

Víctor Codina

**Los caminos del
Oriente cristiano**

**Iniciación
a la teología oriental**

Sal Terrae

**Presencia
teológica**

Los caminos del Oriente cristiano
Iniciación a la teología oriental

Victor Codina

Indice

Prólogo de esta edición.	7
Prefacio	9
Introducción general e histórica	13
1. Una primera aproximación	13
2. El primer milenio	14
3. La ruptura del segundo milenio	17
4. Hacia el tercer milenio	23
Método Teológico	27
1. Teología como vida	27
2. La teología como fruto de la razón bautizada	27
3. Teología apofática	28
4. Teología catafática y simbólica	30
5. Dimensión colegial de la teología	31
Antropología	33
1. Imagen y semejanza	33
2. Antropología de la divinización	36
3. La Caída	38
4. Solidaridad humana en el pecado de Adán	41
5. El misterio del mal	43
Cristología	47
1. La «Economía»	47
2. El misterio de la encarnación	48
3. Kénosis y transfiguración	52
4. Soteriología salvífica (ver glosario)	54
Espíritu Santo	59
1. La revelación del Espíritu	59
2. Pentecostés	60
3. El Espíritu en la vida de la Iglesia	61
Trinidad	67
1. La Teología	67
2. Dos visiones de la Trinidad ¹	68
3. El «Filioque»	69
4. El icono de la Trinidad	71
Eclesiología	75
1. De la Trinidad a la Iglesia	75

2. Principios internos de la Iglesia	76
3. Estructura jerárquica de la Iglesia	77
4. Las notas de la Iglesia	80
5. Liturgia y sacramentos	82
6. El icono	88
Espiritualidad	93
1. Fundamento y fin de la vida espiritual	93
2. «Metanoia» y combate espiritual	94
3. La ascensión espiritual	99
4. La oración de Jesús	99
5. La santidad	105
Escatología	109
1. Una teología toda ella escatológica	109
2. Los tres momentos centrales de la escatología	109
3. Escatología e historia	110
4. Tierra y cosmos ⁷	114
5. Apocalipsis	115
6. Apocatástasis	116
Epílogo	119
Bibliografía	121
Glosario	123
Aeropagita	123
Antinómico	123
Antipelagiana	123
Apolinarismo	123
Apologética	123
Basileus	123
Causalidad – Aristoteles	124
Corifeo	125
Dialéctica	125
Ecléctico	126
Eclesiología	127
Economía	127
Epiclesis	127
Escolástica, Escolasticismo	129
Esotérico	134
Fiat	134
Filantropía	134
Filioque	134
Galicano	139
Hesicasta	139

Hesiquia	139
Hipóstasis	140
Holística	140
Ineluctable	141
Kenosis	141
Koinonía	141
Maniqueo	142
Mesalianismo	142
Metanoia	142
Milenarismo	142
Modernismo	142
Monofisitismo	143
Monotelismo-Monoteletas	143
Neoplatonismo	143
Nestorianismo	144
Nihilismo	144
Omnimoda	145
Ontología	145
Pelagianismo	145
Pleroma	145
Pneumatología	146
Postmodernismo	146
Scoto, Juan Duns	146
Sinergía	146
Simbiosis	146
Sobornost	146
Soteriología	147
Teilhardiana – Teilhard	147
Teodicea	148
Veterotestamentario	148

Prólogo de esta edición.

Esta versión esta hecha pensando en gente que, como yo, no tiene ninguna preparación en teología ni en filosofía. Para quienes somos ignorantes en estas dos materias, este libro puede ser de gran ayuda. Por eso se le anexó un glosario con términos más específicos.

Quienes alguna vez leímos libros como «San Serafin de Sarov», «Memorias de un peregrino ruso», «Tres nuevos relatos» y otros de ese estilo hemos ido caminando, disfrazadamente, ciertos rincones del alma cristiana oriental, ortodoxa, bastante ajenos a nuestra mentalidad occidental. Con ellos nos acercamos a una teología popular, carente de tecnicismos y plena de las verdades más substanciales sobre el hombre, el universo y Dios.

Sin embargo, luego de alguna experiencia conmovedora, este libro fue poniendo en mis propios términos, más occidentales, mucha de aquella riqueza, descubriendo y resignificando varios aspectos de la fe que hasta hoy intento apropiarme.

Leer este libro ayudó mucho a mi entendimiento. Un inmenso rompecabezas se fue completando. Queda bastante por recorrer, pero menos que antes.

