fuera de la dominación turca) y en esa misma época los ortodoxos estaban expandidos por dos grandes estados: el principado de

⁷ C. de Francisco Vega, *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio* (Madrid 1997) 56-59.

⁸ FIC 503-504. 666-667. 1333-1335 (Dz 691-694).

⁹ Dz 695-702.

¹⁰ Dz 703-715.

¹¹ Cf. B. Meunier, «Bâle-Ferrare-Florence (Concile)» en J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris 1998) 127-129.

¹² Existen cinco tradiciones orientales: Tradición caldea (Iglesias nestorianas), Tradición alejandrina, antioquena y armenia (Iglesias monofisitas) y tradición bizantina o constantinopolitana (Iglesias ortodoxas).

Moscú y el gran ducado de Lituania. Éste último constituía desde 1415 junto con el reino de Polonia una entidad política, que desde un principio se manifestó partidaria de la unión con Roma en el concilio de Florencia, a diferencia del estado moscovita que acompañó la oposición a la unión con Roma de la ruptura con Constantinopla, erigiendo un nuevo metropolitano únicamente para Moscú (1448)¹³.

Después de ciertos titubeos, el año 1596 en el sínodo de Brest-Litowsky se crea una Iglesia unida a Roma en el estado Polaco-Lituano. Sobre las causas de dicha unión se expresa el profesor ortodoxo J.-C. Roberti en los siguientes términos: «En el momento actual aparece como evidente que la unión de Brest-Litowsky no fue provocada por Roma ni por el estado polonés, sino que es el resultado de un proceso llevado a cabo por una parte importante de la jerarquía ortodoxa en busca de una legitimidad canónica y social que ni Moscú ni Constantinopla podían ofrecerles en ese momento». Sin embargo, continúa Roberti: «no se puede considerar esta negociación como una verdadera unión entre dos Iglesias hermanas, sino como un acto de conversión con negación —de hecho— de la Ortodoxia, puesto que los obispos ortodoxos fueron obligados a hacer una nueva profesión de fe en la cual se decía que «fuera de la verdadera fe católica (romana), nadie podía encontrar la salvación»¹⁴. Fruto de esta unión son las actuales Iglesias uniatas de Bielorrusia y de Ucrania. Posteriormente, el uniatismo se extendió más allá de los montes Cárpatos con la unión de Uzgohrod (1646) que constituye el origen de la actual Iglesia oriental católica rutena. En el siglo XVIII comunidades uniatas fueron implantadas con la ayuda de la armada austríaca y de la propaganda misionera de los jesuitas, en tierras tradicionalmente ortodoxas como Serbia y Transilvania. Merece ser destacada por su relevancia la unión de Alba-Julia en 1698 origen de la actual Iglesia uniatas de Rumania¹⁵.

¹³ Cf. J.-C. Roberti, *Les uniates* (París 1992) 71-72.

¹⁴ *Ibid.*, 75-76.

¹⁵ Cf. T. Moldovan, «Pluralismo religioso en Rumanía. Su tradición y su actualidad» en *PE*, VII (1990) 315-343.

II. EL ECUMENISMO EN EL MAGISTERIO PONTIFICO DE PÍO IX A PÍO XII

1. Pío IX (1846-1878) y el Concilio Vaticano I

Pío IX ejerció el pontificado más largo de la historia, 32 años, de 1846 a 1878. Desde el punto de vista ecuménico podemos decir que Pío IX gozaba de buena voluntad, sin embargo, objetivamente hemos de señalar que sus intervenciones no contribuyeron a crear un clima de acercamiento. Antes de la celebración del Concilio Vaticano I, el Papa decidió invitar al Concilio a los ortodoxos y a los protestantes. Escribió dos cartas publicadas en fechas diferentes con el fin de manifestar la diferente consideración que se tenía de cada confesión.

El primer documento se dirigía a los ortodoxos, *Arca-no Divinae Providentiae* (1868)¹⁶, se les invitaba a la reconciliación, pudiendo así tomar parte en el Concilio. La carta se expresaba en estos términos «Volved, nosotros respetaremos vuestros ritos y vuestras costumbres, pero volved, volved a la Madre Iglesia». La segunda carta, *Iam Vos Omnes* (1868)¹⁷, fechada algunos días después se dirigía a los protestantes (sin diferenciar a los anglicanos) en términos similares, o aún peores. Ambas cartas fueron mal acogidas, lo que no es de extrañar si con anterioridad a su recepción, ya habían sido publicadas en la prensa de todo el mundo. Los orientales rechazaron la invitación o guardaron silencio. Los protestantes manifestaron incompreensión y hasta hostilidad. Fallaron el método y el clima ecuménico. Los prejuicios de todas las partes se mantenían, la terminología utilizada —«volved»— no resultaba grata. Podemos decir que no se daban las condiciones mínimas para entablar el más tímido acercamiento y diálogo.

Así pues, el Concilio Vaticano I (1869-1870) se desarrolló sin la presencia de ningún observador de las otras confesiones cristianas. Pero tampoco hubo, salvo contadas excepciones que pasaron desatendidas, intervenciones de obispos católicos en relación a los no católicos. En opinión de Congar «en el Concilio Vaticano I no se trató para nada

¹⁶ ASS 4 (1868) 129-131.

¹⁷ ASS 4 (1868) 131-135.

de los 'otros', muy al contrario se introdujeron dificultades suplementarias para un posterior acercamiento: la primacía papal, la primacía de jurisdicción ordinaria, universal, en sí; y la infalibilidad, no del papa, sino la infalibilidad del magisterio del romano pontífice»¹⁸.

2. León XIII (1878-1903)

León XIII accede a la cátedra de Pedro en el año 1870. Ya desde el inicio podemos ver su talante ecuménico al nombrar a J. H. Newman cardenal de la Iglesia Católica. Su pontificado —se ha dicho— puede considerarse como el principio de un nuevo periodo en la historia de las relaciones de la Iglesia Católica con el resto de confesiones cristianas¹⁹.

El enfoque doctrinal del tema de la unidad tiene en León XIII su más solemne manifestación en la carta *Preclara Gratulationis* (1894)²⁰ escrita con motivo de su jubileo episcopal. La carta es un extenso llamamiento a la unidad de todos los cristianos en la única Iglesia de Cristo. El Papa distingue dos niveles entre los «disidentes»²¹: las Iglesias orientales y los demás cristianos. En este documento el papa ponía de manifiesto la unidad primigenia de la Iglesia y se invitaba al Oriente cristiano a la unidad del primer milenio, en el que todos los cristianos reconocían la autoridad del obispo de Roma.

Los términos en los que se expresa el Papa en su llamamiento a los orientales son de gran interés y de una enorme modernidad. Es especialmente interesante subra-

¹⁸ «A Vatican I, au contraire, on n'a tenu aucun compte des autres, cela a été purement interne et on a même ajouté cette difficulté supplémentaire dogmatisée «la primauté papale, la primauté de juridiction ordinaire, universelle, ex sese»... et aussi de dogmatiser l'infalibilité non pas du Pape, mais l'infalibilité du magistère du pontife romain». Y. Congar. «De Pie IX a Jean XXIII» en *Unité de Chrétiens* 46 (1982) 2-13 (aquí 5).

¹⁹ R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*, (Barcelona 1959) 29.

²⁰ *Acta Leonis XIII*, vol. XIV, 195-214.

²¹ Así denomina a los no católicos. Esa es su terminología habitual; del mismo modo que Pío IX hablaba siempre de «acatólicos».

yar que el Papa León XIII sabe que existe una comunión muy profunda con las Iglesias de Oriente, lo cual no excluye que se busque una comunión perfecta y plena²².

León XIII no se limitó a las exposiciones doctrinales, sino que promovió distintas iniciativas encaminadas a la unión con las demás comunidades cristianas, sobre todo con los ortodoxos y con los anglicanos. En 1894 promulga la constitución *Orientalium Dignitas*²³, tomando enérgicas medidas contra todo intento de latinización de los orientales unidos a Roma²⁴. Con dicho documento queda iniciado, por parte de los pontífices, el «afecto oriental» que se prolongará con los posteriores papas llegando hasta el actual Juan Pablo II, quien con motivo del centenario de dicha constitución ha escrito la carta *Orientalium Lumen* (1995)²⁵. León XIII intentó restaurar las maltrechas relaciones con las Iglesias orientales católicas y con los cristianos orientales en general.

Por lo que respecta a los anglicanos el papa León XIII aceptó con muy buenos ojos el proyecto de Lord Halifax y el Padre Portal quienes pretendían la creación de un ámbito común de diálogo, donde se discutiera, en principio, en torno al ministerio ordenado. Con este motivo León XIII escribió una carta en 1895 *Amantissime Voluntatis*²⁶ —más conocida como *Ad Anglos*— que fue muy bien acogida y publicada, incluso, en el *Times* de Londres. Dada la amplitud que van tomando esas conversaciones el Papa ordena formar una comisión para el estudio de la validez de las ordenaciones anglicanas (a dicha comisión fueron invitados los anglicanos como consultores). Sin embargo, los resultados fueron negativos. Dos razones indujeron a declarar inválidas las ordenaciones anglicanas: por un lado, el error de forma y, por otro, el error de intención, es decir, la teología subyacente²⁷. Fue la carta *Apostolicae Curae* (1896)²⁸

²² Son términos que servirán al decreto *Unitatis Redintegratio* para fundamentar y expresar la teología ecuménica.

²³ *Acta Leonis XIII*, vol. XIV, 358-370.

²⁴ Intentos provenientes de la época de las cruzadas. Cf. J. Nadal, *cit.*, 513.

²⁵ AAS 87 (1995) 745-774.

²⁶ *Acta Leonis XIII*, vol. XV, 138-155.

²⁷ Por aquel entonces había una fuerte influencia calvinista que implicaba una negación de la Eucaristía tal y como la comprendían la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa. Cf. Y. Congar, *cit.*, 7.

²⁸ *Acta Leonis XIII*, vol. XVI, 258-275.

la que trasmitió oficialmente el criterio de no validez, con la inevitable consecuencia de distanciar por el momento la buena relación que se había emprendido.

Finalmente debemos señalar que en la época de León XIII, y por su iniciativa, comienza a extenderse por la Iglesia Católica la semana de oración por la unidad de los cristianos²⁹, fijada originariamente en los días que preceden a Pentecostés, y que Pío X trasladará a los días 18 a 25 de enero, para hacerla coincidir con la iniciativa surgida de la Comunión Anglicana y hoy día extendida por todo el mundo cristiano.

3. Pío X (1903-1914)

El Pontificado de Pío X no se caracterizó por una gran labor ecuménica, fundamentalmente porque tuvo que preocuparse de un grave acontecimiento histórico como fue el *modernismo* frente al cual hubo de mantener la ortodoxia, para lo cual se valió de la encíclica *Pascendi Domini Gregis* (1907)³⁰.

