

ORTODOXIA Y CATOLICISMO Comentario a un libro de O. Clément

Aunque sin ser especialista en la materia, sigo con interés y esperanza el fraternal debate ecuménico entre las Iglesias cristianas, y como tantos otros cristianos deseo y ruego a Dios cada día, para que lo antes posible se haga realidad el anhelo del mismo Jesucristo *Ut unum sint* (Jn 17, 21).

De la versión original del *ensayo* que quiero presentar seguramente se habrán hecho ya reseñas, la nuestra es sobre la edición en español, aparecida el pasado año de 2004. Lo llamaré *librito*, porque es breve: 148 páginas, de tamaño bolsillo (10, 5 x 17) sin que su brevedad connote ninguna calificación añadida. Leído atentamente el libro daré una opinión de no especialista sobre su contenido. Seré, quizás, repetitivo –como el mismo autor–; no podré evitar alguna pizca de ironía, pero vaya por delante que no tengo mala intención con ello, y quizás el ojo clínico del entendido descubra otras cosas, que ni siquiera yo intuyo. Que mi ignorancia me disculpe.

El libro en cuestión se titula *Roma de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado* (Cristiandad, Madrid 2004). Es traducción de la obra original en francés *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté* (Desclée de Brouwer, París 1997). En su carátula aparece la famosa foto en la que Atenágoras I y Pablo VI se abrazaron hace ya décadas. No me parece ocioso el detalle. ¿Acaso no ha habido más

abrazos ecuménicos desde entonces? La traducción al castellano es de Silvia Kot, cuyo trabajo no me parece excelente en algunos pasajes, pero no he podido tener acceso a la versión original, aunque la he buscado.

El autor es el conocido teólogo ortodoxo Olivier Clément (París, 1921) ateo hasta los 27 años, y convertido y bautizado en la Iglesia ortodoxa francesa después de una larga búsqueda espiritual. En *France Catholique* (nº 2579, del 10 de enero de 1997, el mismo año de la aparición de este libro) su autor explica el camino que le llevó hasta la Ortodoxia. Comenta: *“C’est alors, qu’au cours d’une de mes lectures j’ai découvert un auteur de l’émigration russe, Vladimir Lossky qui, dans son Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient m’a révélé le mystère de la Trinité... Lossky me fit aussi découvrir les Pères de l’Église avec lesquels je sentis immédiatement une proximité que je n’avais jamais trouvée dans la tradition occidentale... Lissant Dostoïevski... j’y trouvais en fin un langage chrétien qui ne ressemblait pas à celui des chrétiens que je connaissais. Puis je découvrais Berdiaev et son message très englobant, qui disait qu’il n’y a pas un brin d’herbe qui pousse sans Dieu, ou qu’il n’est pas envisageable qu’il existe un royaume de Dieu où Nietzsche ne serait pas...”*.

Olivier Clément es profesor en el reconocido Instituto de Teología ortodoxa “San Serge”, de París, miembro del Instituto Ecuménico de París y uno de los fundadores de la Fraternidad Ortodoxa en Europa occidental. Ha escrito una treintena de libros sobre historia, teología y espiritualidad ortodoxa y otras obras sobre el cristianismo occidental. O sea, un buen conocedor a la vez que puente para el diálogo ecuménico entre las dos grandes Iglesia cristianas de Oriente y Occidente.

El libro que nos ocupa salió dos años después de aparecer la carta Encíclica de Juan Pablo II *Ut Unum sint* (25 de mayo de 1995) sobre el tema ecuménico, documento papal que le sirve a Clément de base y reflexión para seguir ahondando en su tarea de teólogo ecuménico entre el Catolicismo y al Ortodoxia.

Como el mismo autor dice: “el problema del papado es ciertamente el más difícil de los que se plantean hoy en el diálogo ecuménico, y más particularmente entre católicos y

ortodoxos. Sin embargo, se ha abierto una esperanza: en la encíclica *Ut Unum sint*, Juan Pablo II expresó su deseo de llevar a cabo una reflexión conjunta sobre el ejercicio del primado” (p. 5). No puedo reprimir la alegría al oír decir a un ortodoxo que esa esperanza viene del Cabeza de la parte católica de la Iglesia de Jesucristo.

No me ha sido fácil leer este librito sin ir haciéndole preguntas a la Historia de una desunión que lleva camino de cumplir ya mil años. ¿Cómo fue?, ¿por qué se produjo la ruptura?, ¿cómo ha podido encontrarse tanto y durante tantos siglos? También me he hecho otras preguntas que no veo planteadas en el libro (quizás no sean importantes y por eso no están). Y, desde luego, me ha llamado la atención el hecho de que si en lo *esencial* (y ¿qué es lo esencial?) estamos de acuerdo ortodoxos y católicos, ¿cómo se explica que tarde tanto en culminarse la ansiada unión entre las dos grandes Iglesias?

Pero, en fin, voy a hacer como quien lee un libro cuya materia le es casi nueva, y a preguntar a los que son expertos en ella.

Comienza el autor hablando de la Iglesia (pp. 7-14) centrándose en su *misterio de comunión* y definiéndola como *comunión trinitaria, Cuerpo místico de Cristo, lugar para renacer, sacramento y misterio del Resucitado, de la centralidad de la Eucaristía, etc.*; aspectos todos que deberán tener muy en cuenta, sobre todo, aquellos en los que recaiga el encargo y la responsabilidad de ser guías de la comunidad eclesial presidiéndola en la fe, la caridad, la unidad y los sacramentos.

No hay duda de que la Iglesia es todo eso, y que su misterio se completa cuando decimos que es una realidad *teándrica*, o sea divina y humana a la vez. Por eso necesita una estructura, un organigrama, medios y un cuadro de responsables que está constituido por el papa, los patriarcas, los obispos, los sacerdotes, los diáconos. Ellos son los guías, en orden y responsabilidad relativa (proporcional) y siempre en comunión con toda la Iglesia o Pueblo de Dios. En este Pueblo-Iglesia juegan también un papel importante los profetas, los monjes y los demás consagrados, los teólogos (por citar casi al pie de la letra a los grupos enumerados por Clément) y es de

desear que pronto sean también más protagonistas los laicos de a pie, los de sin carnet.

Se ve enseguida, y es lógico si recordamos el nudo gordiano del libro, que el trípode que más le interesa estudiar a nuestro autor es el formado por el papa, los obispos, y los concilios (o sínodos). Nos habría gustado un desarrollo más cronohistórico, para evitar tener que ir de delante a atrás en bastantes aspectos de los que el autor trata.

De los obispos y de algunos concilios se ocupa ya en la p. 10. A los primeros los introduce aceleradamente para hablar de su *elección popular* en los tiempos primitivos¹. Respecto de los concilios, comienza por el de Éfeso (449) el del <latrocinio> y salta luego al de Hieria, del año 754². ¿Por qué se refiere el autor a estos concilios y no a otros anteriores? Dejémoslo por ahora. Digamos, que las “irregularidades” de esas asambleas y de otras, por diferentes causas, crearon tensión no pocas veces a uno y otro lado de la Cristiandad mediterránea. *La política*, tan mezclada con lo eclesiástico a partir del alba del siglo IV, ha tenido mucho que ver en las riñas y desencuentros de ambas cristiandades. Esa realidad de “antaño” entre la Iglesia y el Estado, empuja a preguntarnos si la politización del Cristianismo no será hoy más “inter-clerical-ecclesial”, y de serlo, si no será ello causa (¿importante, principal?) de la lentitud (o el atasco) en el proceso ecuménico. Una reciente entrevista a Olivier Clément en la agencia FIDES, refiriéndose a la actitud de Moscú da pie para algo más que sospecharlo.

