

FE Y SACRAMENTOS EN EL DIÁLOGO CATÓLICO-ORTODOXO

La Asamblea de Creta (1984)

Pedro RODRÍGUEZ

Al año siguiente de la caída del muro de Berlín, que significaba, entre otras cosas, la libertad religiosa para los países de Europa Central y Oriental y una inmensa esperanza para todo el Continente, tuvo lugar en Freising/Munich, del 6 al 15 de junio de 1990, la VI Asamblea Plenaria de la «Comisión mixta internacional católico-ortodoxa para el diálogo teológico» (abreviado: CMI). A los diez años de la actividad de la Comisión, se pensaba que era oportuno pasar ya a la discusión sobre las consecuencias teológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia, especialmente las relaciones entre autoridad y conciliaridad en la Iglesia, tema en el que tiene su sede teológica la gran cuestión del Primado del Papa, *vexata quaestio* de todo el diálogo. Contra todo pronóstico, surgió como cuestión central¹ el problema del origen, existencia y desarrollo de las Iglesias católicas de rito bizantino, denominadas, por los ortodoxos, «uniatas», cobrando tal urgencia y prioridad en los diálogos que, desde entonces se ha paralizado la voluntad de diversas Iglesias Ortodoxas en la continuación del diálogo y ha determinado que en la agenda de trabajo de la Comisión sea el problema del «uniatismo» el tema monográfico.

De hecho, la única Asamblea que se ha tenido desde entonces (VII Asamblea, Balamand, Líbano, 1993) tuvo por objeto clarificar la cuestión del «uniatismo» y al tema está dedicado el llamado Documento de Balamand, documento interesante pero con no suficiente recepción en las Iglesias. Desde entonces la CMI no ha vuelto a reunirse.

1. Vid. el comunicado final de esta Asamblea Plenaria, en: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, *Service d'Information*, n. 73 (1990/2) 54-55.

Es evidente que el diálogo de la Iglesia Católica con el conjunto de las Iglesias Ortodoxas pasa desde hace años por graves problemas y se encuentra en un *impasse*. El reciente viaje de Juan Pablo II a Rumanía ha abierto una gran esperanza, pero las dificultades que subsisten en relación con la Iglesia Ortodoxa Rusa impiden que se despeje el panorama. Son problemas que sólo podrán ser superados desde una apertura de todos a la gracia del Espíritu Santo. Son de diversa índole esos problemas. Los que provienen de circunstancias históricas y de malentendidos prácticos, como son los que actualmente —y ya desde hace años— enfrentan y distancian en el Este de Europa a las Iglesias Ortodoxas y a las comunidades bizantinas en plena comunión con Roma (las Iglesias Orientales Católicas) son los más evidentes y, como acabamos de ver, los que parecen anegar el diálogo. Sin embargo, esta situación de los años 90 no debe hacernos perder de vista que el diálogo teológico entre católicos y ortodoxos tiene unas dificultades de fondo predominantemente teológicas. Radican, a mi entender, en la diferente forma que ambas Tradiciones tienen de abordar la interacción entre doctrina, teología y praxis eclesial. Esto que digo ha aparecido de manera patente en los años 80, es decir, en las fases anteriores del trabajo de la CMI y debe tenerse siempre presente. Por eso quería ofrecer al Prof. Ramos-Lissón, que tanta sensibilidad ha demostrado en todo lo relativo a la relación de la Iglesia Católica con el Oriente cristiano, una consideración de lo que en este sentido significó la III Asamblea de la CMI, celebrada en Creta, año 1984. En ella no se firmó ningún documento —enseguida veremos por qué— y esto hace que se pase con frecuencia por encima. Sin embargo, para iluminar lo que decimos, aquella Asamblea tiene carácter emblemático. Consideremos, pues, lo que de ella sabemos.

* * *

En la Asamblea precedente (II Asamblea, Freising/Munich, 1981)² el tema fijado para la próxima sesión de la CMI era éste: «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia». Bajo este título se refundían,

2. Vid. Pedro RODRÍGUEZ, *Trinità, Chiesa, Eucaristia. Rilettura del «Documento di Monaco» 1982*, en *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, a cura di Gianfranco Coffele, Las, Roma 1999, pp. 965-985.

por este orden, los temas 5 (Fe y comunión en los sacramentos) y 3 (Los sacramentos de la iniciación, su interrelación y la unidad de la Iglesia) del elenco elaborado conjuntamente, al inicio de los trabajos, en el *Plan del 78*³. Se pretendían abordar las dos siguientes cuestiones, tal como se formularon oficialmente en Munich:

«1. *Fe y comunión en los sacramentos*: ¿En qué sentido la recta fe (ortodoxía) tiene una relación con los sacramentos de la Iglesia? ¿Constituye un presupuesto de la comunión en los sacramentos? Y si éste es el caso, ¿en qué sentido? ¿y hasta qué punto? ¿O es acaso la recta fe el resultado y la expresión de una tal comunión? ¿O las dos posibilidades son ambas verdaderas? Este tema es esencial sobre todo con vistas a la unidad sacramental y en particular eucarística.