En mi caso personal, descubrí la fe Ortodoxa cuando tenía 19 años. Toda mi educación religiosa es latina. Por eso creo que estas páginas serán muy útiles para todos aquellos cuya educación religiosa sea básicamente occidental.

Sin embargo, creo también que resultará de provecho para las jóvenes generaciones de Ortodoxos nacidos en estas latitudes. Muchos conceptos y corrientes filosóficas, dentro de la Iglesia latina, impregnan la sociedad y cultura en la que vivimos. Desde niños, inadvertidamente se van asimilando ideas que nada tienen que ver con la fe ortodoxa.

Esta es la intención: tratar de aclarar, diferenciar y conocer, pues nadie ama lo que no conoce.

Quiera Dios que encuentren en estos párrafos la riqueza que yo he podido vislumbrar y que nuestra fe recobre nuevos bríos, para gloria de Dios en nosotros y para nuestra gloria en El.

Amén.

Córdoba, primavera del 2006, Argentina.

Prefacio

La actual crisis de paradigmas del mundo moderno afecta también a la esfera de lo religioso. Mientras unos buscan una religión fuera de las Iglesias y de las instituciones religiosas tradicionales, otros se radicalizan en posturas fundamentalistas; mientras unos buscan la nebulosa esotérica de la «New Age», otros abandonan, sin aspavientos, el cristianismo. En este contexto, Juan Pablo II escribe:

«A todas las Iglesias, tanto de Oriente como de Occidente, llega el grito de los hombres de hoy que quieren encontrar el sentido de su vida. Nosotros percibimos en este grito la invocación de quien busca al Padre olvidado y perdido (cf. Lc 15,18-20; Jn 14,8). Las mujeres y los hombres de hoy nos piden que les mostremos a Cristo, que conoce al Padre y nos lo ha revelado (Jn 8,55; 14,8-11)».

Dejándonos interpelar por estos interrogantes del mundo, escuchándolos con humildad y ternura, con plena solidaridad hacia quien los expresa, estamos llamados a mostrar con palabras y gestos de hoy las inmensas riquezas que nuestras Iglesias conservan en las arcas de sus tradiciones» (Orientale Lumen 4).

Pues bien, una de las mayores riquezas de la Iglesia es su tradición oriental, la tradición de la Iglesia primitiva que se ha conservado en las Iglesias del Oriente cristiano. A esta tradición dedicó el Vaticano II su Decreto sobre las Iglesias Orientales (OE) y se refirió con elogio en su Decreto sobre Ecumenismo (UR 14-18); a esta tradición ha dedicado Juan Pablo II su carta pastoral *Orientale Límen* (1995), al conmemorarse los 50 años de la carta apostólica de León XIII *Orientalium Dignitas* (1894).

Como expresó el mismo Juan Pablo II de forma Gráfica en su encíclica *Salvorum Apostoli* (1985), se trata de respirar con los dos pulmones de la Iglesia, el occidental y el oriental. Y esto es especialmente urgente cuando la crisis de la civilización occidental lleva a buscar fuera de la Iglesia riquezas que se hallan en la tradición cristiana.

Podemos preguntarnos si la sensación de asfixia que hoy padece el mundo moderno no se deberá, entre otras causas, al empobrecimiento y la unilateralidad de su forma de vivir la vida humana y cristiana, que se ha limitado a una sola de sus tradiciones. Muchas aspiraciones de la modernidad y de la postmodernidad pueden hallar en la tradición cristiana oriental respuesta plena a sus ansias de experiencia espiritual, de integración holística y de perspectiva ecológica. Oriente nos ofrece un camino espiritual de excepcional riqueza.

Por otra parte, la tradición oriental, tal como se ha mantenido durante el primer milenio y se ha conservado en la Iglesia Ortodoxa y en las Iglesias católicas del Oriente, ofrece un ejemplo claro de inculturación de la fe en diferentes culturas no latinas, como son las griegas y las eslavas. En un momento en que la Iglesia se interroga sobre la inculturación, el Oriente cristiano nos ofrece modelos de fe vivida desde diferentes culturas, en diferentes contextos geográficos e históricos

y en diferentes lenguas.

Más aún, el Oriente cristiano nos presenta el ejemplo de una Iglesia fuera del marco occidental, al margen de la llamada «civilización cristiana occidental». En el momento en que ésta entra en crisis, es bueno levantar los ojos a otros estilos de vida cristiana no occidentales.