Continuando con el tema del Concilio, que para Clément “no se trata de una consulta democrática” (p. 11), saca a relucir la figura *profética* de Máximo el Confesor (580?-663) en su lucha contra el monotelismo, y a quien el concilio ecu-

1 Lo que no me parece nada extraordinario, si reparamos en las peculiares características de las primitivas comunidades cristianas.

2 Como se sabe, este concilio fue convocado por el emperador iconoclasta Constantino V Coprónimo, hijo del más conocido León Isaúrico. El sínodo fue presidido por el arzobispo de Éfeso, pero a él no asistieron ni los representantes del papa, ni los patriarcas del resto de la pentarquía (Antioquia, Jerusalén, Alejandría y Constantinopla). En este sínodo, *manu militari* de por medio, se legisló contra las imágenes.

ménico del año 680-681 (III de Constantinopla, o Trullano) finalmente daría la razón.

¿Profetismo *versus* Institución-Jerarquía? Supongamos que no. Pero en el caso aludido habría que añadir que ya *el papa Martín I* (649-653) mártir por la fe, como Máximo, *había condenado el monotelismo en el año 649*. Lo que hará, pues, el Constantinopolitano III, treinta años después y bajo la presidencia de los legados del papa Agatón (678-682) será afirmar la *fe martirial* de Máximo el Confesor y de Martín I y la *autoridad doctrinal de éste último*, estudiada, expuesta y aprobada en Concilio. La frase que a continuación toma nuestro autor de Kallistos Ware, sobre la autoridad del concilio (¿de cualquier concilio?) nos recuerda al pez que se muerde la cola. Dice: “Las decisiones conciliares no son verdaderas porque son aceptadas por la Iglesia, sino que son aceptadas por la Iglesia porque son verdaderas” (p. 11), pero en definitiva *¿quién dice que son verdaderas?*

Volviendo sobre el misterio teándrico de la Iglesia (cf. pp. 12-13) en el que está su *ser* y del que surge su *hacer-misión* (siempre la misma) y su estructura orgánica-jurídica-social (adaptada a las necesidades y circunstancias históricas) el autor habla ya de las comunidades, iglesias o sedes más prestigiosas de la Iglesia primitiva, generalmente de fundación apostólica. En torno a ellas, fundadas por algún Apóstol, lideradas después por algún discípulo de los Doce y de Pablo, y sin olvidar la importancia político-social de algunas de esas ciudades (Jerusalén, Antioquia, Alejandría, Constantinopla, Roma: la famosa pentarquía) se crean “las sedes centrales” que paulatinamente irán aglutinando a las demás iglesias locales de los alrededores. La unidad comunal que se va concentrando en esos centros privilegiados, no hace desaparecer la diversidad o características de las iglesias particulares, ni la autoridad de sus obispos, siempre que éstos mantengan la indivisible unidad con el resto de las iglesias.

Pienso que la creación de las diócesis, de las provincias eclesiásticas y de un emergente Primado universal es consecuencia, también, de la dimensión e importancia numérica, social y geográfica (y más tarde política, y siempre religiosa) que rápidamente va tomando la Iglesia dentro del amplio mapa del Imperio romano, de cuya estructura organizativa se servirá la Iglesia. En esta estructura y en la parte occidental

de la Iglesia y del Imperio, no hay duda de que Roma, ya desde el siglo I, adquirió un prestigio particular (cf. p. 15) y que muy poco después comenzó a ser determinante para el resto de las iglesias del Imperio. Dicho prestigio, con sus luces y sus sombras, frutos éstas de la humanidad de la Iglesia, ha ido creciendo a lo largo de 20 siglos hasta el punto de que hoy la Iglesia católica es más universal que nunca; nadie duda de que Roma es el centro del Cristianismo³.

¿Por qué Roma? El autor intenta explicarlo en el capítulo II de su libro. “La Iglesia local de Roma –escribe– adquirió un prestigio particular por la presencia de los cuerpos y las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, que llevaron a Roma el supremo testimonio del martirio” (p. 15).

¡Pedro, mártir por Cristo en Roma! Ni se me pasa por la cabeza separarlo de Pablo. Se trata, sólo, de recordar con el autor (cf. p. 5) que es el servicio *petrino* (el papado: ¿el ser o el cómo?) el que plantea los mayores problemas ecuménicos entre Ortodoxia y Catolicismo.

Quizás no venga a cuento, pero como me considero novato en la materia, tengo que preguntar. ¿Y si Pedro no hubiese muerto en Roma sino en algún lugar de Oriente? ¿y si Pablo no hubiese muerto en Roma como Pedro? ¿y si ambos apóstoles, columnas de la fe, hubiesen muerto en Oriente? ¿condiciona el locus el servicio petrino? ¿recela, o teme Oriente a Occidente, el Norte al Sur porque la Sede central del Cristianismo esté en Roma? ¿hubo enfrentamientos en siglos pasados, por ese motivo, que ayudaron a la ruptura? ¿tanto poder (y no sólo espiritual) puede dar el servicio petrino?

En el libro no he encontrado respuestas a estas preguntas, quizás por demasiado prosaicas, pero ¿qué duda cabe de que la Religión ha sido y sigue siendo, también, poder? ¿acaso no se dieron cuenta de ello quienes la persiguieron y persiguen, y los que se aliaron y alían con ella? ¿les pasó inadvertido el hecho a los mandatarios políticos y a los líderes religiosos del mundo que asistieron a los funerales del papa Juan Pablo II? ¿no influyó el Cristianismo en la caída del Imperio

3 ¿No han sido una muestra de ello los recientes funerales por Juan Pablo II en la Urbe y en el Orbe?

romano, y en la de algún que otro poderoso imperio más próximo a nosotros? Quizás no pueda disimular un cierto triunfalismo, pero si lo hay, quiero hacer partícipe de ello a *todo* el Cristianismo, no sólo al católico.

El papado romano, a la vista está, sigue teniendo un *poder moral, espiritual, de atracción y de convocatoria* como ninguna otra institución mundial. Y esto, en su origen, comenzó siendo también como un grano de mostaza (cf. Mc 4, 30-33), un grano de mostaza de fe martirial llamado *Pedro* y sembrado en Roma.

Y todos los cristianos sabemos por el Nuevo Testamento quién es Pedro. Esta especial presencia del Príncipe de los Apóstoles, inseparable de Pablo, en la Urbe del mundo de entonces, hicieron a la Iglesia de Roma, en palabras de san Ireneo, *“la Iglesia más grande, la más conocida y la más antigua de todas, fundada y constituida por los gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo”* (pp. 15-16).

Quizá no sea ocioso recordar que Ireneo nació en Esmirna (Asia menor) entre la tercera y cuarta década del siglo II, que en esa ciudad escuchó a su obispo, el mártir san Policarpo, discípulo de los apóstoles, que Ireneo fue obispo de Lyon (en las Galias), que es uno de los Padres griegos de la Iglesia, y que fue mártir por Cristo hacia el año 200.