2. *Los sacramentos de la iniciación, sus relaciones y la unidad de la Iglesia*: ¿cuál es la relación de los sacramentos de iniciación, es decir, del bautismo, de la unción (confirmación) y de la Eucaristía? En Occidente estos tres sacramentos han sido separados el uno del otro, en el plano litúrgico, en el bautismo de los niños. En Oriente estos tres sacramentos han permanecido unidos. ¿Qué importancia revisita esta cuestión para la concepción de la unidad de la Iglesia e incluso para la vida espiritual de los fieles?

Otra cuestión es la del reconocimiento de estos sacramentos entre las Iglesias. ¿Hasta qué punto es posible decir que se reconoce el bautismo de una Iglesia sin participar a la Sagrada Eucaristía de esta Iglesia? ¿Cómo podemos tener una unidad en uno o dos de estos sacramentos de iniciación?»⁴.

La simple enumeración de las cuestiones hace patente al lector que la CMI se proponía examinar cuestiones —la *doctrina* de

3. Así llamo al documento conjunto de las Comisiones católica y ortodoxa que fijaba la temática y el método del ya inmediato diálogo teológico entre las dos partes. Del 8 al 10 de mayo de 1978 tuvo lugar una reunión de la Comisión católica, que examinó el documento preparado por los ortodoxos y lo aprobó sustancialmente, con algunas enmiendas. Del 25 al 27 de junio se reunía la Comisión técnica inter-ortodoxa, que examinó el documento con las enmiendas propuestas por los católicos, dando el visto bueno a la casi totalidad. Finalmente, un intercambio de cartas de los dos copresidentes cerró el proceso. Pablo VI moría unos meses después: el 6 de agosto de ese año. Vid. E. FORTINO, *The Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church*, en P. MCPARTLAN (ed.), *One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity. Agreed Statements and Parish Papers*, Middlegreen, St. Pauls, 1993, pp. 35-36.

4. Original francés publicado en *Irénikon* 55 (1982) 369.

los sacramentos—, que unen, ciertamente, a las Iglesias ortodoxas con la Iglesia Católica, pero en relación con una praxis occidental que provoca «sospechas» orientales acerca de la recta fe de los católicos en aquello que precisamente se ha elegido «porque nos une», como ya advirtió Dumont⁵. El Cardenal Ratzinger, a raíz de la Asamblea de Munich y en sintonía con la opinión común entre los católicos, dijo que se trataba de «problemas por decirlo así de segundo plano»: diversidades que «no tienen una gran relevancia dogmática», lo cual no quiere decir que sean «del todo insignificantes»⁶. El decurso de los trabajos mostrará que las dificultades para avanzar fueron mucho más graves de lo que se esperaba.

En todo caso este conjunto de cuestiones ocupó el trabajo de la CMI en los dos próximos años, siguiendo la metodología aprobada en Rodas. Se constituyeron, en efecto, las tres subcomisiones mixtas previstas, que elaboraron los correspondientes proyectos, que pasaron luego al Comité mixto de coordinación, que se reunió en junio de 1983 en Nicosia (Chipre) para preparar la síntesis —el proyecto de documento—, que es el que se envió a todos los miembros de la CMI para ser discutido y, eventualmente, aprobado en la Asamblea que tendría lugar en Creta en 1984⁷.