Esta situación explicaría también la poca resonancia, que en estos años, encuentra en la Iglesia Católica el fenómeno ecuménico protestante nacido en Edimburgo en 1910 con la *Conferencia Internacional de Misiones (World Missionary Conference)* que es considerada «punto de referencia capital en la historia del ecumenismo»³¹. Roma declinó la invitación y no estuvo presente, aunque hubo plausibles reacciones privadas y se autorizó a cinco católicos (cuatro sacerdotes y un laico) para asistir como observadores no oficiales.

En lo referente al mundo oriental, Pío X quiere sumarse a los trabajos de sus predecesores y así lo manifiesta,

²⁹ Esta Semana de Oración por la unidad de las Iglesias fue iniciada por M. Spencer Jones, de la Iglesia de Inglaterra, y Louis Wattson, de la Iglesia Episcopal Americana, con intención de favorecer las tendencias de unión de todas las confesiones cristianas. Cf. J. García Hernando, *La unidad es la meta, la oración el camino* (Madrid 1996) 129-168.

³⁰ ASS 40 (1907) 527ss.

³¹ Cf. A. Willain, *Introducción al ecumenismo*, (Bilbao 1962) 21-22. G. Thils, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Madrid 1965) 8-9.

hasta con énfasis, en su carta apostólica *Ex quo* (1910)³² «Entre algunos testimonios de esta solicitud podemos citar a Gregorio IX, Inocencio IV, Clemente IV, Gregorio X, Eugenio IV, Gregorio XIII y Benedicto XIV. Pero nadie ignora con qué generosa ansiedad, en estos últimos tiempos, nuestro predecesor de feliz memoria León XIII invitó a las naciones de Oriente a unirse de nuevo con la Iglesia Romana... ciertamente, nuestro deseo no es menor, venerables hermanos»³³. Pío X siente dolorosamente la desunión entre Roma y las Iglesias orientales, pero sigue pensando más bien que tal separación perjudica solamente a las Iglesias de Oriente y no a la Iglesia Católica.

Si entró dentro de sus preocupaciones, como ya hemos apuntado, el impulsar la oración por la unidad especialmente mediante el octavario de oración a favor de la unión de las Iglesias.

4. *Benedicto XV (1914-1922)*

El Papa Benedicto XV, aun debiendo hacer frente a la Primera Guerra Mundial, tuvo tiempo e interés por fomentar el ecumenismo, sobre todo trató de seguir la línea de su predecesor León XIII en lo relativo a los cristianos de Oriente. Podemos enumerar dos acontecimientos en este sentido. En 1917, creó la congregación especial para la Iglesia Católica Oriental³⁴. Se trata de un gesto que mira directamente a las Iglesias orientales católicas e indirectamente

³² AAS 2 (1910) 437-442.

³³ Citado de J. Sánchez Vaquero, *Ecumenismo. Manual de formación ecuménica* (Salamanca 1971) 78.

³⁴ El texto del *Motu Proprio Dei Providentis* (1917) dice: «Por esta razón hemos querido instituir para los orientales unidos, según se les designa, una *Sagrada Congregación* especial de la que Nos y nuestros sucesores asumiremos la dirección. La que existía hasta el presente para las cuestiones de rito oriental, establecida por Pío IX, nuestro predecesor de feliz memoria, estaba incluida dentro de la *Congregación de la Propaganda* pudiendo aparecer como aneja a ella; de ahí que algunos espíritus en prevención con la Santa Sede acusaron a los Pontífices romanos de estimar en poco a los católicos orientales y de querer subordinarlos a los latinos», AAS 9 (1917) 368ss. Citado por R. Aubert, *cit.*, 77.

también a los ortodoxos. Ese mismo año fundó el *Instituto Pontificio de Estudios Orientales* como complemento a la *Sagrada Congregación* creada unos meses antes. «Este acontecimiento pone de relieve un nuevo aspecto sobre el que insistirá sobre todo Pío XI: entre los medios humanos de preconizar la unión juega un papel muy importante el esfuerzo y la investigación científica»³⁵. Benedicto XV quiso intensificar el ecumenismo espiritual a través de la concesión de indulgencias a los que participaron en la Semana de Oración por la Unidad.

Hemos de mencionar que bajo el pontificado del Papa Benedicto se iniciaron las *Conversaciones de Malinas (1921-1926)*³⁶ que se prolongarán durante los primeros años del pontificado de Pío XI. Se trata de unos encuentros que tuvieron lugar, bajo la dirección del cardenal Mercier y de Lord Halifax, entre representantes anglicanos y católicos. Su objetivo estaba bien definido: no se trataba de entablar negociaciones, sino simplemente de aprender a conocerse y a exponer libremente las posibilidades de un acuerdo o los motivos de una divergencia. Los participantes no habían recibido ningún mandato oficial de Roma ni de Canterbury³⁷.

Mientras tanto las relaciones con el *Movimiento Ecu-ménico* seguían siendo bastante tensas. El secretario de *Fe y Constitución*, Robert Gardiner, escribió al Card. Gasparri en el verano de 1914 informándole de una conferencia que venía preparándose desde 1911, «la respuesta fue cortés, fría y distante»³⁸. Con ocasión de la conferencia preparatoria de Ginebra (1920) unos delegados de *Fe y Constitución* fueron recibidos el 16 de mayo de 1919 por Benedicto XV, al que encontraron con una bondad irresistible, pero con una rigidez inquebrantable, por lo que la Iglesia Católica tampoco participó en dicha conferencia.

³⁵ Motu proprio *Orientalis Catholici* (1917), AAS 9 (1917) 454ss. Citado por R. Aubert, *cit.*, 78-79.

³⁶ Pueden considerarse un nuevo logro de Lord Halifax y el P. Portal, que, como ya hemos dicho, comenzaron anteriormente unos encuentros entre católicos y anglicanos cancelados por León XIII en 1896.

³⁷ Cf. P. Rodríguez, *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1979) 62.

³⁸ P. Langa, «La Iglesia Católica y el Ecumenismo» en P. Langa (ed.), *Al servicio de la Unidad. Homenaje a D. Julián García Hernando* (Madrid 1993) 477-514 (aquí 479).

5. Pío XI (1922-1939)

La unión de los cristianos fue uno de los asuntos que ocupó por entero el corazón del papa Pío XI durante los primeros años de su pontificado. Aunque, bien es cierto que, a partir de 1928, los problemas misionales y la organización de la Acción Católica, así como las cuestiones sociales y las dificultades internacionales retuvieron más directamente su atención, lo que impidió que esa preocupación ecuménica pudiera expresarse exteriormente mediante documentos.

Su interés ecuménico se movió en dos direcciones —al igual que sucediera con León XIII— por un lado, fue testigo de las *Conversaciones de Malinas*, aunque una vez fallecido el cardenal Mercier y el Padre Portal, grandes promotores de estas conversaciones junto con Lord Halifax, ordenó a Van Roey, sucesor de Mercier, cerrarlas; por el otro, intensificó considerablemente las relaciones con el Oriente.

Las relaciones con *Fe y Constitución* mantuvieron la misma tónica que venían teniendo con sus predecesores. Prohibió a los católicos intervenir en la Conferencia de Lausana de 1927. «Esta actitud de la Santa Sede ante *Fe y Constitución* venía condicionada por la peculiar eclesiología anglicana, la célebre «Branch Theory» (teoría de las tres ramas) según la cual, las Iglesias Romana, Ortodoxa y Anglicana serían las tres ramas distintas y de igual valor que, juntas, constituyen la Iglesia Católica indivisa fundada por Jesucristo»³⁹. Así pues, la eclesiología subyacente a este movimiento —ninguno de los cuerpos eclesiásticos actualmente existentes constituye en sí misma la única y verdadera Iglesia de Cristo— impedía la participación de la Iglesia Católica para no crear entre sus fieles y entre los demás cristianos, mayores equívocos acerca de su eclesiología.

La incomprensión que encontró la actitud de la Santa Sede obligó a Pío XI a dirigir a los fieles católicos la encíclica *Mortalium Animos* (1928)⁴⁰, severa y enérgica, denunciando los peligros y errores que, desde la fe católica, se observaban en el Movimiento Ecuménico. Las metas y los objetivos del movimiento, tal como entonces aparecían,

³⁹ P. Rodríguez, *cit.*, 65.

⁴⁰ AAS 20 (1928) 5-164.

tenían toda la ambigüedad de que está cargada la palabra con que el Papa los designa: «pancristianismo»⁴¹. No obstante, la evolución posterior de los dos movimientos *Vida y Acción* y *Fe y Constitución* determinó que Pío XI autorizara la asistencia privada de católicos a las conferencias ecuménicas de 1937, aunque sin tomar parte activa en las decisiones ni en las votaciones.

Donde verdaderamente Pío XI manifestó su espíritu ecuménico fue en la relación con las Iglesias orientales. Dos son los instrumentos de los que el Papa se valió para llevar a cabo su acercamiento a Oriente. En primer lugar, iniciará un nuevo método ecuménico que en muchos aspectos ha quedado consignado por el Vaticano II. Ese método es calificado de «psicológico» y tiene como finalidad la creación de una atmósfera favorable a la comprensión y al amor mutuo⁴². Para llevar a cabo esta tarea Pío XI es consciente de que necesita fomentar el estudio y la investigación sobre el Oriente cristiano. Así pues, otorga una parte considerable del dinero recibido del *Tratado de Letrán* al Instituto de Estudios Orientales —fundado por Benedicto XV—, al tiempo que le dota de la mejor biblioteca del mundo en temas orientales. Más aún, publicó una encíclica dedicada a este tema *Rerum Orientalum* (1928)⁴³ en donde ofrecía todo un pensamiento ecuménico, a partir de la necesidad y características que debe tener el estudio del Oriente cristiano⁴⁴. En segundo lugar, Pío XI, encaminó el ecumenismo por otra vía importante: el monaquismo. En 1924 escribió una carta dirigida al primado de los Benedictinos de Bélgica, *Equi-*

⁴¹ «El papa reprochaba en la encíclica *Mortalium Animos* el intento por parte de los no cristianos, de construir una religión universal, así como en los cristianos buscadores de la unidad, la pretensión de mirar a la Iglesia Católica como a una más de las comunidades cristianas. La frase era terminante: 'No se puede fomentar la unidad de los cristianos de otro modo que procurando el retorno de los disidentes a la única verdadera Iglesia de Cristo, de la que ellos un día infelizmente se alejaron', P. Langa, *cit.*, 480.

⁴² Cf. D. L. Beauduin, «Editorial» en *Irénikon* V (1928) 89-90.

⁴³ AAS 20 (1928) 277-288.

⁴⁴ El ecumenismo trazado en esta encíclica es el mismo que ha quedado consagrado en la famosa frase de Pío XI «estudiarse para conocerse, conocerse para amarse, amarse para unirse», J. Sánchez Vaquero, *cit.*, 105.

*dem Verba*⁴⁵ por la que el monaquismo pasaba a ser un instrumento fecundo de reconciliación⁴⁶.