Las alabanzas a la Iglesia romana, de parte de las demás Iglesias, gracias a la presencia de Pablo y Pedro en ella, se repetirán de continuo. Y es que ambos Apóstoles son columnas de la fe, aunque históricamente Pedro vaya por delante de Pablo.

“El libro de los Hechos [que recoge el comienzo de la Historia de la Iglesia] se estructura en su primera parte en torno al testimonio de Pedro” (p. 16). Y “el Evangelio destaca en muchas oportunidades el lugar de Pedro como el primero de los Doce” (p. 17) con frases y gestos que lo hacen protagonista “destacado” en medio del Colegio apostólico. (Cf. Mc 1, 36; Mt 16, 18; 18, 18; Lc 22, 32-34; Jn 21, 15-17; Ef 2, 20; Hch 1, 21-22; 2, 14. 37; 2, 32). No por ello hay que olvidar que el protagonismo de Pedro, antes de la Resurrección de Jesucristo y de Pentecostés, está entreverado de aciertos y de equivocaciones, de temores y debilidades; y por eso mismo de advertencias y de correcciones de parte del Maestro. Pero la debilidad humana

de Pedro (reflejo de la misma debilidad humana de la Iglesia) no hace echarse atrás al Señor en su decisión final de: “*Tú eres Pedro, y sobre esta roca ltu fe y amor por Mí, que rubricarás con tu sangrel voy a edificar Mi Iglesia*” (Mt 16, 18). Se lo dice a Pedro, ni siquiera al discípulo amado, al que, según parece, más quería Jesús⁴.

En las pp. 16-17 Clément quiere destacar la “integración comunal” que existe entre Pedro y el resto de los Apóstoles, sin duda con la intención, también, de “renovar, profundizar y ensanchar” dicha comunión en el quehacer ecuménico de hoy. Estamos de acuerdo en la misión compartida que deben desempeñar todos los Apóstoles y sus sucesores: El “Id, predicad y enseñad y bautizar” (cf. Mt 28, 16-20) está en plural; de acuerdo, también, en que todos recibieron la potestad de atar y de desatar (Mt 18, 18); y en que “el que quiera ser el primero de vosotros, sea el servidor de todos” (Lc 22, 26). En esta línea evangélica se está de acuerdo en que *protos* (el primero de una serie) no es *arché* (el principio u origen) en este caso de la Iglesia, porque es bien sabido que el único Arché y piedra angular de la Iglesia es Jesucristo. También es cierto que *el protos* no absorbe (y menos aún elimina) al resto de los apóstoles. Pero ¿no será Pedro “portavoz” y como “notario” de los demás?

La Asamblea de Jerusalén del año 49, aquel “*primer concilio*” (cf. pp. 17-18) no se celebra, curiosa y significativamente, sin la presencia y la opinión de peso del Apóstol Pedro. “Al cabo determinaron que Pablo y Bernabé subieran a Jerusalén acompañados de otros, a ver a los apóstoles y presbíteros de Jerusalén, para consultarlos (...). A su llegada (...) fueron acogidos por la iglesia y por los apóstoles y presbíteros (...). Se reunieron los apóstoles y presbíteros para examinar este asunto [el de la circuncisión]. Después de una larga delibera-

4 Entiéndase, en todo caso, que en éste como en tantos otros hechos “de vida” de la Iglesia, ésta *ha vivido antes* las cosas, y sólo más tarde (a veces bastante más tarde) ha sido consciente de *cuál era el texto escriturístico en que se podían fundamentar* tales cosas. Por lo que se refiere al tema presente, puede verse a Y. M. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Du Cerf, Paris 1953: “... nous connaissons même que ce sont les faits qui ont fait connaître le contenu du texte, que la vie de l'institution a mieux mis en lumière l'importance et le sens de sa charte de fondation” (p. 124).

ción, *se levantó Pedro y les dijo*” (Hch 15, 2. 4. 6-7). “Toda la muchedumbre escuchaba a Bernabé y Pablo (...) Luego que éstos callaron tomó Santiago la palabra y dijo: Hermanos, oídmeme: **Simón** nos ha contado de qué modo Dios por primera vez eligió tomar de los gentiles un pueblo consagrado a su nombre” (Hch 15, 12.-14)⁵.

Al final de este capítulo (p. 23) Clément dice: “Pero el problema fundamental para nuestra reflexión es el de la naturaleza del vínculo que establece Cristo, en Cesarea de Filipo entre Pedro (*Petros*) y la piedra (*petra*) tema al que se dedica el breve capítulo III (pp. 25-34).

La famosa confesión de Pedro “*Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo*” (Mt 16, 16) (aunque fuese una respuesta en nombre de todos los Apóstoles, pues a todos se dirige Jesús: “Y vosotros, ¿quién *decís* que soy Yo?, Mt 16, 15), la hace *Pedro*. Es un honor de él y para él que en su fe acoja también, y apoye, la misma fe presumible del resto de los Apóstoles. La respuesta inmediata de Jesús *no es*, sin embargo, *plural* como la pregunta. “*Tú eres Pedro y sobre esta piedra voy a edificar Mi Iglesia*” (Mt 16, 17-18, y también el ver. 19). Estamos, por tanto, en el fundamento-raíz crístico-neotestamentario del ser y de la función de Pedro en la Iglesia; ser, función-misión-servicio que después de él ininterrumpidamente ha hecho hasta hoy cada obispo de Roma y papa de la Iglesia. ¿Cómo lo hicieron? Pero sobre todo ¿cómo debería hacerlo hoy el sucesor de Pedro para recuperar la unidad de todos los cristianos? Ésa es la propuesta y el reto que hace Juan Pablo II en *Ut Unum sint*. ¿Han contestado ya los hermanos separados?

Para saber cómo se desarrolló en el pasado la función-servicio de Pedro hay que recurrir, lógicamente, a la Historia de la Iglesia, y O. Clément así lo hace (cf. pp. 25-28). Da la impresión que de algunos textos desea sacar sólo principios

5 En la p. 17, refiriéndose a este asunto, leemos: “En el <concilio> de Jerusalén, su opinión [la de Pedro] tiene peso, pero no es decisiva. En la p. 21, sin embargo, parece que esa <opinión de peso> se rebaja y hasta se diluye, al escribir Clément: “Como se sabe, la disputa fue dirimida no por Pedro, que por lo demás estaba arrepentido de su pusilaminidad, sino por el primer concilio”. ¿Por el <concilio> *sin* Pedro? ¿cómo entender entonces esas citas de Hechos? ¿precoz pre-conciliarismo ya? ¿pre-hipersinodalismo para el futuro?”

de democratización, horizontalidad, sinodalidad, episcopado común y compartido, comunionalidad. ¿Realmente fue así, tal cual, desde el principio? ¿No habrá otras *vivencias*, para seguir con el texto ya citado de Congar, que añadan algo y clarifiquen y justifiquen esos textos?