La III Asamblea Plenaria tuvo lugar, conforme a lo previsto, en la Academia Ortodoxa de Creta (Kolymbari, La Canée), del 30 de mayo, vigilia de la Ascensión, al 8 de junio, antevíspera de Pentecostés, que aquel año coincidieron en las dos Iglesias. Pero lo verdaderamente importante fue que, en contraste con Munich, el *Informe* de la Comisión de Coordinación no pudo ser aprobado. La revista *Irénikon* hizo notar que una de las causas fueron «los múltiples contactos que las autoridades ortodoxas locales habían organizado entre la CMI y la cristiandad cretense, que obstaculizaron en serio el horario de trabajo»⁸. Con todo, la verdadera causa no fue ésta sino la fuerte oposición al *Informe* de Nicosia por una

5. Vid. Ch. DUMONT, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*, «Istina» 28 (1983) 254-261.

6. J. RATZINGER, *Il dialogo di verità*, KNA 8, *Ökumenische Information*, n. 30, 21-VII-1982, citado en D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Cattolico-romana e la Chiesa Ortodossa*, Iter e documentazione, Bari 1994 (Quaderni di O Odigos 10), p. 60.

7. Sobre la sesión de Nicosia, 12-VII-1983, vid. «*Irénikon*» 56 (1983) 237-240

8. «*Irénikon*» 57 (1984) 217.

parte significativa de los miembros ortodoxos de la Asamblea, que llevó a interminables discusiones e impidió finalmente la aprobación del texto.

A. LA PRAXIS SACRAMENTAL DE ORIENTE Y OCCIDENTE

Todo parece indicar que el trabajo de las subcomisiones —en las que desde el principio se negaron a participar representantes de la Iglesia griega⁹— y el *Informe* o proyecto de documento de la Comisión de coordinación estaban redactados en el contexto de un análisis teológico que respondía a la doctrina común según la cual las diferencias en la praxis sacramental de católicos y ortodoxos eran, en principio, una cuestión disciplinar y pastoral que no afectaba a la realidad teológica de los sacramentos administrados, poseídos y vividos en común.

Hay que hacer notar que este enfoque ya estuvo amenazado en la preparación del *Plan del 78*, lo que provocó una valiente y serena intervención del Patriarca Demetrio I, que encauzó por buen camino el diálogo que se preparaba:

«La *realidad sacramental* de la que vivimos es la base de los vínculos que se dan entre nuestras Iglesias [...] Nosotros poseemos en común los mismos sacramentos, a saber, el mismo bautismo, la misma Eucaristía, el mismo sacerdocio por una sucesión apostólica ininterrumpida, en común también los mismos puntos de doctrina sobre los otros sacramentos, es decir, la confirmación, el matrimonio, la confesión y la unción de los enfermos, que todos se unen en el único e incontestable misterio de la Iglesia»¹⁰.

Demetrio I salía así al encuentro de la posición católica tradicional acerca de los sacramentos de las Iglesias ortodoxas, que es bien conocida y fue proclamada una vez más en el Concilio Vaticano II:

«Estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el sacer-

9. Información procedente del periódico *Ekklesiastiké Alétheia*, 16-VI-1980, citada en «Irénikon» 53 (1980) 363.

10. Texto en «La Documentation Catholique» 75 (1978) 71.

docio y la Eucaristía, que les unen a nosotros con estrechísimo vínculo»¹¹.

El Patriarca de Constantinopla continuaba así su toma de posición:

«Nos decimos con convicción que nuestro diálogo teológico debe comenzar y desarrollarse sobre estos puntos comunes y no sobre los capítulos que separan a nuestras Iglesias. Cosa distinta es examinar y precisar las diferenciaciones que se dan sobre la doctrina común acerca de los sacramentos tanto en la teología como en la práctica. Nos reconocemos en efecto la variedad, con frecuencia bien determinada, que existe en este campo, variedad, que se llama también diversidad o pluralidad. Pero Nos decimos sin la menor reserva que ella no perjudica en nada la esencia del diálogo, que, al contrario, edifica la unidad que buscamos, y que seguiremos buscando, en la diversidad de particularidades litúrgicas, pastorales, históricas, canónicas, etc. La unidad no puede ser una semejanza estricta o una uniformidad rígida de formas y expresiones, sino que ha de ser más bien una identidad de fe, de enseñanza, de gracia y de confesión de Cristo, en pleno respeto de las instituciones tradicionales de nuestras Iglesias, instituciones que proceden de la historia y de la teología»¹².

Esta clarísima doctrina del Patriarca es la que encontró de hecho una fuerte oposición en Creta. No debemos olvidar que el Patriarca ecuménico no es el Papa para la Ortodoxia. Con todo, su declaración tenía una voluntad de encauzar el diálogo que los hechos demostrarán que no pudo conseguir.

