

TEMAS TEOLOGICO - CANONICOS EN EL HOMENAJE A PETER MEINHOLD

Peter Meinhold es una de las figuras teológicas más relevantes de la confesión luterana. Su figura parca, distinguida, sobria y bondadosa va pareja con su elegancia intelectual. Cumplía sus 70 años el 20 de setiembre de 1977, en que se le dedicó un homenaje por sus cuarenta años dedicados al estudio y a la enseñanza de la historia de los dogmas en la universidad de Kiel. Su gran empeño y trabajo por el ecumenismo ha tenido como tema central la esencia de la Iglesia. Su especialidad como historiador de la Reforma ha girado en torno a la significación ecumenista de Lutero, como autocrítico de la Reforma y como crítico de la historia de la Iglesia, bajo el lema de «Ecclesia semper reformanda».

Las publicaciones de su vida laboriosa y ejemplar montan a 29 obras propias, 6 ediciones de obras clásicas o de colaboración, 16 colaboraciones en enciclopedias, 321 artículos en revistas, y 40 reseñas críticas, según la lista que se ofrece en el volumen publicado en homenaje a su tarea.

El volumen de homenaje¹ recoge cuarenta artículos de buenos amigos, admiradores suyos, protestantes, ortodoxos y católicos, distribuidos en cuatro partes, a tenor de las cuatro notas de la Iglesia, con algunos más colocados como «vida de la Iglesia» y como «varios».

En la imposibilidad material de reseñar aquí todos esos trabajos, entresacamos los que pueden ofrecer un interés más directo para los lectores de esta «Revista Española de Derecho Canónico», y los agrupamos en tres títulos capitales. Con ello queremos asociarnos al homenaje y rendirle un tributo de amistad y de agradecimiento a su bondad, que hemos apreciado siempre en los contactos con él.

1. TEMAS CONSTITUCIONALES

J. Madey, de Paderborn, escribe sobre *El diácono como factor de unidad de la comunidad eucarística en el rito siro-oriental* (pp. 30-45). La jerarquía de los ángeles se corresponde con la jerarquía de la Iglesia, en tres grados de triple subgrado cada uno. El *superior* comprende a los querubines, en correspondencia con los patriarcas, a los serafines con los metropolitanos o arzobispos, a los tronos con los obispos. El *grado medio* comprende a los sacerdotes, y en él se corresponden las dominaciones con los corepiscopos, las virtudes con los periódeutas o archidiaconos, y las potestades con los presbíteros. En

¹ LORENZ HEIN (ed.): *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität, und Apostolizität* (Festgabe Peter Meinhold zum 70.º Geburtstag), Wiesbaden, Ed. Steiner, 1977. XIV + 513 pp.

el grado *inferior*, que es el de los servidores, se corresponden los principados con los diáconos, los arcángeles con los subdiáconos, y los ángeles con los lectores.

Cristo habría instituido personalmente, en su vida terrenal, esos nueve escalones. Al diaconado en la cena pascual al lavar los pies a sus discípulos. El diaconado se distingue esencialmente del subdiaconado y del lectorado por ser grado del «orden del sacerdocio» y porque su ordenación imprime carácter. Por ello sirve al altar, es servidor de los misterios, heraldo de la Iglesia, anunciador y maestro.

D. Savramis, de Bonn, ortodoxo, expone el tema de *Los factores no-teológicos en la perpetuación de la separación entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia romano-católica* (pp. 53-68). El Colegio Episcopal, sucesor del Apostólico, fue originariamente de miembros iguales con un *primus inter pares*. Pedro. Pero, en virtud de la ley sociológica formulada por el norteamericano Talcott Parson, según la cual en los pequeños grupos las diferencias que se dan entre «el guía» (Führer) y «la gente que le sigue» (Gefolgsleute) se convierten enseguida, espontáneamente y sin pretenderlo en sus comienzos, en diferencias de *status* y consiguientemente de *poder*: el «primus inter pares» se convierte en *primus supra pares*. Luego las dos Iglesias tratan de justificar sus tradiciones históricas. La romano-católica ha llegado incluso a justificación teológica con definiciones dogmáticas.

El camino de entendimiento sólo puede estar en estudiar histórica, política y sociológicamente esa evolución, que nos da los siguientes pasos:

1. En el comienzo la Iglesia está regida por el Colegio de los elegidos por Cristo, colegio que aparece ya en Jerusalén ampliado con los «ancianos».