Concretamente para América Latina, desde donde se escriben estas páginas, la teología oriental ofrece algo nuevo: una expresión no latina de la fe, que en muchos aspectos está más cercana a las tradiciones y culturas amerindias de la Abya Yala que la versión latina de la Iglesia. Aunque es absurdo hacer hipótesis sobre el pasado, podemos preguntarnos qué habría sucedido si hubieran evangelizado América cristianos de la Iglesia Oriental: seguramente habrían sido más sensibles a las religiones y culturas del continente de lo que lo fueron los evangelizadores latinos occidentales, y seguramente no se habría dado la ruptura que se produjo entre cultura y fe cristiana.

Más aún, hay una notable convergencia en muchos postulados de la moderna teología latinoamericana en clave liberadora y las experiencias teológicas y espirituales de las Iglesias del Oriente, convergencia que con el tiempo tiende a aumentar, en la medida en que la teología latinoamericana vuelve más a sus raíces y se hace más autóctono¹.

Mirar los caminos de la Iglesia del Oriente no es, pues, una especie de exotismo, tipo «New Age», sino que es volver a la tradición genuina de la Iglesia católica.

Tampoco es una simple curiosidad histórica, una especie de arqueologismo, sino que significa salir al encuentro de una tradición viva de la Iglesia de ayer y de hoy.

Ciertamente no vamos a adoptar una postura apologética, de defensa de la teología católica (occidental) frente a los temas controvertidos por la Ortodoxia: papado, Filioque, purgatorio, dogmas marianos, infalibilidad... Lamentamos que entre la Iglesia Católica Latina y la Iglesia Católica Ortodoxa no pueda haber aún posibilidad de concelebración y comunión eucarísticas. Pero aquí no vamos a discutir las diferencias dogmáticas que nos separan, sino a escuchar ecuménicamente la voz del Oriente en lo que tiene de más auténtico y profundo, ya que entre ambas Iglesias hay un vínculo muy estrecho: «Tenemos en común casi todo», afirmó Juan Pablo II (Oriente Lunien 3). Como dice el Vaticano II en su decreto sobre el ecumenismo:

«En Oriente y en Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada para conocer y confesar lo divino. No hay que admirarse, pues, de que a veces unos hayan captado mejor que otros y expongan con mayor claridad algunos aspectos del misterio revelado, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las

1. Y CODINA, «Teología de la liberación y teología oriental»: Revista Latinoamericana de Teología 5 (mayo-agosto 1985), 147-170. recogido luego en el libro *Parábolas de la mina y el lago*, Salamanca 1990. 149-184.

varias fórmulas teológicas, más que oponerse, deben completarse entre sí» (Unitatis Redintegratio 17, citado por Juan Pablo ii en Orientale Lumen 5).

Hay ciertamente que evitar, al tratar de la teología oriental, toda idealización excesiva, pues en todo lo humano siempre hay límites. Pero la Iglesia de Oriente posee una gran riqueza teológica espiritual. Esto es lo que deseamos comunicar.

Hace más de treinta años, entré en contacto con la tradición oriental. Desde entonces, ésta ha sido siempre para mí una fuente de gran riqueza. Este libro quiere ser una iniciación a esta teología, tanto para los lectores españoles como para los lectores de América Latina, que no tienen fácil acceso a esta tradición eclesial.

Estas páginas, a pesar de su fragmentariedad, no deberían ser solamente estudiadas, sino que deberían ser contempladas, como quien contempla un icono oriental, como el pueblo latinoamericano contempla con fe y devoción la imagen de Guadalupe o alguna otra imagen de María o del Señor. Se trata de experimentar, en silencio, la belleza de la fe cristiana, el fuego del misterio de Dios, la luz que nos llega del Oriente. Hay que descalzarse, pues entramos en tierra sagrada...

Introducción general e histórica

1. Una primera aproximación

Entendemos por «teología oriental» la teología propia de las Iglesias de Oriente que desde el siglo XI constituyen la llamada Iglesia Ortodoxa¹. Esta Iglesia continúa siendo para el mundo occidental, tanto católico como protestante, una Iglesia desconocida, misteriosa, bastante extraña, un tanto exótica.

Los católicos (Latinos), desde el Vaticano II, se han abierto a las Iglesias de la Reforma y a sus teologías. Los nombres de teólogos protestantes como Barth, Bultmann, Cullmann, Tillich, Bonhoeffer, Robinson, Moltmann, Cox... son ampliamente conocidos en la teología católica. En cambio, pocos conocen la teología ortodoxa y los nombres de sus modernos teólogos.