B. ¿DIFERENCIA DE PRAXIS O DIFERENCIA DE FE?

Todas las informaciones de que disponemos son sustancialmente coincidentes en los hechos. La Asamblea de Creta —escribió entonces Halleux¹³— ha estimado que las implicaciones teo-

11. *Unitatis Redintegratio*, 15. De ahí que el texto concluya la posibilidad, incluso la conveniencia, de una cierta *communicatio in sacris*.

12. «La Documentation Catholique» 75 (1978) 73.

13. A. DE HALLEUX, *Dialogue théologique des Églises catholique et orthodoxe: l'assemblée de Crète*, «Revue Théologique de Louvain» 15 (1984) 475-476.

lógicas de las divergencias entre católicos y ortodoxos en la praxis de los sacramentos de la iniciación cristiana, presentasen el Informe de Nicosia como de orden meramente pastoral, no habían sido suficientemente estudiadas.

Esas divergencias recaían —y recaen— fundamentalmente en dos puntos de la praxis católica de la iniciación cristiana de los niños: la separación en el tiempo de los tres sacramentos de la iniciación cristiana y la anticipación de la primera comunión antes de la confirmación. Para un grupo de representantes ortodoxos ambos extremos resultaban por completo incomprensibles. A ambos puntos se unía —dijeron— la cuestión del ministro de la confirmación. He aquí la presentación del problema que hizo en la Asamblea el Metropolitano Antonio de Transilvania:

«¿Hasta qué punto el texto de Chipre¹⁴ manifiesta la fe común de las dos Iglesias? El Informe hace notar que en Occidente, por razones pastorales, unos cambios se han producido, en el transcurso del tiempo, en la práctica sacramental, especialmente separando el bautismo de la confirmación. En Oriente los tres sacramentos son administrados sucesivamente en el cuadro de una misma celebración. En Occidente, la confirmación es administrada en la edad adulta, alrededor de los 12 ó 14 años...

»El documento de Chipre nota que, según los Católicos, separar la confirmación del bautismo no rompe la unidad de los dos sacramentos. Se subraya igualmente que los católicos practican una unción hecha por el sacerdote después del bautismo, mientras que el obispo hace más tarde solamente la unción en la frente, que le está exclusivamente reservada.

»La CMI deberá sopesar si las declaraciones verbales de la parte católica relativas a la unidad de los tres sacramentos de la iniciación pueden merecer crédito, teniendo en cuenta las diferencias en la celebración entre Oriente y Occidente. ¿Pueden coexistir sin atentar a la unidad de la Iglesia? ¿Se trata de diversidades compatibles o divergencias incompatibles? Si son incompatibles, la única solución es cambiarlas...»¹⁵.

14. Es decir, el esquema de documento redactado en Nicosia por el Comité de Coordinación y presentado a la Plenaria como base para la discusión y aprobación subsiguiente.

15. *Informe du Métropolitano Antoine Plamadeala, métropolitano de Transylvanie, «Istina»* 30 (1985) 170-175 (cita: 175). Documento de la máxima importancia para

Nos parece que este texto traduce en toda su fuerza la sensibilidad de la parte ortodoxa de la CMI ante las cuestiones planteadas. Pero esa sensibilidad se hacía especialmente enérgica y un tanto agresiva en otros delegados, que consiguieron impedir que se llegara en Creta a la expresión de una conciencia de fe común entre ambas Iglesias inducida de la respectiva praxis sacramental.

El esquema sometido a la consideración de la Asamblea de Creta —el Informe de Chipre— declaraba, por su parte, que las divergencias sacramentales de que hablamos jamás fueron obstáculo a la comunión antes del cisma y que, por tanto, tampoco lo constituyen hoy. Pero, como dice Halleux, esta frase hubo que debilitarla al redactar el segundo esquema, donde se declaraba que las divergencias actuales en la celebración de los sacramentos no son suficientes para impedir que las dos Iglesias se reúnan *en el futuro* en la fe y en el culto. Esta última fórmula incluso fue rechazada por los teólogos griegos, lo cual equivalía a poner en cuestión los principios y el método mismo concordado para el diálogo teológico.