2. Luego vemos a las *Iglesias locales* con una dirección de vértice colegial: el de los designados ya como «presbyteroi» ya como «episcopoi». Esta estructura evoluciona pronto a episcopal: el presbiterio, en cada lugar, tuvo pronto un presidente en el obispo, autónomo y acatado por el presbiterio. Es colegio de autoridad formado por el presbiterio con el obispo en cabeza.

3. También a *plano universal* hay evolución: la colegialidad evoluciona a colegio de los obispos, que aúna a la «Ekklesia katholicé» (expresión usada primeramente por Ignacio de Antioquía: Ep. ad Smyrneos 8, 12), es decir, aúna a todas las Iglesias locales. Hay una *communio* universal, sagrada, cuya unidad es garantizada por la conciencia de los obispos de ser, todos ellos, *tutores* de la Tradición apostólica, de estar en la *posesión* de la misma Tradición apostólica, de estar en la *posesión* de la misma Tradición, y de ser en *solidaridad* el Episcopado. Todo esto lleva a la colegialidad universal, cuya expresión son los encuentros de los obispos, o concilios.

Las primeras tensiones entre los obispos, en materia de colegialidad, surgen con la postura de los cinco patriarcas o *pentarquía*, que formaba una especie de dirección suprema colegial, pero encerraba ya toda la problemática del primado: el problema estaba en las relaciones de los patriarcas entre sí, pues algunos tenían ya pretensiones de primado. Estas tensiones no fueron

sólo entre Roma y Constantinopla, sino también entre Constantinopla y los otros tres patriarcas orientales.

Esas pretensiones las tratan de fundar no sólo teológicamente, sino también políticamente (cf. c. 3 del sínodo del 381 y c. 28 de Calcedonia: Constantinopla consigue el segundo puesto, tras Roma, por el rango político de su ciudad). Pero el patriarca de Constantinopla padece la ley formulada por oppenheimer: «el poder de los magnates crece según el cuadrado de la distancia» respecto del palacio del Emperador; pero el de Constantinopla lo tiene cerca; y tiene que coexistir además con los patriarcas de las otras tres ciudades, fuertes y llenas de tradición. En Oriente se formula, así, una *Iglesia imperial* (Reichskirche); mientras en Roma se consigue desarrollar una *Iglesia papal* (Papstkirche). Luego la Iglesia imperial bizantina se plurifica con el policentrismo de las *Iglesias autocéfalas nacionales*, y el patriarca de Constantinopla pierde definitivamente toda oportunidad para realizar sus pretensiones de primado; mientras el de Roma, realiza sus pretensiones llegando a ser el único dominador (Herrscher), que se asienta luego teológica y aun dogmáticamente. Pero en Oriente se afirman más las tesis de que la Iglesia no tiene más cabeza que Cristo, y de que la pentarquía sólo puede ser un colegio igualitario. Ambas tradiciones del cristianismo institucionalizado legitimaron su instalación con argumentos teológicos: la Oriental sacralizó al poder imperial, la Occidental independizada del emperador, afirma su sucesión de Pedro en el obispo de Roma como único cabeza visible de la Iglesia universal.

Esa historia origina también *estilos diversos sobre las relaciones entre clero y laicado*. En Occidente, donde el Papa es teóricamente tan monarca mundial que se puede oponer incluso al emperador, los seculares son colaboradores-súbditos, más objeto de pastoreación; se da el clericalismo, sin fronteras precisas para el clero entre el clero y el laicado. En Oriente nunca hubo clericalismo, pero sí hierocracia. Por incidencias socio-culturales la Iglesia occidental se ha mostrado más activa para penetrar con la razón la fe cristiana; la Oriental ha sido más pasiva, más apegada a lo tradicional, más apreciadora de las virtudes pasivas. Diferencia capital entre ambas es el celibato del clero occidental.

La mayor paradoja del catolicismo de la Iglesia latina está en ser muy vital y dinámica en iniciativas cristianas, pero a la vez tan conservadora que «la Iglesia católica es el poder más conservador de la cultura occidental» (p. 63). En Oriente, «las Iglesias ortodoxas tienen temor ante ese poder temporal, cultural y espiritual»: aún recuerdan las cruzadas, en que temían «ser robados»; hasta hace pocos años se daba entre los ortodoxos una «psicosis antirromana y antilatina», se llamaba al papa «el diablo occidental» (= no-ortodoxo) y Roma era «la sede del Anti-cristo» (p. 65-66). Pero ya hoy los tiempos han hecho cambiar mucho y se ve más una separación por motivaciones o razones de «factores no-teológicos», «que todavía están por ser vencidos y son más fuertes y grandes que los teológicos» (p. 67).