Sería caricatura creer que la Ortodoxia equivale al catolicismo occidental, excepto en unos cuantos puntos dogmáticos (Filioque, papado, purgatorio, infalibilidad, modernos dogmas marianos ...). Las diferencias no son simplemente dogmáticas, sino culturales, espirituales, históricas, teológicas. Son dos formas diferentes de experimentar y vivir la fe cristiana. Estas diferencias ya existían antes de la ruptura entre Oriente y Occidente y son, seguramente, la causa más profunda de la separación dogmática y eclesial posterior.

Enumeremos algunos rasgos típicos de la Iglesia Ortodoxa, que, a pesar de su diáspora por Occidente, continúa siendo básicamente oriental, tanto en mentalidad como en tradición:

- * Es la forma menos normativa y menos conceptualizada del cristianismo. Como afirma Boulgakoff, para conocerla hay que decir: «Ven y mira».
- * Es la forma más cercana a los orígenes del cristianismo, y ello le confiere un sabor un tanto arcaico, pero al mismo tiempo cierto frescor evangélico, por la cercanía a las fuentes y por su aire semítico, primitivo, incluso a veces un tanto veterotestamentario (ver glosario), y a veces conservador.
- * Es la forma más escatológica de cristianismo, en tensión hacia la «Parusía», y con menos riesgo de secularización que las confesiones cristianas occidentales; su riesgo provendría más bien de cierto milenarismo (ver glosario) y de la unión entre Iglesia y Estado.
- * Su espiritualidad es monástica, y el monacato es esencial en su Eclesiología (ver glosario).
- * Es la forma más contemplativa de cristianismo, más inclinada a la adoración que a la acción, más al silencio que a la palabra, más al respeto ante el misterio que a su racionalización.

1. A ésta se unen, en su espiritualidad y liturgia, las Iglesias católicas de rito oriental.

- * Es la forma de vida y de espiritualidad más litúrgica, apofática² y monástica del cristianismo, tendiendo siempre a la belleza y a la veneración del icono.
- * Es la forma de cristianismo más fiel a la tradición, que no ha pasado por las crisis de la Reforma y la Contrarreforma, el modernismo (ver glosario), la secularización y la post-modernidad, con el consiguiente peligro de inmovilismo, conservadurismo e incluso fundamentalismo (C. Yannaras).
- * Es la forma más cósmica de cristianismo, la más ligada a la tierra, al cuerpo, a la mujer, a los símbolos materiales, al cosmos; sensible a lo que hoy llamamos «ecología» y «sentido holístico»(ver glosario).
- * Es la forma de cristianismo más pneumática (ver glosario), en la que la dimensión del Espíritu ha quedado más viva y en la que se resaltan más los diferentes carismas del Espíritu: monacato, laicado, pluralismo espiritual y teológico, vida.

Tal vez podríamos afirmar, como resumen de esta primera aproximación, que la Ortodoxia parece ser la forma de cristianismo más compenetrada y en sintonía con los escritos joánicos (evangelio, cartas y Apocalipsis). Los orientales, como (San) Juan, contemplan la gloria del Verbo en la carne de Jesús, permanecen en él, confían en el Paráclito; y con su vida (y muchas veces con su sangre) dan testimonio de la Resurrección del Señor, el Cordero inmolado antes de la creación del mundo.

Para poder conocer mejor la teología y la espiritualidad de la Iglesia de Oriente, veamos a grandes rasgos los jalones históricos de su evolución.

2. El primer milenio

La Iglesia ortodoxa se enorgullece de ser la Iglesia fiel a los orígenes del cristianismo, con los cuales tiene una connaturalidad mayor que los latinos por geografía, por historia y por cultura (griega, semítica ...). El cristianismo primitivo está marcado por el ambiente del Mediterráneo oriental (primeras comunidades cristianas, primeros concilios, monacato primitivo, primeros escritores eclesiásticos...). Aunque los orígenes del cristianismo sean comunes a todos los cristianos, y aunque el cristianismo se extendió rápidamente por Occidente, es innegable que sus orígenes están marcados por el mundo del Oriente mediterráneo.

La Iglesia Ortodoxa reconoce como suyos a los autores cristianos de cultura no oriental (por ejemplo, los escritores y Padres de la Iglesia romana, de la Iglesia africana, como Cipriano,

2. «Apofática», como luego veremos, significa la actitud de silencio y de adoración ante el misterio. (Cuando se habla de misterio se refiere a una ignorancia en términos de inteligencia deductiva y se orienta más a una intuición o una revelación en la que no interviene la razón de ninguna forma. En otras palabras, la mente no interviene aquí)

La Iglesia Ortodoxa es, junto con las Iglesias de la Reforma y el Catolicismo Romano, una de las tres grandes expresiones del cristianismo histórico. Actualmente cuenta con unos 170 millones de fieles bautizados, aunque su número, después de la caída del socialismo, es difícil de determinar. Tiene como tres áreas de expansión, la primera de las cuales es el Oriente:

A) Iglesias tradicionales:

* Ortodoxia griega: Patriarcados de Constantinopla y Alejandría, Iglesias autocéfalas de Grecia y Chipre (10 millones).