6. Pío XII (1939-1958)

Durante el pontificado de Pío XII el ecumenismo católico continuó haciendo progresos. Dos circunstancias sitúan bajo perspectivas nuevas la toma de posición del magisterio romano sobre el tema: de un lado, la creación del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (CEI) en Amsterdam 1948⁴⁷ y, del otro, la grave crisis por la que atraviesan las relaciones políticas internacionales.

Las encíclicas *Mystici Corporis* (1943)⁴⁸, *Mediator Dei* (1947)⁴⁹ y *Humani Generis* (1950)⁵⁰ contienen indicaciones doctrinales de gran interés en lo relativo a la unidad de los cristianos. Sobre todo la primera, *Mystici Corporis*, desarrolla una eclesiología que implica muchas cosas profundas e interesantes, y en particular por primera vez una mención explícita de los carismas; pero —en opinión de Congar— coloca la idea de Cuerpo Místico, que retomará el Concilio Vaticano II, bajo la idea de sociedad, herencia de la comprensión belarminiana de la Iglesia, lo que no facilita en nada el ecumenismo⁵¹. Otro elemento que dificultó las relaciones con los otros cristianos, y especialmente con los ortodoxos, fue la definición del dogma mariano de la Asunción (1950).

⁴⁵ Carta no publicada oficialmente puede, encontrarse en R. Aubert, *cit.*, 94-96.

⁴⁶ «El proyecto fundacional era la creación de un monasterio, Amy-sur-Meuse, posteriormente transferido a Chevetogne, donde se implantó el estudio, la hospitalidad, la vida monástica, el culto litúrgico en los ritos latino y bizantino y, a partir de 1926, la publicación de la revista *Irénikon*», P. Langa, *cit.*, 479; R. Aubert, *cit.*, 96-98.

⁴⁷ El CEI se define el mismo como «una asociación fraternal de Iglesias que creen en Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las escrituras y se esfuerzan por responder conjuntamente a su vocación común para gloria de sólo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo» (IIIª Asamblea General Nueva Delhi 1961). Cf. J. Bosch, *cit.*, 129.

⁴⁸ AAS 35 (1943) 193-296.

⁴⁹ AAS 39 (1947) 521-595.

⁵⁰ AAS 42 (1950) 561-578.

⁵¹ Y. Congar, *cit.*, 10.

Las relaciones de la Iglesia Católica con el CEI se articularon durante el pontificado de Pío XII bajo la célebre Instrucción *Ecclesia Catholica* (1949)⁵² del Santo Oficio, donde se aborda de forma expresa la participación de los católicos en el diálogo ecuménico. «En conjunto la Instrucción adoptaba una postura constructiva y positiva respecto a la actividad ecuménica. De hecho abría un amplio margen de posibilidades a la colaboración y al diálogo. Una primera lectura del documento quizá pudiera dar la impresión de intransigencia y prevención por parte de Roma. Pero no es así. Lo que la Instrucción pretende es promover y encauzar las múltiples iniciativas que estaban surgiendo por toda la Iglesia Católica. De ahí la insistencia con la que recuerda la función rectora y coordinadora de la jerarquía»⁵³. Así mismo, conviene tener en cuenta como hace P. Rodríguez que «no ha sido el Vaticano II, sino la Instrucción *Ecclesia Catholica*, quien por primera vez ha proclamado que el movimiento ecuménico de los no católicos ha sido suscitado por la gracia del Espíritu»⁵⁴.

Continuando con la trayectoria de sus predecesores Pío XII no ocultó su afecto por la Iglesias de Oriente a las cuales les dedicó tres encíclicas: *Orientalis Ecclesiae Deus* (1944)⁵⁵, *Orientalis Omnes Ecclesias* (1945)⁵⁶ motivada por la trágica situación de dolor en que fue colocada la Iglesia Católica en Ucrania, ante la invasión comunista, y *Orientalis Ecclesias* (1952)⁵⁷, dirigida a todos los obispos católicos orientales, que constituye una llamada a la oración a favor de las Iglesias que sufren persecución bajo el régimen comunista. En el primero de estos documentos —*Orientalis Ecclesiae*— se observa un cierto cambio terminológico respecto a las Iglesias orientales ortodoxas, ya que se denomina al conjunto de sus fieles «hermanos orientales disiden-

⁵² AAS 42 (1950) 142-147; en español R. Aubert, *Problemas de la unidad cristiana*, (Barcelona 1969) 155-164.

⁵³ J. M.^a García Gomez-Heras, «Notas para una historia del ecumenismo católico desde sus orígenes al Vaticano II» en *DiEc* III, 12 (1968) 403-430 (aquí 421).

⁵⁴ P. Rodríguez, *cit.*, 67.

⁵⁵ AAS 36 (1944) 129-144.

⁵⁶ AAS 38 (1946) 33-63.

⁵⁷ AAS 45 (1953) 5-14.

tes»⁵⁸. Se puede decir que el empleo de esta expresión indica el momento de transición de una relación marcada por la simple y llana vuelta de los que han abandonado la Iglesia verdadera (y por tanto pueden ser calificados como disidentes, ya que no comparten la verdadera fe), a otra donde se reconoce que hay una relación profunda con los orientales ortodoxos (por lo que pueden ser calificados como hermanos). De alguna forma se está preanunciado aquí la fórmula utilizada más adelante durante el pontificado de Pablo VI y de Juan Pablo II de «Iglesia hermanas», refiriéndose a las Iglesias ortodoxas. No obstante, la línea de fondo respecto a los orientales no católicos permanece prácticamente la misma, ya que se sigue entendiendo tal relación únicamente sobre la base del retorno de los cristianos disidentes a la unidad de Pedro y por tanto a la única Iglesia Católica⁵⁹. A pesar de todo, hemos de subrayar la recomendación del Papa a los cristianos, tanto ortodoxos como católicos para que se estimen mutuamente, ya que los ortodoxos tienen un patrimonio propio recibido de sus mayores, esto es, la liturgia, las órdenes jerárquicas y otros aspectos de la vida cristiana⁶⁰.

III. JUAN XXIII Y EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

1. *Juan XXIII (1958-1963)*

Con Juan XXIII empieza en el seno de la Iglesia lo que entendemos hoy por ecumenismo. Supone una nueva etapa en el ecumenismo católico que tiene como exponente principal al Concilio Vaticano II. «El Pontificado de Juan XXIII corona, en este terreno, la larga fase de los pioneros e inicia el periodo del diálogo ecuménico institucionalizado»⁶¹. Sensibilizado hacia tan noble causa desde sus años diplomáticos en Sofía y Estambul —donde tuvo la posibilidad de estar en contacto directo con el Oriente— supo exteriorizar

⁵⁸ AAS 36 (1944) 141.

⁵⁹ *Ibid.*, 131.

⁶⁰ *Ibid.*, 137.

⁶¹ J. M.^a García Gomez-Heras, *cit.*, 426.

ya su inquietud en el mensaje navideño de 1958, cuando apenas llevaba dos meses de Papa⁶².

La mayor noticia eclesial para los católicos del siglo XX fue anunciada la mañana del 25 de enero de 1959. El Papa había convocado un Concilio del que pronto se supo su faceta ecuménica. Se presentó como un concilio de preparación para la unión y ello en un doble sentido: renovando la vida cristiana dentro de la Iglesia Católica y desarrollando los criterios para el ejercicio del ecumenismo a gran escala. Esto significa que Juan XXIII era consciente de que la unidad no podía venir sólo por el acercamiento del resto de las confesiones cristianas a la Iglesia Católica, sino que además ésta debía realizar ciertos cambios doctrinales que la permitieron colaborar en la búsqueda de la unidad.

Para conseguir esa meta y con vistas a que los hermanos no católicos pudieran seguir mejor el desarrollo del Concilio instituye el *Secretariado para la Unión de los Cristianos* (SPUC)⁶³, que con la reforma de la Curia Romana establecida por la Constitución apostólica *Pastor Bonus* (1988)⁶⁴, el secretariado ha pasado a llamarse *Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos* (PCPUC). El secretariado fue creado con el siguiente objetivo: «Para mostrar nuestro amor y nuestra benevolencia hacia los que llevan el nombre de cristianos, pero se hayan separados de esta Sede Apostólica, y a fin de que puedan seguir los trabajos del Concilio y encontrar más fácilmente la vía que conduce a esta unidad por la cual Jesús dirigió al Padre celestial una súplica tan ardiente». La misión del secretariado se orientó inmediatamente en dos direcciones: trabajos teológicos y contactos personales⁶⁵, los primeros buscaban: 1) determinar la naturaleza del ecumenismo católico y la de la unidad deseada de la Iglesia, 2) definir el

⁶² Cf. *Al Encuentro de la Unidad* (Madrid 1973) n. 4.

⁶³ Cf. *Motu proprio Superno Dei Nutu* (5.VI. 1960) AAS 52 (1960) 433-437. Traducción española en *Eccl* n. 987 (1960) 741-742. Al frente del cual puso al Card. Bea y como secretario a Mons. Willebrands.

⁶⁴ AAS 80 (1988) 841-934. Promulgada el 28 de junio de 1988, entró en vigor el 1 de marzo de 1989.

⁶⁵ P. Rodríguez, *cit.*, 68.

modo de orar por la unidad, y 3) esclarecer el tema de la libertad religiosa y los matrimonios mixtos⁶⁶.

Un año después, en su primera encíclica *Aeterna Dei Sapientia* (1961)⁶⁷ con la que se celebraba el XV centenario de la muerte de León Magno servidor de la unidad de la Iglesia, el Papa hacía una llamada a la unidad de todos los cristianos.

El cambio instaurado por el papa Juan lo expresa el Padre Langa con estas palabras: «Un aire de fraterna cercanía fue suplantando poco a poco al anterior distanciamiento romano: visitas de altos jefes no católicos al Papa; envío de representantes anglicanos y luteranos a Roma, con vistas al Concilio; presencia de los católicos del Secretariado en la Asamblea de Nueva Delhi (1961), y encuentro de personalidades romanas con patriarcas y metropolitans de Oriente»⁶⁸. Y todo ello gracias al Secretariado y al paterno corazón de Juan XXIII acerca del cual afirma Y. Congar: «Juan XXIII poseía la misma eclesiología de Pío IX —incluso mantenía la idea de *retorno*—; sin embargo, su espíritu era otro, su corazón era otro, su estilo era otro. Juan XXIII era estilo... poseía un estilo inimitable que consistía en ser él mismo, su vida, sus imágenes, esa especie de vida concreta, de corazón perpetuamente abierto a todo el mundo»⁶⁹.

A este nuevo talante apuntó Juan XXIII en el discurso inaugural del Concilio y en la audiencia a los observadores algunos días después⁷⁰.