La dinámica de Creta fue de hecho una catarata de cuestiones planteadas por los ortodoxos a los colegas católicos, que éstos iban respondiendo lo mejor que podían sin lograr que los ortodoxos las encontraran satisfactorias¹⁶. Los representantes católicos en la Asamblea tenían la impresión¹⁷ de que ciertos delegados ortodoxos, inclinados a pensar que la praxis ortodoxa en materia sacramental es la única normativa, les habían lanzado una llamada al retorno y una desestimación de la demanda. Para muchos ortodoxos, en efecto, la disciplina canónica latina (en particular el distanciamiento y el orden de las etapas de la iniciación cristiana) es el punto de salida de una evolución provocada por unas circunstancias históricas propias de Occidente

Aquí está la paradoja de Creta, que ya se apuntaba en la fase preparatoria del diálogo, y que quiso despejar el texto definitivo

comprender lo sucedido en Creta. Es el informe que el metropolitano presenta a su Iglesia al regreso de la Asamblea. En él se exponen ordenadamente las reservas ortodoxas a la doctrina y a la praxis de la Iglesia Católica en los sacramentos de la iniciación cristiana. *Irénikon* traduce el texto del original rumano publicado en *Telegraful Român* (Sibiu), 1984, n° 23/4.

16. El Card. WILLEBRANDS se ha expresado sobre el tema en *Portare Cristo all'uomo*, Studia Urbaniana, 23, Roma 1985, vol. II, p. 17.

17. Es ésta una observación de la revista «Istina» 30 (1985) 183s.

del *Plan del 78*. Se había decidido partir de lo que une y precisamente por eso, a propuesta de la parte ortodoxa, se decidió empezar por la doctrina de los sacramentos, doctrina y realidad que la tradición consideraba común a ambas Iglesias. Y así las cosas, en Creta —en la propia CMI— ciertos teólogos ortodoxos estimaron no sólo que los católicos habían alterado la praxis antigua de la Iglesia, sino, sobre todo, que los sacramentos de la Iglesia católica están viciados por el cisma y sólo el acuerdo sobre las divergencias dogmáticas podrá hacérselos reconocer como auténticos¹⁸. Una interpretación desconcertante y desanimante, ésta de los griegos, del principio común a ambas partes de que la unidad de fe es el presupuesto necesario de la unidad sacramental, pero que el teólogo católico tiene que analizar llegando hasta el fondo para identificar bien el horizonte de comprensión en el que se mueven los *partenaires* del diálogo. Más adelante volveremos sobre este punto.

C. UNA POSICIÓN MAXIMALISTA

No fue ésa, con todo, como ya se ha apuntado, la posición mayoritaria entre los ortodoxos. Una personalidad tan significada como el Metropolitano Partenios de Cartago, jefe de la representación del Patriarcado de Alejandría en la CMI, hizo después de Creta una severa crítica de esos planteamientos minoritarios:

«En Creta se discutía de usos y costumbres, de formulaciones y de prácticas pastorales de la Iglesia Católica que existían ya antes del cisma y que entonces no constituían ningún motivo de separación; hoy se las mira como problemas dogmáticos y son motivo de división. Si se sigue por aquí, llegaremos constantemente en nuestro diálogo a la polémica, a la controversia y a las situaciones sin salida, en las que dominará un fanatismo malsano y una tensión bien lejana de la verdad y de la caridad.

Es triste constatar que esta polémica, este fanatismo y estas intransigencias, que obstaculizan el diálogo, vienen de ciertos ortodoxos sin razón seria, sin que exista ninguna amenaza para la Ortodoxia,

18. A. DE HALLEUX, *Dialogue théologique des Églises catholique et orthodoxe: l'assemblée de Crète*, «Revue Théologique de Louvain» 15 (1984) 475.

contrariamente a lo que creen esos delegados ortodoxos, siempre los mismos y poco numerosos, muy poco numerosos pero que tienen tendencia a considerarse los únicos "ortodoxos".

El diálogo debe desarrollarse con la verdad de la caridad y con la caridad de la verdad. Gracias a Dios, la mayor parte de los delegados de las Iglesias Ortodoxas siguen el diálogo de la caridad sin sacrificar de ninguna manera la verdad¹⁹.

A la cabeza del pequeño bloque, como ya hemos apuntado, estaban los delegados griegos. «La Iglesia de Grecia sigue siendo un interlocutor muy difícil...». Así escribía entonces el teólogo griego Salachas, miembro católico de la CMI, que encuentra las raíces históricas de este hecho, tan patente en los ambientes ecuménicos, en el conflicto que en el siglo XVIII se produce en Grecia entre occidentalización y conservadurismo en el orden cultural:

«Tal conflicto tuvo también su manifestación en la cuestión de las relaciones de la Iglesia Ortodoxa con las otras Iglesias y en el campo de la teología. Las tendencias tradicionalistas y el conservadurismo prevalecieron tanto en la Jerarquía, en los monjes y en el clero, como en los teólogos laicos, que constituyen la mayoría de los profesores en las dos Facultades de Teología estatales y en una buena proporción han continuado sus estudios en Facultades protestantes y católicas de Europa. El movimiento teológico greco-ortodoxo contemporáneo se ha caracterizado hasta ahora por una metodología semejante a la de la escolástica con tendencia sobre todo apologética, de defensa. El problema más agudo sigue siendo hoy el de la reconciliación entre tradición y renovación. La tesis del carácter inamovible de la estricta formulación de la doctrina y de las normas canónicas de los antiguos Concilios ecuménicos y sínodos locales, hace sumamente difícil el diálogo de los teólogos griegos con las otras Iglesias e incide en el diálogo teológico de la Iglesia Ortodoxa y de la Iglesia Católica»²⁰.

El problema, ya en la materia tratada en Creta, es que ciertos teólogos ortodoxos parecen «inclinados a identificar la tradición

19. Texto publicado en *Synchrona Vimata* 52/1984, pp. 195-196; traducción francesa en «Istina» 30 (1985) 170-175.

20. D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Catolico-romana e la Chiesa Ortodossa*. Iter e documentazione, Bari 1994 (Quaderni di O Odigos 10), pp. 74-75.

litúrgica bizantina (y la interpretación teológica que de ella hacen) con la Tradición apostólica, de la que la Iglesia latina se habría apartado después del cisma»²¹.

El acuerdo obtenido en Nicosia encontró, como vemos, fuerte resistencia en Creta y sufrió profundas reelaboraciones, que dieron lugar a un segundo esquema, también insatisfactorio para la parte ortodoxa, y, finalmente, tras nuevas enmiendas y nuevas propuestas, no pudo ser sometido a votación final en Sesión plenaria:

«En la última tarde se llegó a concordar un documento, que sin embargo no fue posible presentar al pleno para votación. No fue posible porque no estaba preparado. Y no estaba preparado porque las discusiones se prolongaban durante las sesiones y fuera, en los intervalos, sin llegar a un acuerdo completo, sobre todo en cuestiones referentes más bien a la práctica litúrgica que a los principios»²².

No hubo, pues, documento de Creta. Era la manifestación más clara de la dificultad real del diálogo.

El problema teológico de fondo en todo diálogo dentro de la CMI, ya desde Creta, va a estar precisamente en lograr en cada contexto una declaración común de la fe en la que ambas Iglesias reconozcan que la misma Tradición apostólica puede expresarse legítimamente —y de hecho se expresa— en diversas tradiciones teológicas, litúrgicas y canónicas. En los debates teológicos que han tenido lugar en la Iglesia Católica, sobre todo después del último Concilio, la idea de que el desarrollo ulterior, a través de sus diversas expresiones teológicas y litúrgicas, puede también ayudar a comprender lo implicado en la Tradición primitiva ha adquirido un puesto importante en la mentalidad y en la psicología de los teólogos católicos. Esta idea, ya lo hemos visto, fue adoptada como un criterio metodológico en el *Plan del 78*, el documento preparatorio del diálogo en la CMI. Sin embargo, los ortodoxos propenden a considerar que los desarrollos ulteriores deben ser vistos casi exclusivamente a la luz de lo que fue establecido en los primeros

21. A. DE HALLEUX, *Dialogue théologique des Églises catholique et orthodoxe: l'assemblée de Crète*, «Revue Théologique de Louvain» 15 (1984) 475-476.

22. J. WILLEBRANDS, *Portare Cristo all'uomo*, Studia Urbaniana, 23, Roma 1985, vol. II, pp. 16-18.

cánones de la Iglesia, sin apenas considerar lo que antes dije: que también la historia posterior de la Iglesia puede enseñar caminos legítimos a la inicial Tradición. Aunque en todo caso esa legitimidad debe poder ser reconocida desde la primitiva tradición, que no puede ser contradecida.

D. Creta 15 AÑOS DESPUÉS

«En contraste con Munich —así se expresaba el Metropolita Antonio de Transilvania—, muchos puntos quedaron sin aclarar. En realidad, el acuerdo se limitó a la necesidad de continuar estudiando las cuestiones»²³. En este sentido, se apuntó en Creta a organizar un simposio científico, de especialistas, que estudiase más a fondo la cuestión. No se acordó nada. La realidad es que los principales argumentos de orden histórico o teológico fueron evocados por uno y otro lado en las sesiones de Creta, por lo que parecía dudoso que una investigación más técnica pudiera facilitar el acuerdo. Pero de hecho en los años 85 y 86, veremos aparecer en esta línea importantes estudios monográficos de delegados católicos de la CMI²⁴, que constituyeron una fuerte ayuda para desbloquear el *impasse* de Creta y llegar al documento de Bari.