Roger Mehl, de Estrasburgo, *La unidad conciliar de la Iglesia* (en francés: 69-79). El Nuevo Testamento no es neutral en eclesiología; ésta depende en

él de la cristología: la noción de Cuerpo de Cristo es más que una imagen y da la idea de unidad orgánica, excluyendo la noción de unidad por federación de Iglesias.

La noción de institucionalidad de la Iglesia puede entenderse de dos formas: una, en el sentido de la Iglesia *instituida* o fundada por Cristo sobre su Palabra; otra, en el sentido sociológico e histórico de *institución*. Muchas veces es imposible marcar la línea divisoria de los dos aspectos, pero entre ambos, entre las afirmaciones teológico-doctrinales y los elementos socio-histórico-culturales se da algún nexo. De ahí que hoy se da una amplísima consideración a los problemas constitucionales, situados en esa zona intermedia.

Mehl recorre los distintos momentos del movimiento ecuménico: Lausana (1927), Toronto (1950), Lund (1952), Nueva Delhi (1961), Upsala (1968), Lovaina y Salamanca (1974), Nairobi (1975); para destacar la línea histórica de estudios y posiciones sobre la unidad de la Iglesia.

Mehl distingue *cuatro tipos* de concebir la unidad: el *federal*, utilizado por las Iglesias Evangélicas de Alemania, Francia, y aun por el Consejo Ecuménico; el de *fusión o integración*, utilizado no pocas veces por las Iglesias nacidas de la Reforma; el *jerárquico*, o sumisión a la misma autoridad, que se da en la Iglesia Ortodoxa, y más aún en la Romano-Católica por el pagado; y el *conciliar*, en que cada Iglesia conserva su personalidad, y en que la comunión se establece a nivel más profundo, en la proclamación del mismo Evangelio y la confesión de la misma fe apostólica. El conciliar se ve en la luz de la imagen del Cuerpo: miembros distintos con funciones distintas, pero en la unidad de una concordia en todos los artículos de la fe y de la constitución; afirma la unidad católica, que se realiza más en la catolicidad cualitativa que en la extensiva; es imagen, reflejo, de la unidad de la Trinidad en Dios; fundamenta unas razones de ética eclesiológica, al preservar a la Iglesia contra el poderío, la mundanización y mundialización burocrática y administrativa. Tiene *dos presupuestos*: uno más fundamental, el de que no puede haber reunión sin comunión en la palabra y sin consiguiente comunión eucarística; otro menos esencial, pero no menos difícil, el de que las Iglesias particulares estén unidas ellas mismas. Es el problema de los límites del pluralismo.

Hermenegild M. Biedermann, de Würzburg, *La sinodalidad, principio de la constitución y dirección de las Iglesias ortodoxas y de la Iglesia ortodoxa* (pp. 296-314). La sinodalidad, de la que se apartó Roma en el s. V para seguir exclusivamente su propia línea, es herencia de todas las Iglesias Orientales, y hay que acentuarla, ya que *pertenece a la esencia de la Iglesia de Jesucristo* (p. 301). En el primer milenio ha aportado su fuerza y sus frutos, y también en el futuro la aportará; incluso puede ayudar a Occidente, y a que Oriente y Occidente, cada una por su visión, se puedan ayudar mutuamente.

Pero hoy las Iglesias particulares del Oriente, en lugar de ser cada «Iglesia en su lugar» —como decía S. Pablo—, se han erigido en *Iglesias autocéfalas*. debido a factores extra-teológicos, cada una con su historia y su propia constitución: los cuatro antiguos patriarcados orientales, a los que hay que añadir Chipre (desde el s. IV-V), luego las Iglesias de Rusia (desde 1448 ó 1589),

y Georgia, Grecia, Serbia, Rumania, Bulgaria, Albania, URSS, Polonia..., USA desde 1970. Del sínodo es afrontar tantos problemas pastorales y misioneros, estructurales y vivenciales de las Iglesias en tan distintos países, culturas y experiencias.