⁶⁶ A. González Montes, «Introducción al Decreto sobre ecumenismo» en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos, y Declaraciones* (Madrid 1993) 911. Sobre el desarrollo de esos trabajos cf. C.-J. Dumont, «La genèse du décret sur l'oecuménisme» en *Istina* 4 (1964) 443-466.

⁶⁷ AAS 53 (1961) 785-788; *Eccl.* n. 1066 (1961) 1583-1592.

⁶⁸ P. Langa, *cit.*, 488.

⁶⁹ Y. Congar, *cit.*, 11.

⁷⁰ *Convocatoria y mensaje inaugural*, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones* (Madrid 1993) 1067-1074; «Audiens et reception des observateurs au Concile», en *Istina* 4 (1964) 511-527; en español, *Eccl.* n. 1111 (1962) 1343.

2. El Concilio Ecuménico Vaticano II

Sin ninguna duda poner de relieve el significado ecuménico del Concilio Vaticano II implica centrarse en la consideración del documento conciliar explícitamente consagrado a la valoración teológica de las otras Iglesias cristianas, el Decreto *Unitatis Redintegratio*, del que nos ocuparemos seguidamente, y en las consecuencias eclesiológicas que de él se extraen.

Pero no es menos cierto que ese documento sólo se comprende en todo su alcance si se sitúa en un contexto más amplio, el de otras numerosas adquisiciones y perspectivas teológicas diseminadas por los demás textos conciliares⁷¹. No nos podemos detener en todas pero si nos gustaría indicar esquemáticamente las más significativas: a) las recomendaciones sobre el uso generalizado de la Escritura para todo el pueblo de Dios (DV 22. 25); b) la delicadeza en el planteamiento del tema de la Tradición (DV 10); c) la constatación de que también la Iglesia se halla en camino hacia la verdad (DV 8); d) la aceptación de una Iglesia y unos valores que desbordan las fronteras de la Iglesia Católica (LG 8); y e) la atenuación de la verticalidad monárquica del primado (CD 36). Pero han sido sobre todo los nuevos enfoques eclesiológicos emanados del Vaticano II los que más han influido en el desarrollo de un nuevo ecumenismo en el seno de la Iglesia Católica.

Dos iniciativas revolucionarias en el campo del ecumenismo llevadas a cabo por el Papa Juan XXIII contribuyeron sobre manera a que el ecumenismo penetrara en el seno del Concilio: a) la invitación de observadores no católicos al Concilio; y b) la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, que fue el gran artífice del Decreto sobre el Ecumenismo.

⁷¹ J. J. Alemany, *Ecumenismo* (Madrid 1995) 17-23. Para una exposición más detallada y completa cf. H. Fries, «El significado ecuménico del Vaticano II» en *DiEc* XXV, 81 (1990) 26-65; J. M. R. Tillard, «Oecuménisme et Église Catholique. Les vingt ans du décret sur l'oecuménisme» en *NRTh* 107 (1985) 43-67.

a) Los observadores no católicos en el Concilio

La invitación de observadores corrió a cargo del SPUC y se llevó a cabo, según el consejo del entonces secretario general del CEI, Visser't Hooft, invitando a familias confesionales. Se siguió esta metodología y las cosas salieron adelante puesto que si en la primera sesión del Concilio, el número de observadores no llegaba a cuarenta, en las sesiones de clausura alcanzaban el centenar⁷². Sin embargo, la Ortodoxia, pese a la buena voluntad del patriarca Atenágora I, fue reticente en un primer momento al envío de observadores. Sólo a última hora cedió por su cuenta y riesgo la Iglesia Ortodoxa Rusa, después de una secreta operación de entrevistas entre monseñor Willebrands, secretario del SPUC, y el metropolitano Nikodim⁷³.

⁷² Una reseña total de los observadores que estuvieron presentes en las tres primeras sesiones del Concilio se puede encontrar en *Istina* 4 (1964) 531-541.

⁷³ El SPUC había tomado la decisión de no hacer invitaciones si no se tenía la certeza, por sondeos anteriores, de que serían aceptadas. —Recordando sin duda la triste historia del Vaticano I, cuando Pío IX envió sus invitaciones a todos los separados y el Patriarca de Constantinopla la devolvió sin abrir porque ya conocía su contenido por la prensa—. El sondeo a la Iglesia Ortodoxa fue realizado por Mons. Willebrands en una visita a Estambul en 1962. El Patriarca ecuménico hizo partícipes de esta visita a las demás Iglesias ortodoxas, solicitando su opinión. La respuesta final que dio el patriarca Atenágoras, en nombre de todas las Iglesias ortodoxas, fue negativa. Sin embargo, el haber demorado esta resolución hasta casi la víspera del comienzo de la primera sesión provocó que se hicieran otras invitaciones particulares de última hora como fue la de Mons. Willebrands al Patriarcado de Moscú, el cual hizo saber que enviaría dos observadores. Esta decisión inesperada causó una gran confusión en el seno de la Iglesia Ortodoxa, al tiempo que no favoreció en nada la mejora de las relaciones entre la Santa Sede y la Ortodoxia —se llegó a acusar al Vaticano de haber querido dividir a la Ortodoxia—. No obstante, la cuestión de los observadores fue retomada de nuevo en la segunda Conferencia panortodoxa de Rodas (1963) donde, en lugar de definir una postura común, se llegó a la decisión de que cada Iglesia decida a su gusto sobre esta cuestión. La experiencia positiva de las dos primeras sesiones implicó que el número de observadores ortodoxo fuera más numeroso en las sucesivas. Cf. C.-J. Dumont, *cit.*, 449, nota 16; A. Wenger, *Vaticane II: première Session* (París 1963) 222-256; S. Schmidt, *Agostino Bea il cardinale dell'unità* (Roma 1987) 381, n. 94; P. Langa, «A propósito de un libro sobre Juan XXIII» en *PE* I, 3 (1984) 409-426.

Los observadores contribuyeron seriamente a hacer del Vaticano II un concilio «ecuménico». No hablaron en el Aula pero su sola presencia en la tribuna obligó a los padres del concilio a reiterar a diario su propósito ecuménista. Asistieron a todo, nada fue secreto para ellos, creándose un clima de confianza que fue decisivo. Se pudieron expresar en el seno del Secretariado, donde se recogían y tenían en cuenta sus observaciones y reacciones a los diferentes esquemas conciliares lo que contribuyó a su influjo en los textos conciliares.

b) Génesis del Decreto sobre Ecumenismo

En la base del decreto sobre ecumenismo, como ya hemos dicho, se encontraba el SPUC. Antes de la inauguración del Concilio el trabajo fue arduo. En un primer momento las relaciones del Secretariado se centraron en los cristianos separados occidentales mientras que las relaciones con las Iglesias ortodoxas se reservaron a la comisión de las Iglesias orientales. Esta situación no prosperó y un año después se vio conveniente que el Secretariado se adhiriese las competencias respecto a la Ortodoxia —competencia que le atribuía implícitamente el *Motu proprio* del 5 de junio de 1960, que sancionaba la creación del Secretariado—. Sin embargo, la relación entre ambas comisiones nunca terminó de ser fluida lo que dificultó una buena realización del trabajo llegando incluso a producirse situaciones de tensión a la hora de dar unidad a los diferentes esquemas que sobre ecumenismo habían surgido de las diversas comisiones⁷⁴.

Durante el periodo preconiliar el Secretariado se reunió en seis ocasiones⁷⁵. Además de elaborar estudios sobre libertad religiosa, los matrimonios mixtos y la oración por la unidad; elaboró, al final de ese periodo, un esquema sobre ecumenismo cuyo título era *De Oecumenismo Catho-*

⁷⁴ C.-J. Dumont, *cit.*, 446 y 462-466.

⁷⁵ Sesiones plenarias del Secretariado: 14-15 nov. 1960 en Roma; 6-9 feb. 1961 en Ariccia; 16-21 abr. 1961 en Ariccia; 26-31 ag. 1961 en Bühl (Alemania); 27 nov.-2 dic. 1961 en Ariccia; y 6-10 mar. 1962 en Roma.

lico, y el subtítulo *Decretum Pastorale*⁷⁶. Sin embargo, este texto nunca llegó a discutirse en el aula conciliar, a diferencia de otros dos: *De Ecclesiae Unitate «Ut omnes unum sint»*⁷⁷, elaborado por la Comisión de las Iglesias orientales y el capítulo XI del esquema *De Ecclesia*, titulado *De Oecumenismo*⁷⁸, que había sido elaborado por la Comisión teológica, que sí fueron presentados a los Padres en la primera sesión (nov. 1962).

El contenido de estos dos esquemas no les satisfizo, por lo que resolvieron cambiar su enfoque y renovar su redacción. Las razones que llevaron a esta decisión, en palabras de A. M^a. Javierre, «fueron su orientación de cuño tradicional y su tono, que si bien era de un *unionismo irénico*, no alcanzaba todavía el nivel *ecumenista*»⁷⁹, por tanto, la decisión fue tajante. Se exigió unificar los tres esquemas en un solo texto, en busca de mayor brevedad, mayor densidad y mayor homogeneidad de estilo; además de orientar el contenido del documento en sentido auténticamente ecumenista. Esta labor de redacción fue encargada al Secretariado de competencia bien reconocida en estos menesteres, que por mandato de Juan XXIII quedó constituido en Comisión conciliar, con lo que poseía el derecho de presentar los textos en nombre propio⁸⁰.

⁷⁶ Su contenido era el siguiente: 1) sobre la unicidad y unidad de la Iglesia; 2) ciertos bienes (*bona*) o elementos (*elementa*) de la Iglesia se encuentran también fuera de sus límites; 3) sobre como debe ser ejercida la tarea del ecumenismo: a) es necesario conocer tal y como son a los hermanos separados, b) necesidad de la oración por la unidad, y c) cooperación con los hermanos separados; 4) la tarea ecuménica como manifestación y progreso de una auténtica catolicidad: a) Renovación interior de la Iglesia, b) el ecumenismo como ejercicio de la catolicidad, y c) conversión de corazón. Puede encontrarse el texto completo en C.-J. Dumont, *cit.*, 488-492.

⁷⁷ *Acta Synodalia*, vol. I, period. I, pars III (1971) 528-545.

⁷⁸ *Acta Synodalia*, vol. I, period. I, pars IV (1971) 81-91. Ambos documentos en C.-J. Dumont, *cit.*, 468-488.

⁷⁹ A. M^a. Javierre, *Promoción conciliar del diálogo ecuménico* (Madrid 1966) 125.

⁸⁰ *Ibid.*, 126. El secretariado debía servirse de la colaboración de las otras comisiones, utilizando los materiales anteriormente utilizados. Surgen en este momento dificultades a la hora de trabajar con la Comisión de las Iglesias orientales a las que ya hemos hecho referencia anteriormente. Cf. C.-J. Dumont, *cit.*, 463-666.