Creta —y después Bari (1986 y 1987)— hizo patente a la CMI la dificultad inmensa del diálogo comenzado. Fue objetivamente un rudo golpe a las esperanzas que se habían puesto al estudiar juntos «lo que nos une». El Papa Juan Pablo II se vio en la obliga-

23. «Istina» 30 (1985) 170-175 (cita: 175).

24. M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, «Lateranum» N.S. 51 (1985) 88-152; IDEM, *L'unité du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e au VII^e siècle*, «Istina» 31 (1986) 259-272; V. PERI, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede*, «Studi Ecumenici» 4 (1985) 383-411; IDEM, *Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione*, «Rivista Liturgica» N.S. 73 (1986) 251-291. A estos artículos y en la misma línea hay que agregar, publicados ya el año anterior: E. LANNE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, «Irenikon» 57 (1984) 196-215; 324-347. El propio P. Lanne ha hecho una certera síntesis de los trabajos de Maccarrone y Peri en «Irenikon» 59 (1986) 371-375. Vid. también D. SALACHAS, *Les Sacraments de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église catholique romaine et de l'Église orthodoxe*, «Angelicum» 63 (1986) 187-212.

ción de levantar los ánimos, señalando que la temática estaba muy bien elegida y que por ahí, con paciencia, había que continuar²⁵:

«La CMI ha elegido bien cuando ha decidido tomar como punto de partida el estudio de la sacramentalidad de la Iglesia y sus sacramentos. La concepción común de la sacramentalidad de la Iglesia constituirá la base positiva para todo el diálogo»²⁶.

Pero sobre todo tuvo que señalar la nueva urgencia del diálogo de la caridad:

«La continuación sólida y verdaderamente fecunda del diálogo teológico tiene necesidad de ser sostenida por aquel más amplio diálogo que llamamos de la caridad»²⁷.

Lo mismo venía a repetir el Santo Padre en su mensaje al Patriarca con ocasión de la fiesta de San Andrés:

«Prosigamos nuestro camino, porque el diálogo de la caridad nos empuja hacia la verdad y la verdad es cada vez más urgente. La caridad nos permite comprender en profundidad las palabras de nuestros hermanos»²⁸.

El Patriarca de Constantinopla, por su parte, al responder al Papa quiso apuntar también el aspecto positivo:

«Esta tercera fase de la CMI ha sido al menos la ocasión fecunda de una profundización más completa del sacramento de la Iglesia según los elementos que la estructuran, como son los santos sacramentos y sobre todo la Eucaristía»²⁹.

25. La ocasión fue la visita anual de una delegación del Patriarcado ecuménico en la fiesta de San Pedro y San Pablo, poco después de la Asamblea de Creta.

26. Texto en «L'Osservatore Romano» (30-VI-1984).

27. *Ibidem*.

28. Texto en «L'Osservatore Romano» (14-XII-1984) y en «Istina» 30 (1985) 176-177.

29. Alocución, 30-XI-1985, n. 4 (en la devolución de visita a Constantinopla en la fiesta de San Andrés). Texto en «L'Osservatore Romano» (14-XII-1984) y en «Istina» 30 (1985) 178-181.

Pero lo más destacado de esta alocución era comprobar cómo la minoría intransigente de Creta obligaba a Demetrio I a moderar su adhesión a la tesis de la legítima variedad en la unidad de la fe. La preocupación y los temores del Patriarca eran patentes, porque ahora quería proteger la unidad de la Ortodoxia desde su flanco más duro, subrayando el compromiso que la Iglesia Ortodoxa tiene con la Revelación. Después de asegurar que el diálogo no podía ser interrumpido y que continuará, afirmaba:

«Siendo nuestro diálogo, como debe ser, un diálogo de fe y de verdad, no debe alejarse ni una iota, ni el punto de una iota de la divina Revelación y de sus únicas expresiones, a saber la Escritura Santa y la sagrada Tradición, tal como se formulan en los dogmas y son vividas en la vida y en la praxis litúrgica»³⁰.