Dejémoslo estar; quiero quedarme con aquellos principios que tanto ayer como hoy respondan mejor a lo que esencialmente es la Iglesia. Con todo ¿son esas características o principios óbice para que Pedro tenga un puesto privilegiado (no sólo honorífico) en el Colegio episcopal y lo tenga también su sucesor? Preguntando a la historia del *siglo IV* parece que no. Tres Padres de la Iglesia: san Basilio (ca. 330) san Ambrosio (ca. 339) san Jerónimo (ca. 340-350) y por su parte san Hilario de Poitiers (ca. 350) así lo confirmarían (cf. p. 29).

Pero Clément, que no es nada rectilíneo en este ensayo, se retrotrae ahora a los mismos comienzos de la Iglesia para decirnos (no sé con qué intención) que “Pedro no fue en el comienzo [¿de qué?] el primer obispo de Roma (o de Antioquia), pues no hay que confundir el apostolado (...) con el episcopado. Por otro lado, los historiadores no saben si existía en Roma, antes de la mitad del siglo II, un episcopado <monárquico> o un colegio en la Iglesia de Roma. La lista de obispos que presenta san Ireneo y de la que Pedro, por supuesto, no forma parte, incluye los nombres de los miembros más ilustres de ese colegio, como Clemente de Roma” (p. 29). Parece como si primero disparase y después apuntara.

¿Por qué no comienza por el Nuevo Testamento, sigue con la Iglesia apostólica y martirial, continúa con los Concilios ecuménicos y los Padres y Doctores de la Iglesia, y se deja de hacer bailar constantemente la cronología (y de marearnos)? ¿por qué no supone que el lector corriente desconoce términos, como por ejemplo el de episcopado <monárquico> y da de él una definición en menos de una línea? ¿Quiere demostrar algo nuestro autor “omitiendo o borrando” del episcopologio antioqueno y del romano a Pedro? Supongamos que no, o mejor que sí, favoreciendo con ello a Pedro.

¿Por dónde seguir? ¿Por lo que conocemos o por lo que no sabemos? Veamos. Parece que san Pedro no fue el primer obispo <monárquico> de Antioquia (donde estuvo varias veces) ni de Roma (en donde vivió y murió por Cristo). Si los

historiadores (cf. supra) no saben todavía cuándo comenzó ese tipo de episcopado, es normal que no incluyan en esos episcopologios a san Pedro. ¿Cuándo apareció este grado o clase de jerarquía? ¿fue necesaria mientras vivieron los Apóstoles? ¿instituyó san Pablo a Timoteo y a Tito como obispos monárquicos? ¿comenzaron a serlo después de la muerte del Apóstol de la gentilidad?. Ser Apóstol es mucho más que ser obispo; qué es ser Apóstol lo sabemos por el Nuevo Testamento. Es cierto que el término obispo aparece en el Nuevo Testamento refiriéndose a miembros de la jerarquía eclesial ¿pero sabemos cuál era su función exacta en vida de los Apóstoles? En cualquiera de las hipótesis, yo creo que sería subsidiaria a la de éstos; y muertos los Apóstoles, los obispos se convierten en sucesores de ellos y de su misión.

El testimonio de san Ignacio de Antioquia, *segundo* obispo de esta sede hay que tenerlo presente. En sus *Cartas*, escritas en torno al año 110, habla del *obispo*, de los presbíteros y de los diáconos. ¿Estaba ya instituido el episcopado monárquico en Antioquia y *todavía no* en Roma *medio siglo después* de la muerte del Apóstol Pedro? En cualquier caso, y puesto que Apóstol es más que obispo (cf. p. 29) el no figurar Pedro en el episcopologio antioqueno, ni el romano (presentado por san Ireneo) (como tampoco Pablo aparece en ninguno) va a favor de Pedro *padre y fundador* de la Iglesia Madre de Roma, y *vid* de su episcopado.

Esta preeminencia en el origen, este honor en la dignidad e importancia, esta confesión de fe en Cristo, rubricada por el Príncipe de los Apóstoles y por tantos otros mártires en Roma, y otros títulos que le vienen a esta Sede por méritos de Pedro (y de Pablo) obligan a la Iglesia Madre romana “*a presidir en la fe, en la comunión y en la caridad más que a ninguna otra*”. Por lo tanto, nos parece una deferencia, y algo más, que los Apóstoles no formen parte de la lista del episcopado monárquico; ellos son “previos” a los obispos, y éstos, sus sucesores⁶.

En las pp. 30-34 se hace un recorrido histórico-teológico de cómo el servicio petrino (si existe, y parece que no hay duda de ello) hay que entroncarlo y justificarlo, como no

6 Cf. también la p. 35.

podía ser de otra manera, en el Nuevo Testamento (cf. Mt 16, 13-19; Lc 22, 31-32; Jn 21, 15-18). Otra vez tenemos que decir que nos habría gustado que esa exposición hubiera sido desarrollada con mejor criterio y orden cronológico (cf. pp. 30-31), pues en este caso *las fechas más cercanas a Pedro también tienen su valor*.

Si en el año 96, la iglesia de Corinto (¿instituido ya su episcopado monárquico?) pide la intervención de la de Roma (cf. p. 31) y de su obispo, no parece tan extraño que el papa Víctor (*años 192-194*) se plantee ya su función de primado, basándola en el Nuevo Testamento (cf. p. 30). Estas apelaciones a la Iglesia de Roma y a su Obispo y su progresivo derecho de casación ¿no probarían ya la necesidad de un *primado*, y que el *romano* se enraíza y se justifica en algo, que poco a poco se va reconociendo y aceptando, porque *la base escriturística en que se apoya así lo va revelando*? Además, ¿es tan raro que un Cuerpo visible tenga también una Cabeza visible? Lo *descabellado* es lo contrario. ¿Qué cuerpo vive sin cabeza? Item más ¿cuántas veces apela Roma a cualquiera de las iglesias de Oriente?

En las páginas 33-34, coincidiendo con los pontificados de san León I Magno (440-461) y de san Gregorio I Magno (590-604) se completa la doctrina del primado romano, algunas de cuyas peculiaridades dan pie a Clément para sacar sus conclusiones.

¿Hubo en Oriente la misma comprensión que en Occidente sobre el primado romano? ¿cómo se fue recibiendo y aceptando este primado? ¿qué límites aparecieron, cuándo y por qué? A ello está dedicado el capítulo IV (pp. 35-45) de este breve ensayo. Por si se nos pasa, advirtamos ya que los conflictos, desavenencias y al final ruptura entre Roma y Constantinopla está muy mezclado y condicionado por la continua injerencia política e intereses de poder.

A comienzos del siglo V (por situarnos históricamente en el mismo tiempo que lo hace Olivier Clément) hay ya una doctrina y una praxis consolidadas sobre el primado romano (cf. pp. 32-34). En esas páginas, nuestro autor, aunque con bastante desorden, recoge alabanzas por doquier a la Iglesia de Roma, pero haciendo enseguida una advertencia. “Poco a poco, el primado del obispo [sedente] de Roma [sedente] fue ple-

namente reconocido por Oriente, dentro de los límites que intentaremos comprender al final de este capítulo y sobre todo en el próximo, dedicado a la relación entre el papa y el concilio” (p. 36).