El *fundamento eclesiológico* de la sinodalidad eclesial, según la concepción ortodoxa, es el principio de la *igualdad* de todos los jefes, por su consagración y sucesión apostólica o igualdad *del orden*; pero, siendo iguales en la ordenación, no lo son todos en el *ejercicio de la potestad de dirigir*: aquí se apela a la *antigüedad*. Eso se aprecia en la historia y en la práctica: tan pronto como se constata la *unidad* de la sucesión apostólica en el episcopado, se ve también la *diferencia* en su ejercicio, «y no es correcto pensar que, dada la naturaleza de comunidad humana que es la Iglesia..., comunidad de y para creyentes, tuviera que ser de otra forma» (p. 307).

Por eso, aun prescindiendo del papado, la historia de las Iglesias locales de Oriente «ha mostrado claramente que también el concepto y la realidad de la *cabeza* pertenecen a la *esencia de la sinodalidad*, es decir, que el primer jefe tiene el derecho y el deber de convocar y presidir los sínodos, y los sínodos mismos deben poder verificarle a ese primer jefe y acatar su función cual órgano de dirección y cual autoridad doctrinal. Dirección y doctrina en la Iglesia y para la Iglesia son sentido y contenido de todo quehacer sinodal, tanto que bajo este punto de vista se puede considerar de mejor modo incluso al concilio de los Apóstoles» (pp. 307-308).

En virtud de esa cabeza de cada Iglesia, local o autocéfala, ha habido sínodos, locales y de Iglesias autocéfalas, en la historia de la Ortodoxia. Pero los Orientales hablan también de *una y única Iglesia Ortodoxa*, formada por todas esas Iglesias, locales y autocéfalas, y afirmada como «la Santa, Católica y Ortodoxa Iglesia del Oriente» e identificándola con «la Una Santa Católica y Apostólica Iglesia de Cristo» de la confesión de la fe, confesión común a Oriente y Occidente.

El problema es, entonces, cómo la Ortodoxia —en cuya tradición y convicción entra la sinodalidad como perteneciente a la esencia de la Iglesia— pueda convocar y celebrar un sínodo o *concilio ecuménico*, que —según su doctrina— tiene la suprema y universal potestad directora y decisoria y autoritativa en materia de fe y costumbres (p. 308).

Lo sorprendente es que desde el II Concilio de Nicea (a. 787), no ha habido ningún otro concilio propiamente ecuménico. Pues los de 869-70 y 879-80 (ambos en Constantinopla, con participación del Emperador bizantino y de legados romanos) carecieron de significación teológica y disciplinar. En 1054 se abrió una fosa entre Oriente y Occidente. Los *concilios generales de Occidente* (a excepción de los «concilios de Unión»: Lyon —a. 1274— y Ferrara-Florenia —a. 1438-39—) no han influido en Oriente. Circunstancias históricas (turcos en Constantinopla, desaparición del Imperio...) hacen que ni siquiera se convoquen otros concilios en Oriente: los bizantinos, el del s. XIV y el del s. XVII, fueron, en todo caso, *generales de Oriente*. Juan XXIII, que de este ministerio para concretizar la salvación». Pero al hablar de la unidad

quiso que el Vaticano II fuese ecuménico, no pudo invitar de observador sólo al patriarca «ecuménico» de Constantinopla, sino que tuvo que hacerlo a todos los cabezas de cada Iglesia autocéfala. Un patriarca, aunque tenga el título de «ecuménico» no representa a toda la Iglesia. Es un error pensarlo; y es un error también pensar que la Ortodoxia es como un paralelo de la Iglesia romano-católica y que tiene su representante en el patriarca de Constantinopla como su «papa».

En 1930 se habló ya de un *Sínodo panortodoxo*, que no llegó a celebrarse. En 1961, en Rodas, por influjo del ejemplo del Vaticano II, se iniciaron pasos para poder celebrarlo. El autor expone los criterios ortodoxos para ello y los *siete principios canónicos* fundamentales (pp. 311-314).

Dimitrije Dimitrijevic, de Belgrado, *La fundación de la Iglesia y los signos de su unidad* (pp. 315-324): después de exponer la síntesis de la Nueva Alianza y la Cena Pascual, Pentecostés y la Comunidad nueva, y los misterios o sacramentos, «los signos de la unidad», habla de ésta.