El Patriarca señalaba a continuación que no se puede superar un desacuerdo en la fe que se ha forjado a lo largo de una larga historia por una fórmula de consenso o por una decisión de la voluntad. La unidad no depende de una fórmula de acuerdo que los teólogos llegarían a encontrar en el nivel propio de las formas o expresiones de la fe, «sino del pasado vivido en Cristo y según Cristo, pasado ciertamente purificado de sus exageraciones y de sus elementos negativos»³¹. Y en todo caso, procediendo sin prisas de las que luego haya que lamentarse.

De esta manera, al planteamiento católico del reconocimiento recíproco sobre la base de un consenso en la fe, que puede incluir diversidad de disciplinas canónicas y de expresiones teológicas, el Patriarca oponía la idea de una unidad tradicional, sin búsqueda previa de un consenso presente o futuro. Es del máximo interés este discurso del Patriarca, porque señala muy bien el horizonte de comprensión en el que se mueven los Ortodoxos —incluso los más fervorosos partidarios del diálogo— en el seno de la CMI. En todo caso, el discurso de Demetrio I³² obligaba a los miembros católicos de la CMI y a las autoridades romanas a tomar una más intensa conciencia del calibre de las cuestiones que se deben resolver en el diálogo futuro.

30. *Ibidem*, n. 11.

31. *Ibidem*, n. 12.

32. Vid. «Istina» 30 (1985) 185, que afirma que el discurso del Patriarca no contribuyó a facilitar el desarrollo ulterior del diálogo.

La experiencia de Creta puso así de manifiesto los verdaderos términos del problema que hoy se hace patente también en otras dimensiones: el diálogo teológico se ve difícil; su itinerario, complejo por la diversidad de las mentalidades; la necesidad del estudio, evidente. Pero, sobre todo, puso de manifiesto que la tarea teológica debe estar integrada en un marco cada vez más amplio de relaciones fraternas y de mutuo apoyo pastoral, como subrayó el Papa Juan Pablo II:

«El afecto recíproco, el diálogo sincero para alcanzar toda la verdad completa, y los contactos estables más estrechos, conducirán a católicos y ortodoxos a la plena comunión de la fe en la variedad de las tradiciones litúrgicas, disciplinares, espirituales y teológicas»³³.

Como dijimos, la Asamblea de Creta no pudo aprobar el texto previsto, pero se consideraba que en principio, el tema estaba debatido abundantemente. El asunto quedó en manos del Comité de Coordinación, que haría una tercera redacción³⁴ que se enviaría a cada uno de los sesenta miembros de la Asamblea, para ser votado, sin debate ulterior, al comenzar la próxima Plenaria, que se acordó celebrar en Bari 1986³⁵. La Asamblea decidió también pasar al estudio del siguiente punto de la agenda de diálogo, que quedó formulado así: «El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia; en particular la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del Pueblo de Dios».

Sin duda la CMI no pudo alcanzar en Creta todos los objetivos que se había propuesto. Pero todos —el Papa, el Patriarca, la CMI— coincidían en que el diálogo debía continuar, sin que las dificultades de un momento pudieran disminuir el empuje de ambas partes hasta llegar con la gracia de Dios, como escribió entonces el P. Lanne³⁶, a la total clarificación teológica que haga apa-

33. «L'Osservatore Romano» (30-VI-1984).

34. Original en francés y traducciones en inglés y en griego.

35. A. de HALLEUX, *Dialogue théologique des Églises catholique et orthodoxe: l'assemblée de Crète*, «Revue Théologique de Louvain» 15 (1984) 476, se permitía dudar, proféticamente, de este propósito: «On peut néanmoins se demander si l'approbation sera alors acquise». En efecto, tampoco se aprobó en Bari 1986 y hubo que continuar la Asamblea en 1987, donde finalmente se aprobó el llamado «Documento de Bari».

36. E. LANNE, *Réunion plénière de la CMI pour le dialogue théologique*, «Irénikon» 57 (1984) 216-224 (cita: 224).

recer completa la fe común y plena la comunión. Las dificultades —y por tanto, el ejercicio de la fe y de la esperanza— serían todavía mayores en Bari: hicieron falta en realidad dos asambleas (1986 y 1987) para lograr finalmente el documento sobre fe y sacramentos. Pero el análisis de esta IV Asamblea ya cae fuera del presente trabajo. Nuestro objetivo ha sido tan sólo una consideración sobre la Asamblea de Creta, de la que se suele hablar muy poco —precisamente porque de ella no salió ningún documento—, y que es, sin embargo tan significativa para calar en la dificultad y estilo teológico del diálogo católico-ortodoxo.