Hasta la reaparición con fuerza del problema monofisita (que desestabiliza la paz social en Oriente) las relaciones eclesiales entre ambas orillas del Mediterráneo se mantuvieron sin cismas. Pero éste se produjo, y duró 35 años (cf. p. 38) cuando Roma destapó la trampa, compuesta por Acacio de Constantinopla y sancionada por el emperador Zenón, trampa que iba contra la fe ecuménica de Nicea (325) de Constantinopla (381) de Éfeso (431) y de Calcedonia (451). Reafirmada, por Roma y su obispo, la fe en Jesucristo: Dios y hombre verdadero, dos naturalezas en una única Persona, el papa san Hormisdas (514-523) envió una fórmula al patriarca de Constantinopla, Juan, que éste firmó en el año 519. Y la unidad quedó restablecida. El comentario de Clément a este hecho nos parece algo sutil. Dice: “De modo que en Oriente se recurría a Roma cuando la fe estaba en peligro y se comprometía la armonía de la Pentarquía” (p. 39). ¿Qué clase de armonía? ¿la del poder?

Vuelve ahora (cf. pp. 39-40) sobre el monotelismo y san Máximo el Confesor, que creíamos había quedado ya resuelto (cf. supra) para encorsetar una frase que no sabemos bien a qué viene. “La conciencia personal, que se nutre de la comunión eclesial, debe sublevarse si es necesario, pero no por medio de la rebelión, sino del martirio” (p. 41). No sé si cabe la pregunta, pero voy a hacerla: ¿podría la conciencia personal que se nutre de la comunión eclesial (entendida sólo personalmente, o por un grupo) equivocarse, rebelarse y romper la unidad? La referencia, en la página siguiente, a la Reforma del siglo XVI, sin citar a Lutero y a otros reformadores, de gran conciencia personal, que se rebelaron, rompieron la unidad eclesial (con Roma y progresivamente entre ellos) y que además no fueron mártires, no sé tampoco cómo entenderlo. Como tampoco logro captar el sentido último, que a continuación, y no por primera vez, nuestro autor quiere dar a la reivindicación del “carisma y del carismático” apóstol san Pablo (cf. pp. 41-42) ¿Acaso san Pedro careció de él? ¿puede haber carisma sin autoridad? ¿libertad sin ley? Creemos que al autor se le olvidó anotar la atomización de iglesias orientales

surgidas a raíz del decreto Henotikon, barrunto de otras rupturas graves surgidas en la Cristiandad oriental y duraderas hasta hoy.

Es curioso que se hable tanto de <carisma> y que al mismo tiempo se recurra a los cánones <leyes> (cf. p. 42) cuando parece que se pone en cuestión algún derecho (¿o poder?) de Oriente, y entonces se le recuerde a Roma y al papa que es “Primado de deberes, antes que de derechos”. Y ¿por qué no ambas cosas a la vez?

El “conflicto” Focio-Ignacio, un problema más interno a los orientales, cuya comunidad eclesial se debilitaba, hizo intervenir de nuevo, por apelación de Constantinopla, al papa san Nicolás I Magno (858-867) y la agitación se calmó (p. 42). Pero las luchas intestinas entre los partidarios de uno y de otro (de Focio y de Ignacio) no aceptaron las decisiones del concilio del año 861, y el arreglo papal hizo agua. A Clément parece asombrarle la decisión última de Nicolás I de *deponer* a Focio y restituir el patriarcado a Ignacio, pero no hace ningún comentario de la *excomunión* de Focio al papa. ¿Qué debería haber hecho éste ante un cisma interno de la iglesia de Oriente, que le había pedido su intervención? ¿no le corresponde a la autoridad que ha sido solicitada dar su veredicto? ¿por qué no recuerda ahora Olivier Clément que la sublevación no debe acabar en rebelión y ruptura, sino en martirio? (cf. p. 41). ¿Contra qué atentó la decisión de Nicolás I, seguramente no bien informado del conflicto? ¿atentó contra la fe y la unidad de la Iglesia, o contra “el poder” (el trono patriarcal de Constantinopla) que unos frente a otros querían conseguir? Un asunto que no era de fe ¿por qué no lo arregló la secular democracia y sinodalidad de la iglesia Oriental?

A parecer, *los límites* que anunciaba nuestro autor al comienzo de este capítulo se refieren, pues, a la no injerencia del papa en asuntos internos (¿de jurisdicción y de poder?) de la Iglesia oriental. Entonces ¿por qué le piden opinión, y una vez dado el veredicto no lo aceptan? Me llama también la atención que Clément, al parecer más favorable a Focio que a Ignacio, enlace ese asunto e intente justificarlo a renglón seguido “con una duda sobre la rectitud [¿interpretación?] de la fe de Roma: los misioneros latinos que trabajan en Bulgaria enseñan el símbolo de fe con la fórmula *Filioque*” (p. 43). De acuerdo en que éste era un asunto pendiente de solución

desde hacía siglos de parte de ambas Iglesias, pero ¿se justificaba sacarlo a relucir precisamente cuando los misioneros romanos *latinizaban* con éxito a una parte *oriental* de la Iglesia? Política de por medio ¿no estarían ambas partes defendiendo (y luchando) ya por *el trozo más grande de poder* y por ampliarlo? Ante la expansión actual del Catolicismo en ciertas latitudes europeas ¿no se dice que hay que evitar *la invasión católica* y el robo de almas por parte de Roma? ¿resucita la tentadora y falsa pertenencia de los cristianos a Apolo, a Pedro, a Pablo en detrimento de *la única pertenencia a Cristo*? La Iglesia no es exclusiva de nadie, pero sí más de los que defienden que el Único Dueño y Pastor de la misma es Jesucristo.

Como nuestro autor no hace alusiones a Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla (1043-1058) tampoco nosotros nos detendremos en él, consumidor del cisma entre Oriente y Occidente (1054), definitiva ruptura a la que las torpezas de unos y de otros no pusieron remedio a tiempo.

El capítulo V (pp. 47-52) está dedicado al *Papa y al Concilio ecuménico en la Iglesia indivisa*. Si no entiendo mal, el problema que intenta dilucidarse es el del encuentro comunional de toda la Iglesia cuando, convocada y reunida en concilio universal, se siente asistida de un modo especial por el Espíritu Santo. El concilio se reúne por necesidad para deliberar, especialmente, sobre cuestiones de fe y costumbres, y obtenido el consenso, declara como válida la doctrina que la Iglesia propone en él. En la confección del Credo, la Carta Magna de nuestra fe, eso es lo que hicieron los grandes concilios ecuménicos de los siglos IV-VI. ¿Se separó Roma-Pedro de la fe proclamada en esos Sínodos? ¿ha ido en contra de ella? ¿no ayudó decisivamente a su canonicidad, defensa y expansión, y no fue reconocida su intervención especial por esos mismos concilios? Éstos y el papa ¿no rectificaron en algunos casos? Si el nudo gordiano que parece se expone en las páginas 53-64 del capítulo VI es la comunión entre Pedro y el Concilio, no vemos que ella no se haya hecho patente en ellos. En esas páginas apenas encontramos algo que no sean alabanzas a *Pedro-León*, a *Pedro-Agatón*, al papa “que tiene el sacerdocio principal, que toma su origen de Cristo. Él es la santísima cabeza que preside en la sede de san Pedro” (p. 62).

Sin quitar méritos *personales* a nadie ¿de qué patriarca se dicen las mismas cosas *institucionales* (en los concilios) *además que del obispo de Roma*? Más aún, y a propuesta de los santísimos monjes de Oriente: “En caso de necesidad puede hacerse un concilio en ausencia de sus patriarcas, a condición de que, como en el caso del VI concilio ecuménico, <el muy santo y muy apostólico papa de Roma dé su aprobación y esté presente por medio de sus representantes>” (p. 63).