De esta forma se llega a la elaboración de un texto único con el título *De oecumenismo*, que fue entregado a los Padres durante la segunda sesión del Concilio (nov. 1963). El esquema preparado constaba de tres partes definidas: 1) principios del ecumenismo católico; 2) práctica del ecumenismo; y 3) cristianos separados de la Iglesia Católica. Se añadían otras dos partes por deseo del papa y del card. Bea: 4) relaciones con los no cristianos, en especial con los judíos; y 5) libertad religiosa⁸¹. La discusión conciliar concluyó con la aprobación del esquema con 1.966 votos positivos contra 86 negativos. No obstante, se aportaron una gran cantidad de sugerencias que el Secretariado tuvo que tener en cuenta para la elaboración del nuevo texto, el cual apareció en la primavera de 1964⁸².

Este último texto conserva las tres primeras partes indicadas, destinadas las dos últimas a convertirse en las declaraciones *Nostra Aetate* (sobre las religiones no cristianas) y *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa). El nuevo texto⁸³ ya no se discutió, siendo sometido a votación. Sí se atendieron en su elaboración definitiva las sugerencias de los Padres que supusieron 29 cambios textuales. El Secretario anunció además que se introducirían 19 «sugerencias benévolas autorizadamente expresadas», que todos comprendieron venían del papa Pablo VI⁸⁴. Los Padres aprobaron el texto definitivo el 20 de noviembre de 1964⁸⁵, con 2054 votos a favor, 64 votos en contra, 6 votos *iuxta modum*, y 5 votos nulos⁸⁶.

⁸¹ Cf. «Schema Decreti de oecumenismo» en *Acta Synodalia*, vol. II, period. II, pars V (1973) p. 412-441. Esquema que contaba con un total de 38 números o parágrafos. Introducido en el Aula por el Card. H. J. Cicognani, intervinieron como relatores el arzobispo de Rouen, J. Martin (tres primeras partes); arzobispo G. Bukatko, coadj. De Belgrado (Iglesias orientales, cap. III); Card. Bea (relación con los judíos); obispo de Brujas, De Smedt (libertad religiosa), cf. *Acta Synodalia*, *Ibid.*, 468-495.

⁸² *Acta Synodalia*, vol. II, period. II, pars V (1973) 442-495; *Acta Synodalia*, vol. III, period. III, pars III (1974) 327-367.

⁸³ *Acta Synodalia*, vol. III, period. III, pars III (1974) 327-367.

⁸⁴ *Acta Synodalia*, vol. III, period. III, pars VIII (1976) 422-423.

⁸⁵ *Ibid.*, 779. 845-846.

⁸⁶ *Ibid.*, 636-637.

c) Líneas fundamentales del decreto *Unitatis Redintegratio*

El significado ecuménico del Decreto Conciliar debe contemplarse desde el horizonte más amplio del Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual abre a la Iglesia Católica al movimiento ecuménico. El Decreto recoge los *principios católicos del ecumenismo*, es decir, la Iglesia Católica reconoce que no hay un ecumenismo católico al lado de otro ecumenismo ortodoxo o protestante, sino que hay un único *movimiento ecuménico*, al que las diferentes Iglesias se unen a partir de sus propias posiciones doctrinales. Pues bien, gracias al Concilio Vaticano II y especialmente a este Decreto sobre ecumenismo, después de una larga espera, la Iglesia Católica se ha incorporado al movimiento ecuménico con un gran ímpetu y una extraordinaria esperanza.

El decreto consta de un *Proemio* (n. 1) y tres capítulos: I. *Principios católicos sobre ecumenismo* (nn. 2-4); II. *La práctica del ecumenismo* (nn. 5-12); III. *Las Iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica romana* (nn. 13-24), que a su vez consta de dos secciones: a) Consideración peculiar de las Iglesias orientales (nn. 14-18); y b) las Iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente (nn. 19-24).

Si bien, no es objeto del presente trabajo exponer los contenidos fundamentales del decreto *Unitatis Redintegratio*, sí creo oportuno señalar algunas de las afirmaciones que se desprenden del documento y que gozan de una especial relevancia para el progreso del ecumenismo y de sus realizaciones concretas:

1. La unidad y unicidad de la Iglesia brotan de la Eucaristía, signo y principio operativo de unidad, y de la presencia del Espíritu Santo (UR 2). Además, la concreción histórica de la Iglesia determina que existan otros elementos de unidad externos y jurídicos, como es el caso de la jerarquía apostólica. Así pues, «la eclesiología de comunión subyacente define a la Iglesia como un todo orgánico hecho de lazos espirituales (fe, esperanza y caridad) y de lazos de estructura visible (profesión de fe, economía sacramental y ministerio pastoral) y que culmina en el misterio eucarístico, fuente y expresión de la unidad de la Iglesia, mejor, de la Iglesia una»⁸⁷.

⁸⁷ P. Rodríguez, *cit.*, 80.

2. Se reconoce que la Iglesia «Una Sancta» está de algún modo presente en todas las demás Iglesias. Es decir el decreto reconoce la presencia de acción salvífica en otras comunidades. Hay, por tanto, elementos y bienes de eclesialidad, que llevan a pensar que «las Iglesias y comunidades separadas, aunque deficientes, no carecen de sentido y peso en el misterio de la salvación, pues el Espíritu Santo no rehusa usarlas como medio de salvación, cuya fuerza deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad confiada a la Iglesia Católica» (UR 3).

3. La eclesiológica de comunión permite hablar de una graduación en la pertenencia a la Iglesia. Según el Concilio, en la Iglesia Católica se encuentra la plena comunión; en las comunidades separadas se da una cierta comunión, aunque no perfecta. «La sustitución del término *est* (la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia Católica) por la expresión *subsistit in* (la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica) ya no excluye por completo a las demás comunidades de «eclesialidad», lo que permite abrirse unas a otras en una fraternidad que impulsa hacia la unidad católica (cf. LG 8; UR 4)»⁸⁸.

4. En el orden práctico, el Decreto apuesta decididamente por el *diálogo* como actitud y como método, a través del cual es posible conocer mejor las demandas y posiciones del interlocutor, a la vez que permite expresar la propia fe en un lenguaje más accesible a los demás (UR 4).

5. El carácter escatológico de la Iglesia peregrinante⁸⁹ permite hablar de la *provisionalidad* y de la *necesidad de reforma* que tiene la Iglesia (UR 6). Renovación que consiste en un aumento de la fidelidad de la Iglesia a su propia vocación.

6. El principio de *jerarquía de verdades* alude al modo de exponer la doctrina de la fe en los encuentros entre teólogos de diversas confesiones, en concreto, al orden de las verdades de la doctrina católica según su diversa trabazón y relación con los fundamentos de la fe cristiana (UR 11).

7. Superando la tentación de uniformismo como meta de la unidad, el decreto reconoce la riqueza y valores de

⁸⁸ J. Bosch, *Para comprender el ecumenismo* (Estella 1991) 143.

⁸⁹ Cf. Capítulo VII de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*.

las tradiciones litúrgicas y espirituales y de la disciplina canónica de las Iglesias de Oriente (UR 15-17), así como cuanto hay de legítimo en la herencia cristiana de las Iglesias y comunidades surgidas del movimiento de la reforma protestante (UR 20-23).

IV. PABLO VI Y EL DIÁLOGO DE LA CARIDAD

1. Pablo VI (1963-1978)

El primer día de su elección Pablo VI ratificó su propósito de continuar el Concilio, y en el discurso de apertura de la segunda etapa precisó, incluso con más claridad que su predecesor, los objetivos del mismo: una definición más clara de la Iglesia, su renovación interior, tender un puente hacia el mundo contemporáneo y realizar un esfuerzo de unidad con los hermanos separados⁹⁰.

El trabajo ecuménico en busca de la unidad de la Iglesia lo desarrollará bajo dos perspectivas: el *diálogo* y el *encuentro*. En su primera encíclica, en tiempos del Concilio, *Ecclesiam Suam*⁹¹ (1964) apuesta por el diálogo como medio para alcanzar la unidad de todos los cristianos⁹². El Papa supo, en todo momento, mantener y potenciar el trabajo del SPUC y así, en dos fases (1967 y 1970) se publicó el *Directorio Ecuménico*⁹³ que ha prestado valiosos servicios, orientando, coordinando y desarrollando el esfuerzo ecuménico, hasta que fue revisado en 1993 dando lugar al *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*⁹⁴.

⁹⁰ Discurso de S. S. Pablo VI. En la apertura de la segunda sesión del Concilio vaticano II, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones* (Madrid 1993) 1105-1120 (aquí interesan 1114-1117).

⁹¹ AAS 56 (1964) 609-659. En español, F. Guerrero (dir.), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, t. II, (Madrid 1996) 240-265.

⁹² Cf. Lo dicho al respecto en el Cap. I, sección 1.2.

⁹³ La traducción castellana del texto latino oficial «Directorio para la ejecución de lo que el Concilio Vaticano II ha promulgado sobre el ecumenismo, I» en *DiEc* II, 7 (1967) 292-317; «Directorio ecuménico, II» en *DiEc* V, 19 (1970) 303-334. Acompañados de sendos comentarios del profesor J. Sánchez Vaquero.

⁹⁴ PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (Madrid 1993).

Bajo el pontificado de Pablo VI van a tener inicio la mayoría de los *diálogos teológicos internacionales* de la Iglesia Católica con las otras Iglesias y confesiones cristianas⁹⁵. Solamente el diálogo oficial con la Ortodoxia tendrá inicio después de su muerte aunque, sin duda alguna, Pablo VI contribuyó de manera decisiva a tal hecho, con el impulso dado a los encuentros preparatorios y con el afianzamiento de unas relaciones de cercanía, confianza y respeto con las Iglesias ortodoxas bizantinas a través de lo que se denomina *diálogo de la caridad*, al cual haremos referencia más adelante.

Si como hemos visto, Pablo VI llevó a cabo su ideal de diálogo ecuménico, no podemos olvidar la repercusión que para todo el movimiento ecuménico tuvieron los *encuentros* con grandes personalidades de otras confesiones cristianas. El primero de ellos aconteció en Jerusalén el 7 de diciembre de 1965, donde Pablo VI se encontró con el patriarca Atenágoras. Fruto de este encuentro fue el levantamiento de las excomuniones del 1054. Ambas Iglesias lo recordarán diez años después, ya fallecido Atenágoras, cuando se junten Pablo VI y el patriarca Melitón, para celebrar el Año Santo de la Reconciliación. Gestos que contribuyeron a crear un espíritu de cercanía entre las llamadas *Iglesias hermanas*.