La unidad eclesial puede ser vista *desde la esencia realizadora* de esa misma unidad: los justificados forman comunidad con la Trinidad y entre sí y con Cristo. Pero también puede y debe ser vista *desde los signos exteriores*, es decir, *desde los sacramentos*, que son no sólo signos *cognoscitivos*, sino también *constitutivos* de la Iglesia, y por ésto inseparables de ella. Hay teólogos, que en esta cuestión, se contradicen cuando sostienen, por una parte, *la eclesialidad sólo de su propia Iglesia* y negándola a las demás Iglesias, y por otra parte reconocen *los sacramentos de estas otras Iglesias*. Se contradicen, porque reconocer sacramentos es reconocer constitutivos de eclesialidad, es reconocer eclesialidad; y reconocer aquéllos fuera de la propia Iglesia es reconocer eclesialidad fuera de las fronteras de la propia Iglesia (p. 323).

Reconocer esa sacramentalidad-eclesialidad es asentar unas bases fructíferas para el ecumenismo, en concreto entre la Iglesia Ortodoxa y la Católica, que se reconocen mutuamente los sacramentos y también eclesialidad, aunque teólogos de una y otra afirman que su propia Iglesia es «*la única Iglesia de Cristo*». A éstos les falta ver que sólo hay Iglesia donde se realizan sacramentos y siempre que se realicen sacramentos; que no son separables Iglesia y sacramentos; y que es un contrasentido afirmar sacramentos negando Iglesia (p. 324).

El autor termina ahí. No cita ni una vez al Vaticano II, donde podría haber visto que el concilio habla de «Iglesias hermanas», al hablar de las Orientales (UR 14-15; ver UR 3b), y que no dice que la Iglesia católica-romana es la única Iglesia de Cristo, sino que sólo en ella *subsiste* la única Iglesia de Cristo (LG 8c; UR 4c; DH 1b); que sólo en ella pueden alcanzarse *todos* los bienes y *toda la plenitud* de los medios salvíficos (UR 3e; 4f; LG 14b); y que a las demás Iglesias les falta la *plena* comunión y la plena unidad, que *subsiste* en la Católica-romana (cf. UR 4c).

Habla de que los sacramentos o «actuaciones cultural-simbólicas hacen presente en forma simbólica el acontecimiento histórico-salvífico de Cristo», pues Cristo mismo actúa a través de ellas, a través del ministerio y «se sirve

de la Iglesia se va de ahí a la perspectiva desde la esencia de la Iglesia; le falta ver esa unidad reflejada en la perspectiva o dimensión de los signos mismos. Aquí hubiera ido al planteamiento, tan querido a los Orientales, de la unidad de la Iglesia particular en torno al obispo. Y hubiera tenido que terminar por afrontar el tema del primado como signo-símbolo de la unidad de la Iglesia.

2. TEMAS DE LIBERTAD RELIGIOSA

Wilhelm Kahle, de Wittlich, *El protestantismo en Rusia y en la Unión Soviética ante el problema de la libertad de conciencia y de la fe* (pp. 169-191): grupos protestantes en Rusia, desde la paz de Nystädter en 1721, hasta la Unión Soviética en 1917 y hasta hoy. Estudio histórico.

Theodor Schober, de Stuttgart, *Ser cristiano en la República Democrática Alemana o Alemania Oriental actual* (pp. 192-201), que en 1946 tenía 17 millones, de los que 15 eran de la Iglesia Evangélica, y entre 1950 y 1973 han bajado a 8,47 millones, y siguen bajando. Para ellos trabajan 4.220 párrocos con un promedio de 2.000 fieles cada uno.

Los católicos en 1950 eran 1,75 millones; en 1973 bajaron a 1,3 millones. Cuentan con 1.450 sacerdotes, con un promedio de 900 fieles cada uno.

Los evangélicos cuentan con seis facultades estatales de teología y tres seminarios; dos escuelas de predicadores (para laicos), siete escuelas de catequistas, seis de música de Iglesia, y 63 puestos de formación diaconal. Los teólogos católicos se forman en sus propios seminarios.

Quince periódicos y revistas publican las Iglesias en Alemania Oriental: 10 evangélicos, 2 católicos, 2 de Iglesias libres, y uno la Iglesia ruso-ortodoxa.

En resumen: hoy sólo la mitad a lo sumo de población es cristiana; hace 25 años era el 90 por ciento. En los años 1969-1974 casi 1,4 millones han dejado su Iglesia cristiana. El autor se extiende sobre actitudes y situaciones, y ofrece testimonios.

Hubert Hedin, de Bonn, *La tragedia de Carranza en nueva luz* (pp. 255-285): valioso estudio de síntesis en que, no pudiendo menos de manejar los estudios de J. I. Tellechea Idígoras, aporta sus precisos planteamientos y valoraciones.