En el capítulo VII (pp. 65-71) titulado *Una tensión creativa*, nuestro autor sintetiza el íter de entendimiento y colaboración que durante los siglos IV al IX caracterizó, a pesar de todo, a ambas instituciones: papado y concilio. Salvada y aceptada la doctrina hasta ese entonces, siglo IX, comenzarían a aflorar a continuación las interpretaciones sobre una doctrina del primado romano que, *a posteriori* resultaba no haber sido comprendida de igual modo en Occidente que en Oriente. Ni lo sería, lógicamente, después de la Reforma y del Concilio de Trento. ¿No fue el estallido luterano-reformador una crisis, también, de autoridad primacial, o contra ella?

Estoy de acuerdo con Clément en que “*sin los papas, más alejados del centro político del Imperio, y por tanto más independientes*, Ide lo que lo estaban los patriarcas *que así se sumaban, como hemos visto, al testimonio de los monjes* [orientales, más libres del poder político] *no habría podido preservarse la trascendencia última de la Iglesia*” (p. 68, el texto entre [] es nuestro).

La historia nos recuerda muchos *errores cometidos con la mejor voluntad* de parte de todos. Pero el milagro imperecedero de la Iglesia, que contemplamos a cada instante (quizás más aún sus enemigos que sus propios miembros) nos advierte y nos confirma que ella escapa a las conjuras humanas y a las mediocridades de unos y de otros. ¿Por qué no aprovechamos todavía ¡y mejor! la buena voluntad de tantos, de los muchísimos que creemos que es más lo que nos une que lo que nos separa? No perdamos la esperanza.

“Liberada” la Iglesia de Oriente de su hermana mayor, ¿se vio por ello más libre y fuerte, más unida con las otras iglesias orientales, y más creíble?

La evolución del papado en Occidente hasta el Vaticano I es el argumento del capítulo VIII (pp. 73-83). La presión de la historia hizo su tarea en la Iglesia, como la de ésta (unas veces más involucrada y otras más “encarnada”) la hizo en la historia. La tiara y la corona, la espada y la cruz se aliaron en un matrimonio, que sin estar exento de escaramuzas y de algo más, de errores históricos gordos, consiguió, sin embargo, muchos éxitos⁷ para Occidente, al cual se le abrió, desde 1492, un enorme campo que universalizó más a la Iglesia.

Conocemos la historia del papado desde Gregorio VII en adelante y su ascenso monárquico y centralizador. En una Europa en la que el más fuerte (casi siempre la corona y la espada) quería comerse a los otros y ostentar y ejercer todos los poderes, el papado, a quien Bizancio había dado la espalda, se vio obligado a luchar, y no siempre sólo con las armas del Evangelio, unas veces para sobrevivir y siempre para mantener la libertad de la Iglesia. ¿Cómo no recordar la lucha del papado por la libertad del episcopado? ¿de Pedro por sus hermanos? Humanamente nada hay perfecto, y cuando la Iglesia más falló (en Oriente y en Occidente) fue cuando peor supo distinguir al César de Dios. Esos siglos tuvieron mucho de éxodo, de prueba y de purificación (cisma de Occidente, tres papas, el conciliarismo de Constanza-Basilea, el fracaso unionista en el concilio de Florencia) pero nunca la purificación fue inútil. Ni siquiera el gran cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), buen puente entre Oriente y Occidente, fue capaz de inclinar la balanza a favor del Papa o del Concilio. Pero otros grandes teólogos, como el cardenal dominico Juan de Torquemada (1388-1468) se decantó claramente por el papa. Sin embargo, lo más prudente fue esperar. Tampoco solucionó el problema el Concilio de Trento, ni la doctrina claramente pro-papa de Belarmino (cf. 78), como se demostrará en los conciliarismos, aunque ya pálicos, de siglos posteriores. Habría que esperar a una necesidad más acuciante.

7 No quiero entrar aquí en el tema “*autoridad-poder-servicio*” que ambas Instituciones (la civil y la religioso-eclesiástica) están llamadas a seguir ejerciendo en la sociedad; pero nuestro mundo no avanzará *cualitativamente* más si los poderes públicos se empeñan en obstruir *la autoridad moral y el servicio de la Iglesia cristiana* y de otras religiones.

El Siglo de las Luces (y de no pocas sombras), y la Revolución europea que engendró, tuvo mucho de providencialmente bueno para la Iglesia. Y creo que no es suficiente con decir, como lo hace Clément, que esos acontecimientos “hacen que las Iglesias locales [se] remitan directamente al papado” (p. 79). No se puede olvidar <la liberación de las Iglesias “nacionalizadas” o casi, de los tronos absolutos> (regalismo, josefinismo, etc.) y la vuelta de su mirada, en común, hacia Roma-Papa, como seguramente no lo habían hecho nunca hasta entonces. La muerte en cautiverio del papa Pío VI (1799), mártir por la Iglesia de Cristo, el arrestamiento durante años de su sucesor Pío VII, los ultrajes a la Iglesia, al papa y a la Santa Sede hicieron recapacitar, y volverse a la roca de la que se había estado demasiado alejado.

No creo que fuesen “los múltiples asaltos de la modernidad hostil” (p. 79) contra la Iglesia, la razón primera y última del dogma de la infalibilidad pontificia, declarado en el Concilio Vaticano I, y que quiso ser *ecuménico*, pues a él fueron invitadas las Iglesias cristianas históricas. Parece, además, que Clément no pone tanto el acento (¿y la sorpresa?) en la infalibilidad, a la que dedica apenas seis líneas (cf. p. 79) como en el asunto de la *jurisdicción papal*, al que dedica varias páginas (cf. pp. 79-83).

Es obvio que el tema de la infalibilidad no se puede despachar en unas cuantas líneas de un *Ensayo*. Un asunto que ya tenía muchos siglos de historia y que seguía pendiente había que resolverlo antes o después. ¿Fue en 1870 el momento más apropiado? ¿habría que haber esperado a conseguir antes la unidad de todos los cristianos? Podemos hacer también alguna pregunta sobre las consecuencias de dicho dogma. ¿Resultó la infalibilidad <el enorme peligro> que el poder político y el ideológico en boga (el liberalismo) se temían? ¿subyugó Roma a alguna diócesis y el papa a algún obispo?

En el Vaticano I hubo, como en otros concilios, una mayoría y una minoría de obispos que discreparon sobre el tema. La mayoría (532 votos) estudió, aprobó y aceptó, con Pío IX a la cabeza (quien por primera vez había convocado a Concilio sin “el auxilio” del brazo secular) el resultado *eclesial* sobre la base de una fórmula propuesta por un *arzobispo*. Recordar, como lo hace nuestro autor, a varios *obispos de la*

minoría (que por lo demás, fueron aceptando poco a poco el dogma) y *olvidar a la mayoría* (y sus razones) no es ecuánime. Fijarse en detalles (como el de mal gusto, cierto) que tuvo Pío IX con el patriarca greco-latino Gregorio II (cf. p. 81) tampoco creo que incline la balanza a favor de la minoría recalcitrante⁸. ¿Fue excomulgado algún obispo de los que no participaron en la votación del dogma? ¿lo fueron los dos que votaron en contra? ¿se convirtió Pío IX en <el dueño y señor> de todas las diócesis? Las alegaciones y los temores del obispo Bravard, sobre el desposorio irrevocable de los obispos con sus sedes (cf. id.) no merecía haberse citado. ¡Gracias a Dios que alguien puede remover a ciertos obispos de su sede!