Tuvo oportunidad de acercarse al mundo protestante con motivo de la visita al CEI, el 10 de junio de 1969, donde pudo saludar al presidente y anfitrión Dr. E. Carson Blake, ante el cual supo recordar las iniciativas puestas conjuntamente en marcha y que iban tomando cuerpo, así como la reflexión teológica sobre la unidad de la Iglesia, la búsqueda de una mejor comprensión del significado de cultura

⁹⁵ Grupo Mixto de Trabajo IC/CEI (1966); Comisión mixta IC/Comunión Anglicana (1966); Comisión mixta IC/Federación Luterana Mundial (1967); Comisión mixta IC/Consejo Metodista Mundial (1967); Comisión mixta IC/Iglesias Pentecostales (1972); Comisión mixta IC/Iglesia Ortodoxa Copta (1973); Comisión mixta IC/Discípulos de Cristo (1977); Comisión mixta IC/Alianza Reformada Mundial (1977). Cf. E. F. Fortino, «Consejo Pontificio para la promoción de la Unidad de los Cristianos. Funciones y actividad» en P. Langa (ed.), *cit.*, 143-163; J. Hamer, «Réflexions sur les dialogues théologiques interconfessionnels» en *DC* 1634 (1973) 569-573. Para seguir el desarrollo de esos diálogos GM I y II.

cristiana, la formación profunda del laicado, la toma de conciencia de responsabilidades y coordinación de esfuerzos para un progreso social y económico entre la Iglesia Católica y el CEI⁹⁶.

El balance con el anglicanismo fue, si cabe, más positivo todavía. Después de seis años de la visita del Primado anglicano Fisher a Juan XXIII (1960), se repite la visita del nuevo Primado de Cantorbery Su Gracia Michel Ramsey al Vaticano. Fue entonces cuando Pablo VI, en un gesto de los suyos, creadores de unidad, se quitó el anillo y se lo puso en el dedo al hermano anglicano. Fruto de este encuentro se reinició el interrumpido e inacabado diálogo anglicano-católico. También el sucesor de Ramsey, Donald Coggan, visitó a Pablo VI en el Vaticano. Las buenas relaciones recibían así un empuje, tanto mayor cuanto que las primeras declaraciones de la ARCIC I (*The Anglican/Roman Catholic International Commission*) habían resultado positivas.

La talla ecuménica de Pablo VI fue siempre extraordinaria y podemos considerarle como uno de los grandes artífices del impulso ecuménico dado a las relaciones entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa basado principalmente en un maduro *diálogo de la caridad* y en un *diálogo teológico* que a la hora de su muerte, aunque todavía por abrirse, se encontraba en fase de preparación bastante avanzada.

2. *El diálogo de la caridad*

Acercarnos en mayor profundidad al diálogo de la caridad se nos presenta como una necesidad inexcusable para poder captar en toda su plenitud el desarrollo del diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa.

Esta expresión fue empleada por primera vez el 19 de noviembre de 1964 por el metropolitano Melitón durante la peregrinación a Rodas de los participantes en la III Conferencia panortodoxa. El uso de la locución se extendió rápidamente, por ambas partes, según puede comprobarse por

⁹⁶ «Discours du Saint Père au Siège du Conseil Oecuménique des Eglises» en *La visite de Paul VI a l'Organisation Internationale du travail a Genève* (L. E. Vaticano 1969) 116-119; Cf. P. Langa, «La Iglesia Católica y el ecumenismo» en P. Langa (ed.), *cit.*, 495.

el *Tomos Agapis* (nn. 87, 88, 92, 93, 94...). Pero, ¿qué sentido tiene ese término? Según J. Desseaux designaría «el dinamismo de los encuentros entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa»⁹⁷. Sin embargo, no siempre ha sido bien comprendida. Ciertos observadores occidentales no veían en estas manifestaciones y gestos sino actos protocolarios, en sí mismo poco serios y con escaso valor pues no abordaban directamente ámbitos teológicos. Por parte ortodoxa, se expresaba el temor de que se desarrollara el diálogo de la caridad en detrimento del diálogo de la verdad con el consiguiente peligro de caer en un vacío sentimentalismo⁹⁸.

Son muchos los gestos que han contribuido a la consolidación del diálogo de la caridad. El primer intercambio epistolar entre el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras tuvo lugar en 1963, no se había vuelto a producir un hecho semejante desde que en 1584 el papa Gregorio XIII escribiera al patriarca Jeremías II con motivo de la reforma del calendario. En esta carta, Pablo VI habla por primera vez «del mismo bautismo y del mismo sacerdocio, celebrando la misma Eucaristía»⁹⁹.

El patriarca Atenágoras publicó dicha carta en el boletín del patriarcado *Apostolos Andreas* bajo el título «las dos Iglesias hermanas», siendo ésta la primera vez que en la época moderna se utilizaba esta expresión para describir la relación entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla¹⁰⁰. Esta relación epistolar se vio superada por el encuentro personal acontecido el año 1964 en Jerusalén entre Pablo VI y Atenágoras, del que recordamos la imagen del abrazo de ambos en el monte de los Olivos. Será en noviembre de ese mismo año cuando se promulga la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* y el Decreto de ecumenismo *Unitatis Redintegratio* que ofrece una atención peculiar a la Iglesia Ortodoxa y resalta lo que más le une a la Iglesia Católica¹⁰¹. Finalmente, un año después, el 7 de diciem-

⁹⁷ J. Desseaux, *cit.*, 60.

⁹⁸ *Ibid.*, 60.

⁹⁹ Versión española del *Tomos Agapis*, con el título *Al encuentro de la unidad*, n. 33.

¹⁰⁰ Cf. *Irénikon* 36 (1963) 541-542.

¹⁰¹ Cf. P. Duprey, «Le Decret sur l'œcuménisme et l'aggiornamento des relations entre l'Église Catholique et l'Église Orthodoxe» en *POCh* 18 (1968) 3-16.

bre de 1965, se realizó el levantamiento de los anatemas de 1054¹⁰², al que ya hemos hecho referencia.

La meta principal de este acontecimiento, más allá de los comentarios pesimistas que se pudieron desatar¹⁰³, era contrarrestar el peso negativo que suponía, mediante un gesto que expresase el compromiso de ambas Iglesias por caminar juntas hacia la unidad¹⁰⁴. Una segunda visita del papa Pablo VI al patriarca Atenágoras en Estambul se produjo en 1967, a la que el Patriarca respondió tres meses más tarde con su llegada a Roma en octubre de 1967. En el comunicado conjunto de este encuentro afirman: «el diálogo de la caridad entre ambas Iglesias debe tener frutos de colaboración desinteresada sobre el plan de una acción común a escala pastoral, social e intelectual, en un respeto mutuo de la fidelidad de los unos y de los otros a sus propias Iglesias»¹⁰⁵, además ya se apuntaba tímidamente a una mayor profundización teológica en el diálogo que encontrará cierta expresión en el intercambio epistolar de 1971, donde se reconoce la validez del sacerdocio apostólico y el sacramento de la divina Eucaristía celebrada por él»¹⁰⁶.

El sucesor de Atenágoras, fallecido en julio de 1972, S. S. Demetrio I se declaró desde el momento de su elección dispuesto a continuar el camino emprendido por su predecesor. Fue con motivo de la celebración del segundo aniversario del levantamiento de los anatemas en Roma cuando el patriarca Demetrio, a través de su enviado el metropoli-

¹⁰² GM I, nn. 1140-1143. También en *Al encuentro de la unidad*, n. 127.

¹⁰³ «Su alcance fue muy comentado entonces, más que nada por el sentido de autoridad que el Patriarca de Constantinopla posee dentro de la Ortodoxia, primacía honorífica, y el citado acto después de todo, tampoco ponía fin al cisma de 1054, ya que una lejanía de siglos no puede salvarse en horas, ni en semanas, ni en meses, ni acaso en años», P. Langa, *cit.*, 493. También sobre las consecuencias de este hecho J. Ratzinger, «Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes» en *Istina* 20 (1975) 87-99 (fundamentalmente 93-99).

¹⁰⁴ J. Desseaux, *cit.*, 52s.

¹⁰⁵ *Al encuentro de la unidad*, n. 195. También GM I, n. 1145.

¹⁰⁶ *Al encuentro de la unidad*, n. 284. Cf. F. Bouwen, «Ouverture du dialogue théologique entre l'Église Catholique et l'Église Orthodoxe» en *POCh* 29 (1979) 314-341 (aquí 325).

ta Melitón, anunció al papa Pablo VI que él había tomado la decisión, fruto de una deliberación sinodal y de una consulta interortodoxa, de pasar del diálogo en el amor a la preparación —siempre en el amor— del diálogo teológico¹⁰⁷. Este anuncio, con la creación de dos comisiones técnicas, una ortodoxa y otra católica para la preparación del diálogo teológico, marca una nueva fase en las relaciones entre las dos Iglesias¹⁰⁸. Un último gesto profético de Pablo VI aconteció ese mismo día cuando besó los pies del metropolitano Melitón, quien lo interpretó como «un gesto de santidad, reconciliación y mortificación, generador de una intensa espiritualidad»¹⁰⁹.

Así pues, como hemos podido observar el diálogo de la caridad es una contribución activa a la obra de la restauración de la unidad. El metropolitano Melitón destacó el aporte teológico de este diálogo del amor: «Profundizando en las dimensiones de este diálogo de la caridad, descubrimos que la caridad es activa, pero no solamente como factor sentimental o psicológico, creador de un clima conveniente para la apertura de un diálogo teológico, sino que al ser la caridad una virtud teologal, actúa como un elemento teologal, fundamentando la edificación teológica del diálogo entre las dos Iglesias»¹¹⁰.

La declaración común del papa Juan Pablo II y del patriarca Demetrio, del 30 de noviembre de 1979, describe la función del diálogo de la caridad en términos muy parecidos: «El diálogo de la caridad, arraigado en una fidelidad completa al único Señor Jesucristo y a la voluntad sobre su Iglesia, ha abierto el camino a una mejor comprensión de

¹⁰⁷ «C'est dans de telles dispositions que nous avons, par une décision synodale, pris le parti de faire avancer cette sainte cause de nos liens sacrés avec Rome, et de la faire passer du dialogue dans l'amour à la préparation —toujours dans l'amour— du dialogue théologique. C'est pourquoi, après une consultation interorthodoxe, nous en sommes venus à la décision panorthodoxe de constituer une Commission théologique inter-orthodoxe spécialisée pour préparer, du côté orthodoxe, le dialogue avec Rome». Discurso que se puede encontrar en F. Bouwen, «Vers le dialogue théologique entre l'Église Catholique et l'Église Orthodoxe» en *POCh* 26 (1976) 105-131 (aquí 108s).

¹⁰⁸ *Ibid.*, 131.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 113.

¹¹⁰ J. Desseaux, *cit.*, 61.

las posiciones teológicas recíprocas, a nuevas aproximaciones en el trabajo teológico y a una nueva actitud a la hora de contemplar el pasado común de nuestras Iglesias»¹¹¹. Así pues, el inicio del diálogo teológico no pone fin al diálogo de la caridad. Las dos fases del diálogo son indispensables y están íntimamente relacionadas.