Friedrich Heyer, de Heidelberg, *El fantasma de los Jesuitas, de los protestantes alemanes. En el 60º aniversario de la vuelta de la Orden Jesuítica a Alemania* (pp. 271-285): tras hacer la historia, y recordando las figuras de T. de Chardin, De Lubac, K. Rahner, Delp, Nell-Breuning y Bea, concluye que el fantasma se ha desvanecido.

Johannes N. Karmiris, de Atenas, *El nacionalismo en las Iglesias Ortodoxas* (pp. 404-410): comienza con esta frase, cuyo análisis y comentario es el artículo: «La Iglesia ortodoxa condena el Nacionalismo cual se da vivo en las Iglesias locales de diversas naciones». Toca a la vez el influjo de los racismos.

Konstantin G. Bonis, de Atenas, *La Iglesia ortodoxa en la era de inquietud revolucionaria* (pp. 411-416): breve comentario teológico.

Oskar Koehler, de Friburgo de Brisgovia, colaborador durante 30 años con Meinhold, *En la posthistoria del «mundo cristiano»* (pp. 417-434): la postura cristiana ante el mundo de hoy, problema que viene repitiendo su planteamiento sin cesar desde el s. XVIII. Presenta una síntesis sobre corrientes, en Alemania sobre todo; en un mundo que no se deja conducir, secularizante; la ilusión de León XIII; el modernismo, la democracia, el socialismo.

3. DERECHO CANÓNICO MISIONERO SIRO-ORIENTAL-MALABAR

Chinnama Kozhimala, de Kaduvapara, Kerala-India, *Las misiones de las Iglesias orientales de la India. Un capítulo de la más reciente historia de la Iglesia* (en alemán: pp. 342-349): la Iglesia siro-malabar que en 1877 tenía 177 mil cristianos, hoy constituye en Kerala la mayor comunidad cristiana: 2,2 millones. En 1962 comenzó a misionar. La mayor congregación de su seno, la de los Carmelitas de la Inmaculada, ya en 1954 recibieron la orden de «Propaganda Fide» de misionar no en latino, sino en siro-malabar.

El obispo de Palai (Kerala), *La diócesis más rica de toda la Iglesia en vocaciones*, fundó la «Sociedad Misionera de Sto. Tomás Apóstol», iniciada durante el concilio, en junio de 1967. *En julio de 1968 obtuvo de Pablo VI como territorios de misión cuatro exarcados*, tomados de zonas de diversas diócesis latinas; *en 1972 otros dos más. Misionan en siro-malabar*. Las cifras de los resultados son elocuentes en sumo grado: en 1962 el exarcado de Chanda, de 7 millones de habitantes, tenía 600 católicos, 2 sacerdotes, 2 religiosas y 3 iglesias. En sus 51.029 km.² tiene en febrero de 1972, después de nueve años del nuevo sistema, 10.616 católicos, 52 sacerdotes (8 diocesanos, 44 religiosos), 30 parroquias, 11 iglesias, 19 capillas; 2 casas de religiosos con 36, y 12 de religiosas con 83; 6 escuelas medias, 1 primaria, 5 jardines de infancia, 14 casas-cunas; 8 dispensarios, 2 hospitales con 28 camas, 1 leprosería con 210 enfermos.

Este artículo se completa con la aportación histórica de otros dos. El de Placid J. Podipara, CMI, de Roma, *Los cristianos de Sto. Tomás Apóstol, del Malabar, y la liturgia caldea* (en inglés: pp. 338-341): estos cristianos que ya en 1578 se decían descendier del Apóstol Sto. Tomás, patrono de la liturgia caldea o siro-oriental, usaban esta liturgia antes de esa fecha. Prueba relaciones comerciales entre Caldea y Malabar ya en el s. VIII. Resume datos arqueológicos, pictográficos, y lingüísticos que muestran antiguas relaciones entre Caldea y Malabar. El otro, el de Varghese Pathikunlangara, CMI, de Bangalore (India), *La «Iglesia uniata» de Sto. Tomás: ¿realidad o ficción?* (en inglés: pp. 350-356). Amplía más datos sobre la historia de la Iglesia malabar, que según tradición, viene de las siete iglesias o comunidades que fundó en esta costa Sto. Tomás. Con ella contactaron los portugueses en 1558, y pretendieron latinizarla fuertemente. También se relaciona con esta Iglesia el primer artículo citado, el de Madey sobre el diácono en el rito siro-oriental.

TEODORO IGNACIO JIMÉNEZ URRESTI