En el capítulo IX, *La reacción <ortodoxa>* (pp. 85-94) el autor vuelve a la historia, a la teología, y a su interpretación. Hubo luchas de *poder*, y los intereses no religiosos ni espirituales de unos y de otros ahondaron más la desunión. Todo ello confluyó, al fin, en que el <Trono apostólico de Constantinopla> se convirtiera en <cabeza y primado de los demás patriarcados> (p. 93) ¡Trono de Constantinopla! ¿desde cuándo no lo deseaba? ¿y qué era un <Trono>, entonces, tanto en Roma como en Constantinopla? Pero también la segunda Roma, y no por primera vez, sufrirá el desgarrón de la desunión a causa de nacionalismos, dispersiones, autocefalías, independencias y exclusiones (cf. pp. 93-94) cuando, como ella hizo con Roma, Moscú y otros patriarcados se atomicen y se conviertan en pequeñas, o en grandes, pero absolutas Constantinoplas. ¿Cuál es hoy la Iglesia cristiana *más unida* y hasta más numerosa? Pero dejemos los balances valorativos y numéricos (aunque también cuentan). Quedémonos todos con la lección de la Historia; reconozcamos las torpezas y miremos al futuro.

Al devenir de la unión, ansiada y cada vez más necesaria, dedica Clément los capítulos X-XI (pp. 95-115) bajo el título general *Esperar pese a todo*. Veamos primero el análisis y la perspectiva de futuro en relación con Roma (cf. pp. 95-103).

⁸ En la página 81 Clément dice que cuando el patriarca se despidió de Pío IX, éste le apoyó rudamente el pie sobre la nuca gritando ¡Cabeza dura, cabeza dura! En la 107, recuerda el hecho y lo contrasta con el besapies que hizo Pablo VI al metropolitano griego-ortodoxo Melitón.

El Concilio ecuménico Vaticano II (1962-1965) fue un soplo de Espíritu Santo vivificador y purificador para toda la Cristiandad. Y Pablo VI y Atenágoras I dos regalos de Dios a su única Iglesia. Los gestos ¡tan importantes! se multiplicaron desde entonces. Para Clément, “el Vaticano (...) devolvió al ministerio episcopal su plena sacramentalidad, y restableció la responsabilidad colegiada común del papa y los obispos” (p. 97). Creemos que es más exacto decir que el Vaticano I (1870) continuó esa tarea comenzando por el papa, y que el II la ha completado respecto de los obispos. Se trata de la continuación de algo sucesivo y necesario que por circunstancias históricas no se había podido hacer antes y todo a la vez. Por lo tanto, podríamos decir que el Vaticano I afirma la colegialidad *sub Petro* y el II la completa *et cum Petro*. ¿Y qué concilios posteriores no han completado y mejorado a los anteriores?, o ¿es que se agotó la revelación en el primer milenio de vida de la Iglesia? Un siglo escaso después del Vaticano I (1869-1870) en el en II (1962-1965) parece, según Clément, que las diferencias entre el Papa y el Episcopado católico finalmente se arreglaron. Pedro vuelve a recuperar a sus hermanos y éstos recuperan a Pedro (¿?) como le gusta repetir a nuestro autor.

Poco a poco el Concilio se fue poniendo en práctica, y lo que más destaca Clément es la organización de *las Conferencias episcopales* (cf. p. 100) ¿totalmente nuevas, inéditas? Y sigue en la misma página: “pero las cosas se complicaron con Juan Pablo II [1978-2005] (...) y recurrió entonces, contra el espíritu del Vaticano II, [¿también contra la comprensión correcta de su letra?] a su *plenitudo potestatis* [y ¿si es suya?] para salvar lo que él considera los fundamentos de la fe”. Y a continuación (pp. 100-101) Clément elenca una serie de hechos (¿personales, autoritarios, contrasinodeales?) del papa, que parecen no tener réplica ni apelación. Y ¿si Pablo VI hubiese vivido más, y hubiera detectado los mismos o parecidos peligros que Juan Pablo II? (cf. p. 100). Sin embargo, Juan Pablo II parece que se “corrigió”⁹ a partir del año 1993, y el

9 No deja de llamar la atención las veces que a lo largo de este breve ensayo se llama a <la conversión> de Pedro, del Papa, de Roma; al reconocimiento de fallos históricos, de errores, de actitudes poco fraternas tenidas, al parecer, sólo por la Iglesia Católica. Ya Adriano VI (1521-1523) Pablo VI (1963-1978) y sobre todo Juan Pablo II (1978-2005) pidieron

túnel del diálogo ecuménico volvió a iluminarse. Hasta “parece abrirse [el] papal –continúa Clément– cada vez más a la Ortodoxia. Seguramente comparte con ella cierta <aversión> hacia la civilización occidental, y un apego rudo y simple a las verdades fundamentales de la fe” (p. 101). Dejémoslo estar, que Juan Pablo II acaba de pasar a mejor vida.

Menos mal que la *Ortodoxia* también tiene que *esperar pese a todo* (cf. pp. 105-115) y “está llamada a superar su temor, su desconfianza, su aislamiento” (p. 105). ¿Sólo a eso?

Ya hemos aludido al gran regalo de Dios que fue Atenágoras I (1886-1972) para el ecumenismo y de la excelente acogida fraterna que su persona y actitud encontraron en el gran papa Pablo VI. Los elogios del patriarca al papa (cf. p. 107) no le salían sólo del corazón, recordaban la historia de la *Iglesia indivisa*, y con toda seguridad añoraba aquellos tiempos. No cabe duda de que la futura unión de ortodoxos y católicos recordará siempre a este gran hombre y profeta. Por su parte, Pablo VI no escatimó gestos y detalles, como el de besar los pies al metropolitano Melitón, enviado de Atenágoras (cf. p. 109).

Él y Pablo VI comenzaron el diálogo ecuménico *por la caridad* y dieron paso al no menos necesario *diálogo teológico*, que parece alargarse *ad kalendas graecas*. Bartolomé I, ya patriarca, habría adquirido entre tanto más conocimientos de la exégesis contemporánea que Atenágoras (cf. p. 110) ¿Y...? En el resto de esta página, casi en su totalidad, “la exégesis” de base sólo habla de las amenazas católico-romano-occidentales sobre la Ortodoxia y los orientales, a raíz sobre todo, de los efectos de la caída del muro de Berlín, en cuyo derrumbe ¿acaso colaboró algo la Ortodoxia? Y de nuevo la pregunta: ¿pánico otra vez a seguir perdiendo terreno y poder?

Bartolomé I, convencido o condicionado, se repliega y “critica duramente la interpretación romana del famoso pasaje de Mateo 16: <Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia>” (p. 111)¹⁰. Su crítica aumenta, cuando en

perdón pública y reiteradamente por los errores “humanos” de la Iglesia. ¿Cuándo van a tomar ejemplo la Ortodoxia y los ortodoxos?