V. JUAN PABLO II Y EL UNIATISMO

1. *Juan Pablo II (1978...)*

Desde su elección como Papa en el año 1978, Juan Pablo II siempre ha reconocido el ecumenismo como uno de sus deberes primordiales¹¹². Como ya hemos dicho, a él le ha correspondido continuar y potenciar el diálogo de la caridad iniciado por su predecesor, al tiempo que fortalecer los diálogos teológicos en curso e iniciar algunos nuevos. El mismo Juan Pablo II en la encíclica *Ut Unum Sint*, que es la expresión escrita del Papa más decidida en favor del ecumenismo, recoge una breve reseña de los contactos y colaboraciones con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales¹¹³.

Su primera tarea ecuménica se desarrolló al año siguiente de subir a la Cátedra de Pedro, en 1979, consistió en un viaje por tierras de la ortodoxia: Ankara, Estambul, Éfeso y Esmirna. Este viaje trata de continuar la línea trazada por el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras I. Su importancia es relevante, ya que por una parte, supuso un serio impulso ecuménico a nivel mundial, constituyendo un grandioso gesto en busca de la unidad anhelada; y por otra, fue un viaje fructífero, especialmente en lo referente a las relaciones de las Iglesias Católica y la Ortodoxa, ya que en el transcurso de la visita se tomó la decisión conjunta de abrir el diálogo teológico entre ambas.

Las finalidades del viaje eran muchas y el mismo Papa las expresaba en sus discursos: «continuidad con lo ante-

¹¹¹ *Ibid.*, 62.

¹¹² Cf. UUS, 52; También, Juan Pablo II, *Nuevo paso hacia la unidad* (Madrid 1980) 12.

¹¹³ Cf. UUS, 52-76.

rior, estimular los esfuerzos unionistas, insistir en que la tarea ecuménica va con todos, expresar que Constantinopla es reconocida como portavoz oficial y principal de la Ortodoxia, reencontrarse en la fe apostólica común...»¹¹⁴. El patriarca ecuménico, Demetrio I, quiso devolverle la visita y en diciembre de 1987, fue recibido en Roma con sincero afecto y con la solemnidad que le corresponde¹¹⁵. Una nueva reunión tuvo lugar en Roma, en junio de 1995. Esta vez entre Juan Pablo II y el sucesor de Demetrio (fallecido en 1991), Bartolomé I, quien ya anteriormente, y fruto de las buenas relaciones, había preparado el tradicional *Via crucis* que el papa presidió el Viernes Santo de 1994¹¹⁶. Siguiendo con esta política de encuentros se programó otro con ocasión de la IIª Asamblea Ecuménica Europea celebrada en Graz (Austria) en 1997, sin embargo, no pudo llevarse a cabo por suspicacias entre Constantinopla y Moscú, pues en la Asamblea de Graz estaba proyectado un encuentro del papa con el patriarca ruso Alejo II, reunión que no satisfacía al patriarca ecuménico. Finalmente, a pesar de que el tema de la Asamblea era la reconciliación, ninguna reunión se llevó a cabo¹¹⁷. A pesar de todo, «se debe recordar la costumbre, establecida ya desde hace varios años, de acoger en Roma, para la fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo, una delegación del patriarcado ecuménico, así como de enviar a El Phanar una delegación de la Santa Sede para la solemne celebración de San Andrés»¹¹⁸. Recientemente —a finales de 1999—, y después de un periodo de enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, el papa Juan Pablo ha visitado Rumania, invi-

¹¹⁴ P. Langa, «Por tierras de la Ortodoxia (I)» en *RelCul* XXVII, 125 (1981) 678.

¹¹⁵ Cf. *Declaración común del papa Juan Pablo II y del patriarca Ecuménico Demetrio I (1987)* en GM II, nn. 1047-1053.

¹¹⁶ Para la visita cf. *SI* 90 (1995/IV) 113-125. El *via crucis* puede encontrarse en *Via Crucis con el Papa. Los tres Via Crucis del coliseo* (Madrid 1997) 13-62.

¹¹⁷ Aunque no exento de algún error —el encuentro del papa en 1987 fue con Demetrio I y no con Bartolomé I— puede encontrarse una breve reseña de esa tirantez acontecida con motivo de la Asamblea de Graz en M. Alcalá, «Ecumenismo al cambio de siglo. Tras la decepción de Graz» en *RF* 236 (1997) 167-180.

¹¹⁸ UUS, 52.3.

tado por el patriarca Teoctist con quien ha tenido una serie de encuentros. Este acontecimiento ha sido considerado por todos los analistas como un claro impulso al diálogo ecuménico entre ambas Iglesias, detenido desde hace unos cuantos años.

Estos contactos permiten un intercambio directo de información y pareceres para una coordinación fraterna. Otro de los actos de gran importancia ecuménica en el ámbito de las relaciones entre Oriente y Occidente fue la celebración del Jubileo de 1984, convocado para conmemorar el XI centenario de la obra evangelizadora de Cirilo y Metodio, los cuales fueron proclamados, por el mismo papa, copatronos de Europa y cuyo santuario pudo visitar en 1990¹¹⁹.

No faltaron los momentos de tensión provocados por el nombramiento en abril de 1991 de «administradores apostólicos» para Moscú, Kazastán y Siberia. La protesta de Alejo II, el patriarca ruso, a la que se sumaron los de Sofía, Bucarest y Belgrado, fue inequívoca. Todos los patriarcas denunciaron a la Iglesia Católica por su inmersión proselitista en varios territorios tradicionales de la Ortodoxia.

Como efecto inmediato, todos aquellos patriarcados, con las Iglesias griega y armenia, rechazaron sólidamente la invitación papal a la asamblea especial del Sínodo de los Obispos sobre Europa, en noviembre de 1991. Ausencia que fue calificada por el mismo Juan Pablo II como «kénosis del Sínodo», situación que debía arreglarse derrochando esfuerzos reconciliadores, comprensión, caridad y diálogo¹²⁰.

Este sentimiento de afección por el Oriente se demuestra también en los documentos emanados del pontificado de Juan Pablo II, la Carta Encíclica *Slavorum apostoli* (1985)¹²¹ dedicada a los ya mencionados santos Cirilo y

¹¹⁹ «Asociar los dos hermanos de Tesalónica [santos apóstoles de los Eslavos] al gran fundador del monacato occidental [San Benito] quiere poner indirectamente de relieve la doble tradición eclesial y cultural tan significativa para los dos mil años de cristianismo que ha caracterizado la historia del continente europeo» UUS, 53,2.

¹²⁰ Cf. P. Langa, «Los retos del ecumenismo en el Sínodo sobre Europa» en *PE IX*, 25 (1992) 13-26.

¹²¹ AAS 77 (1985) 779-813; Eccl. n. 2229 (1988) 875-870.

Metodio, la Carta Apostólica *Euntes in mundum* (1988)¹²² dirigida a los fieles de la Iglesia Católica en la conmemoración del Milenio del Bautismo de Rus' de Kiev, la Carta *Magnum Baptismi dominum* (1988)¹²³. De importancia singular fue la promulgación del *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (1990)¹²⁴, así como la puesta al día del antiguo *Directorio Ecuménico*, ahora publicado bajo el título *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993). Sin olvidar, claro está, su Encíclica *Ut Unum Sint* (1995)¹²⁵ y la Carta Apostólica *Orientalium* (1995)¹²⁶ aparecida unos días antes.

No queremos dejar sin mencionar los contactos mantenidos por parte de Juan Pablo II con las Antiguas Iglesias de Oriente que contestaron las fórmulas dogmáticas de los concilios de Éfeso y Calcedonia, «todas estas Iglesias enviaron observadores y delegados al Concilio Vaticano II; sus patriarcas nos han honrado con sus visitas y con ellos el Obispo de Roma ha podido hablar como con unos hermanos que, después de mucho tiempo, se reencuentran con alegría»¹²⁷.

Esta preocupación intensa del papa Juan Pablo II por mantener unas buenas relaciones con el Oriente no ha anulado ni mermado las relaciones con otras confesiones cristianas. La etapa de diálogo y acercamiento entablada entre Roma y Canterbury durante el papado de Pablo VI por medio del diálogo teológico de la ARCIC I (*The Anglican / Roman Catholic International Commission*), fue sancionada

¹²² AAS 80 (1988) 935-956.

¹²³ AAS 80 (1988) 988-997.

¹²⁴ AAS 82 (1990) 1033-1363.

¹²⁵ AAS 87 (1995) 921-982. Algunos comentarios a la encíclica cf.

A. Matabosch, «La encíclica 'Ut Unum Sint'. Una visión ecuménica prometedora» en *DiEc XXXI*, 101 (1996) 327-333; H. Vall, «Metodología ecuménica según la encíclica 'Ut Unum Sint'» en *DiEc XXXI*, 101 (1996) 335-351; J. R. Villar, «Elementos eclesiológicos relevantes en la encíclica 'Ut Unum Sint'» en *DiEc XXXI*, 101 (1996) 353-373; B. Dupuy, «L'encyclique 'Ut Unum Sint' de Jean Paul II» en *Istina* 41 (1996) 5-19; D. Sicard, «L'encyclique 'Ut Unum Sint'. Une étape-clé de l'après-Vatican II?» en *NRTh* 118 (1996) 340-362.

¹²⁶ AAS 87 (1995) 745-774.

¹²⁷ UUS, 62.1. Puede verse en GM I y GM II las declaraciones logradas entre Juan Pablo II y los máximos representantes de algunas de estas Iglesias.

por el primado R. Runcie y el papa Juan Pablo II, durante la visita pontificia a Gran Bretaña en mayo de 1982, al tiempo que aprobaron la idea de constituir una segunda comisión, que continuara el diálogo teológico realizado hasta entonces (ARCIC II)¹²⁸. Después de siete sesiones plenarias de la ARCIC II, ambos dirigentes se volvieron a encontrar en Roma en octubre de 1989. De este encuentro emanó una declaración donde ya se constata el grave problema que supone para el diálogo la cuestión de la ordenación de la mujer¹²⁹. Aunque cada vez parece más difícil encontrar una postura de acercamiento en ese tema las visitas se han sucedido, la última en Roma en 1996, donde el Papa acogió con hermosas frases y buenos deseos al primado anglicano, George Carey¹³⁰.

Los contactos mantenidos con el protestantismo son fruto de los numerosos viajes que el Papa ha realizado por todo el mundo, algunos de los cuales como él mismo afirma «tienen incluso una 'prioridad' ecuménica, especialmente en los países donde las comunidades católicas constituyen una minoría respecto a las comunidades posteriores a la Reforma»¹³¹. Destacan por su importancia los viajes a Alemania, en noviembre de 1980 y en abril-mayo de 1987; a Estados Unidos, en septiembre de 1987; y a los Países escandinavos y nórdicos (Finlandia, Suecia, Noruega, Dinamarca e Islandia) en junio de 1989. «La verdad es que no hay viaje pastoral en el que no celebre algún encuentro con exponentes de otras confesiones, bien religiones, bien Iglesias [...] lo que revela su resuelta voluntad de llevar adelante, como pastoral prioritaria, este empeño»¹³².