10 Vuélvase sobre lo dicho por el P. Congar; cf. nota 4.

Zurich (14.12.1995) (dos años después de haberse “corregido” Juan Pablo II, cf. supra) el patriarca “afirmó categóricamente que la única autoridad de fundación divina que existe en la Iglesia es la de los obispos y su sinodalidad (p. 111) y que la función papal no tiene ningún fundamento escritural” (p. 112). Después de lo que hemos visto en todo este libro ¿no suponen estas afirmaciones cargarse, por lo menos, 1000 años de historia indivisa? No satisfecho, en junio de 1996, en una entrevista a un semanario *polaco*, arremete de nuevo diciendo que “el ministerio del papa [¿¡todo él!?] se había convertido en la mayor y más escandalosa piedra de tropiezo para el diálogo entre ortodoxos y católicos” (ib.) ¡Pues benditos Focio y Cerulario! Y ¿en qué se ha convertido Bartolomé I, quien tan “exegéticamente ortodoxal” se explica?

Olivier Clément, ¡tampoco! sabe “cómo explicar estas tomas de posición tan abruptas del patriarca” (p. 113.). Y yo, menos todavía. Intenta echar un capote a su patriarca, en la suposición de que está condicionado por la intransigente “contra” ortodoxa, alarmada desde la caída del muro de Berlín (cf. p. 110, y supra de este artículo) y por dos grandes teólogos ortodoxos (Ioannis Zizioulas y Nikolai Afanassief) pero con todo, no me parece que a Clément se le despeje la perplejidad.

Puede ser que para él, y tal vez objetivamente, *el Primado sea un misterio* (cf. pp. 117-124) reflexión que pone *punto y seguido* a su ensayo histórico-teológico sobre el tema. Pero ¿no es misterio *la existencia real* de algo que nunca llega a abarcarse?

En este capítulo no nos parece que aporte nada nuevo y sustancial no recordado ya; comentaremos, si acaso, algo que nos llame la atención. Estamos completamente de acuerdo en que cualquier comparación con Jesucristo no es sólo precaria (cf. p. 117) sino sencilla y llanamente imposible. Dios es el absolutamente Otro. Pero de parecida manera a como creó el mundo para que el hombre lo dominara, humanizara, se sirviera de él y le hiciera feliz, todo para gloria de ÉL, sin olvidar que Su mayor gloria somos nosotros, Jesucristo fundó y nos dejó la Iglesia para que fuese “tienda” de la gloria divina, “casa paterna, materna y fraterna” de toda la Humanidad; y una Casa como la Iglesia, formada de millones de hombres y de mujeres, se parece a un Cuerpo “todo entero” en el que

cada uno de sus miembros ejerce su función específica interrelacionados y unidos unos con otros. Pero no todos los miembros son imprescindibles para vivir. Un cuerpo humano puede vivir (casi en plenitud) a pesar de la amputación de uno o de algunos de sus miembros; pero jamás puede vivir sin la Cabeza.

Nuestro autor admira las grutas vaticanas, pero “no le gusta la basílica (...) de San Pedro, <su espacio enorme y vacío y su orgullo casi ingenuo>” (p. 118). Yo, siempre que la visito, lo que casi más me molesta es el gentío que hay. Y en cuanto a su orgullo casi ingenuo, diré simplemente que todas las “grandezas” de los niños para con sus padres son siempre ingenuidades... rebosantes de amor. Pero, dejémoslo en una cuestión de gustos, y *de gustibus...* ya se sabe.

A mí, en cambio, me emociona “toda” la basílica. Visitando sus grutas, llenas de presencia viva de fe y amor martirial, me venía la imagen de que en ese subsuelo, enterrada en tierra y abrazada a una roca, hay una extraordinaria raíz de la que sale una robusta vid, cuyos sarmientos, horadando enlosados, muros, techos y mármoles, aparecen en la basílica y la protegen, la abrazan, la hermosean, trepan por la Cátedra de Pedro, se recrean en el baldaquino, son como aupadas y atraídas por la colosal bóveda, y desde lo alto sus racimos se estrellan unos contra otros derramando el vino de la Vida que tanto alegra el corazón del hombre. ¿Literatura?, pues bueno. ¡Cuánto me hubiese encantado admirar Santa Sofía en todo su esplendor bizantino!

“Otro fundamento para *el primado* (...) es la enseñanza de Cristo, que aparece en el Evangelio según san Juan, sobre la unidad de los discípulos a imagen del amor (...) trinitario” (p. 119). También de acuerdo. Pero desilusiona un tanto el que desde esa sublimidad, Clément, a renglón seguido, recurra al antiquísimo canon 34 (cf. id) para recordarnos cómo tendrá que ser *la unidad que necesitamos en el siglo XXI*. ¿No habrá que reinterpretarlo, actualizarlo, saber hasta dónde vale hoy para poder aplicarlo debidamente? En cuanto a la elección, nombramiento y confirmación de *los obispos*, Clément sabe las muchas modalidades que ha habido a lo largo de la Historia de la Iglesia. No creo que se deba pensar y temer el haber perdido *esa memoria* (por si conviene recuperar lo mejor que todavía subsiste en ella) ni que se nos haya agotado ya la ima-

ginación para encontrar el modo mejor de seguir trasmitiendo la sucesión apostólica. ¿Conoce y elige *personalmente* el papa a todos los candidatos al episcopado que *le son presentados por las Iglesias locales*, para que *confirme* o ratifique a esos elegidos?

En la misma página y en la siguiente nuestro autor vuelve sobre lo terrenal. Habla de la Ciudad-Estado soberano del Vaticano comparando a su Jefe (el papa) con uno de “esos poderosos <que se hacen llamar Bienhechores> (p. 120) [¿sólo ironía?] y critica las representaciones diplomáticas (cf. id.) de la Santa Sede. Clément recurre a *algunos* datos de la historia, los interpreta y concluye que la independencia, la libertad y la seguridad del papado no dependen de la existencia del Estado Vaticano (cf. p. 120, nota 2) ¡Estaría bueno! Y ¿quién está hoy completamente seguro, libre e independiente incluso en el búnker mejor blindado del mundo? ¿Acaso los monjes de la República del Monte Athos? Olivier Clément sigue mezclando cosas muy circunstanciales y secundarias con otras de mucho más calado: comunión, jurisdicción, aclaración de la infalibilidad. Sobre este último tema, en la página 121 parece no verlo ya tan negro y negativo, como en las 79-83, y en la 124 lo considera “ya parcialmente equilibrado por el Concilio Vaticano II”. ¡Bendito sea Dios y el Concilio!

Terminamos, no sin antes decir que me ha encantado la *Posdata. Por un futuro común* (pp. 125-145). ¿Testamento espiritual de este gran teólogo? Pues, me lo quedo.

Debo de afirmar, desde luego, que a pesar de mis muchas preguntas y no pocos “pero”, el estudio de Olivier Clément es un nuevo exponente de que las vías están iluminadas, los puentes tendidos, los corazones abiertos, las mentes más despejadas y con menos prejuicios. Ojalá que la esperanza de tantos se convierta pronto en la gozosa realidad de todos.

Prof. Dr. José Barrado Barquilla, OP.
S. Esteban (Salamanca)