No podemos olvidar la visita que en 1984 realizó a la sede del CEI en Ginebra quince años después de la de Pablo VI, y que se nos muestra como una firme voluntad de

¹²⁸ *Declaración común del Papa Juan Pablo II y del Primado de la Comunión Anglicana, Arzobispo Roberto Runcie (29 de mayo de 1982)* en GM I, nn.183-189.

¹²⁹ *Declaración del Papa Juan Pablo II y del Arzobispo de Canterbury y Primado de la Comunión Anglicana Roberto Runcie (2 de octubre de 1989)* en GM II, nn.110-117. Cf. M. Alcalá, *Mujer, Iglesia, sacerdocio* (Bilbao 1995) 409-421.

¹³⁰ *SI* 94 (1997/I) 14-23.

¹³¹ UUS, 71,2.

¹³² P. Langa, «La Iglesia Católica y el ecumenismo» en P. Langa (ed.), *cit.*, 502.

proseguir con el diálogo de ambas corporaciones cristianas. Dos años después, en abril de 1986, una delegación del CEI, encabezada por su nuevo secretario general Pastor Dr. Emilio Castro, viajó al Vaticano al conmemorarse el XXX Aniversario de la constitución del Grupo Mixto de Trabajo del Consejo Ecuménico de las Iglesias-Iglesia Católica¹³³.

Para finalizar esta reseña de la actividad ecuménica del papa Juan Pablo II solamente nos queda hacer referencia a algunos acontecimientos. En primer lugar no debemos olvidar la jornada ecuménica e interreligiosa de oración por la paz, promovida por la Iglesia Católica y tenida en Asís el 27 de octubre de 1986. Un año después el papa participaba en un encuentro ecuménico de jóvenes en Roma. También Juan Pablo II, ha tenido que sufrir una escisión dentro de su Iglesia, lo que no le acarreó sino honda preocupación y disgusto; nos estamos refiriendo al cisma de Ecôme de 1988, motivado por Lefebvre declarado antiecumenista y contrario al Vaticano II¹³⁴.

2. *El uniatismo y las Iglesias católicas orientales*

Después de la separación, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica no se respetaron ni se reconocieron entre sí como verdaderas Iglesias. Tratando de atraer cada una hacia sí a los fieles de la otra, grupos numerosos de cristianos ortodoxos, en diferentes lugares y épocas, abandonarían su Iglesia para entrar a formar parte de la Iglesia Católica. La historia de cada una de estas comunidades es muy compleja y en sus orígenes convergen elementos espirituales y seculares. Del lado católico se las denomina *Iglesias orientales católicas*¹³⁵; del lado ortodoxo *uniatas*, esto es, «los que han hecho la unión».

Así pues, por uniatismo suele entenderse el intento de lograr a toda costa el ingreso en la Iglesia Católica de

¹³³ Fruto de ambas reuniones son dos declaraciones conjuntas, cf. GM II, nn. 473-485. 486-492.

¹³⁴ Cf. P. Langa, «Lefebvre y el lefebvrismo» en *PE* V, 15 (1988) 316-339.

¹³⁵ En ningún documento oficial de la Iglesia Católica se dice textualmente cuales son las Iglesias orientales católicas. Tampoco el Código de Cánones de las Iglesias Orientales menciona a cada una: sola-

comunidades separadas, a menudo mediante dolorosa escisión, de sus Iglesias madres ortodoxas. Se entiende no de fieles sueltos, como ocurre con el proselitismo, sino de comunidades con sus jerarcas y fieles. Sin embargo, no todo intento de unión puede ser considerado uniatismo. No lo fueron el Concilio de Lyon (1274) ni el de Ferrara-Florenca (1439) en los que hubo un encuentro y diálogo recíproco. Han sido consideradas *uniatismo* las uniones de Brest-Litowsky (1596), de Uzgohrod (1646) y Alba Julia (1689), pues en todas ellas fue decisiva la imposición de los poderes políticos de Polonia, Austria y Hungría, respectivamente¹³⁶. Las comunidades surgidas de todas estas uniones, sean consideradas *uniatismo* o no, han tenido y tienen aún una vida difícil. En efecto, fueron inmediata y enérgicamente cuestionadas por sus Iglesias madres, que las acusaron sin miramientos de traición. Al mismo tiempo no se les prestó un sólido apoyo por parte de sus nuevos correligionarios (católicos latinos), que les miraban como católicos de segunda categoría. Por otra parte, en una Iglesia Católica masivamente latina, los ritos orientales son demasiado endebles para constituir una alternativa creíble y sufren, lo que parece inevitable, su latinización progresiva; latinización que no hace más que confirmar las desconfianzas ortodoxas respecto a esas Iglesias¹³⁷.

Como ya hemos dicho con el papa León XIII (1878-1903) se da un cambio de perspectiva respecto del Oriente cristiano que ya no se puede asemejar a una tierra de misión. Así pues, se iniciará la sustitución de una estrategia «misionera», por una estrategia «unionista» que se institucionali-

mente nos ofrece las cinco tradiciones orientales en las cuales se sitúan estas Iglesias: alejandrina, antioquena, armenia, caldea, constantinopolitana o bizantina (c. 28,2). No obstante, el *Anuario Pontificio*, ofrece el número de 21 Iglesias orientales católicas; cf. *Anuario Pontificio* (Ciudad del Vaticano 1997) 1148-1151. Para una descripción de cada una de estas Iglesias, cf. C. de Francisco Vega, *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y patrimonio* (Madrid 1997); J. -C. Roberti, *Les Uniates* (París 1992); J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient des origines à nos jours* (París 1995).

¹³⁶ M. Alcalá, «El problema uniata. Historia de una crisis» en *RF* 229 (1994) 65-78 (aquí 66-67).

¹³⁷ E. Fouilloux, «Iglesias orientales católicas y uniatismo» en *Conc* 268 (1996) 143-152 (aquí 145) [Todo el número dedicado a la Santa Iglesia Rusa y el cristianismo occidental].

zará con Benedicto XV, tras un rebrote misionero con su predecesor Pío X (1903-1914). Con esto se buscaba no la latinización de Oriente sino la unidad de la Iglesia, al tiempo que se potenciaban y se revalorizaban estas Iglesias sufrientes.

El problema unionista se verá agudizado con el triunfo del marxismo después de la II Guerra Mundial. Durante este periodo los regímenes políticos, en particular en Ucrania y Rumania, decidieron (con el acuerdo tácito o explícito de ciertas Iglesias Ortodoxas) la abolición de las Iglesias orientales católicas de sus territorios. Como consecuencia de estas maniobras comunistas muchos jefes fueron perseguidos y encarcelados, los bienes de estas Iglesias pasaron a la Iglesia Ortodoxa o se utilizaron con fines seculares. Comenzó un periodo durante el cual las Iglesias orientales católicas sobrevivieron en la clandestinidad¹³⁸. Sin embargo, tras la caída del comunismo entre 1989 y 1990 estas Iglesias perseguidas manifestaron con toda claridad que estaban aún vivas y reclamaron sus derechos y sus bienes, situación que ha dado lugar a fuertes tensiones en algunos países¹³⁹.

Como no podía ser de otro modo, estos enfrentamientos han influido de manera negativa en el proceso de diálogo que se estaba desarrollando entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa. Con motivo de la VI Reunión plenaria de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológi-

¹³⁸ «Ante una situación tan dramática, y teniendo en cuenta que falta la comunicación —no la comunión— los obispos encarcelados o confinados, al estar sus comunidades desgraciadamente desprovistas de sus pastores por largo tiempo, se deciden a proceder a las ordenaciones secretas de obispos y sacerdotes, en esta obligada clandestinidad que ha durado más de cuarenta años», cf. C. de Francisco Vega, *cit.*, 134. Esto que se dice de la Iglesia Ucraniana puede ser aplicado a otras tantas Iglesias orientales católicas que sufrieron esa terrible persecución. Cf. M. Alcalá, *Iglesias europeas en las catacumbas* (Valencia 1991).

¹³⁹ Nos podemos hacer una idea de las dificultades y tensiones que han surgido entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias orientales católicas tras la caída del comunismo y la demanda de la restitución de los bienes arrebatados con la dominación marxista leyendo el artículo de Georgij Zjablicev en lo referente a la situación desencadenada en Ucrania occidental, «Medidas adoptadas por el patriarcado de Moscú durante los años 1990-1992 para resolver el conflicto en Ucrania occidental» en *Conc* 268 (1996) 153-166.

co entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa durante los días 6 al 15 de junio de 1990, en Freising (Munich) los responsables ortodoxos (algunos de los cuales no estuvieron presentes por las tensiones antedichas) estimaron que era necesario aclarar cuanto antes, para el buen funcionamiento y marcha del dialogo bilateral, el problema del *uniatismo*. Mientras se preparaba un documento de acuerdo en torno al uniatismo, las tensiones entre ambas Iglesias no decaían sino más bien parecían acrecentarse por una y otra parte. El nombramiento, en abril de 1991, de administradores apostólicos para la Rusia Europea, Kazakstán y Siberia, fue considerado por el patriarca de Moscú, Alejo II, como una intromisión católica en los territorios de su jurisdicción. Como repuesta y protesta ningún delegado de los patriarcados de Moscú, Sofía, Bucarest y Belgrado, ni el metropolitano de Atenas, asistió al Sínodo de los Obispos de Europa convocado por Juan Pablo II el 2 de diciembre de 1991.

Ante estas tensiones Bartolomé I convocó en su sede de El Phanar, en marzo de 1992, un sínodo extraordinario. Es algo que no ocurría desde 1872. Asistieron ocho patriarcas (sólo faltó el de Georgia) y cinco Iglesias autocéfalas (sólo la de Chipre se ausentó). En el mensaje final, a parte de otros temas, se condenó violentamente todo tipo de *uniatismo*; se distinguió entre evangelización y misión. Se acusó al Vaticano de utilizar un doble lenguaje y se añadió que en adelante cualquier diálogo teológico con la Iglesia Católica debía comenzar por el *uniatismo*. La situación era extremadamente tensa.

Solamente después de arduas negociaciones se logró tener un encuentro de la comisión mixta católico-ortodoxa en el monasterio ortodoxo de Balamand (Líbano) del 17 al 24 de junio de 1993 de donde brotó el documento *El uniatismo, método de unión del pasado, y la búsqueda actual de la plena comunión*¹⁴⁰, con el que se ha intentado superar, al menos formalmente, esta crisis del *uniatismo*. A pesar de todo, las Iglesias «uniatas» siguen existiendo, como Iglesias que forman parte de la Iglesia Católica, y tienen el derecho de existir y atender a las necesidades espirituales de sus fieles.

Lic. JUAN CRUZ ARRANZ CUESTA
Pedraza de la Sierra
(Segovia)

¹⁴⁰ Texto original francés en *SI* 83 (1993/II). Traducción española en *DiEc* XXX, 96 (1995) 107-115.