* Ortodoxia árabe: Patriarcados de Antioquía y de Jerusalén (600.000).

* Ortodoxia latina: Iglesia autocéfala³ de Rumania (15 millones).

* Ortodoxia eslava: Iglesias autocéfalas de Rusia, Serbia, Bulgaria (125 millones).

* Ortodoxia caucásica: Iglesia autocéfala de Georgia (2 millones).

* Ortodoxia de Europa oriental: Iglesias autocéfalas checa, eslovaca, polaca, albanesa, Iglesia autónoma de Finlandia, decanato de Hungría (1.120.000).

B) Iglesias de misión:

Aleutianas, Alaska, Japón, Uganda, Kenia, Iglesia autónoma de China (200.000).

C) Iglesias de la diáspora occidental (debido a la revolución rusa y a las guerras mundiales):

Estados Unidos, Canadá, Argentina, Australia, Europa occidental, sobre todo Francia (6 millones y medio):

Ambrosio o Agustín), pero, evidentemente, se siente más cercana a los autores orientales: Ignacio de Antioquía, escuela alejandrina (Clemente, Orígenes, Cirilo ...), escuela antioquena (Juan Crisóstomo), los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo. Gregorio de Nisa), escuela de Damasco, escuela del Sinaí... La Iglesia Ortodoxa considera a los Padres griegos como las grandes columnas de la Iglesia que fueron capaces de establecer, no una síntesis entre filosofía y revelación (los ortodoxos no pretenden jamás elaborar síntesis teológicas al estilo de las Sumas Teológicas medievales (como la de Tomás de Aquino), sino más bien utilizar con gran libertad elementos de la cultura de su tiempo (sobre todo neoplatónica) para expresar y aclarar los datos de la fe. De ahí también que su pensamiento, amplio, fluido y muy libre, sea difícilmente sintetizable. No elaboran un sistema filosófico, sino que sólo utilizan métodos filosóficos, de modo que la Dialéctica (ver glosario) queda inscrita en los cuadros de una

3. «Autocéfala» significa que tiene su propia autonomía en el gobierno, sin depender de otras Iglesias.

experiencia del misterio revelado, de una mistagogía⁴.

Con Constantino comienza una época nueva para la Iglesia. Los emperadores jugarán un papel muy importante en la Iglesia, desde la convocación de concilios hasta la utilización de la Iglesia para sus intereses políticos. Nace así la reacción monástica, como un deseo de un cristianismo más escatológico y libre, más puro, como una reforma y crítica para la Iglesia que comienza a establecerse y en la que desaparece el martirio. (Cuando Constantino da carácter oficial al cristianismo, finalizan las persecuciones, ciertos cristianos más exigentes con su fe dan lugar al monaquismo, como la presión ya no viene desde afuera, ahora es interior).

La Iglesia Ortodoxa se denomina la Iglesia de los 7 concilios, pues se apoya en los 7 primeros concilios ecuménicos⁵. Recordémoslos:

1. NICEA I (año 325), convocado por Constantino contra los arrianos, que negaban la divinidad del Hijo. Defiende la divinidad del Hijo, consustancial al Padre (homooúsios).

2. CONSTANTINOPLA I (año 381), convocado por Teodosio contra las tendencias arrianizantes y de los macedonios, que negaban la divinidad del Espíritu Santo. Afirma la divinidad del Espíritu y la consustancialidad de las tres personas divinas: una Sustancia (ousía) y tres personas (hypóstasis).

3. ÉFESO (año 431), convocado por Teodosio II y Valentiniano III contra Nestorio, que admitía dos personas en Cristo. Define la unión hipostática en Cristo y la denominación de Theotókos (Madre de Dios) para María.

4. CALCEDONIA (año 451), el gran concilio cristológico convocado por Marciano contra los monofisitas (ver glosario), que defendían una única naturaleza en Cristo (Eutiques). Defiende la doble naturaleza humana y divina en Cristo en una sola persona (hypóstasis).

5. CONSTANTINOPLA II (año 553), convocado por Justiniano contra Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro y otros nestorianos.

6. CONSTANTINOPLA III (año 680), convocado por Constantino IV contra los monoteletas (ver glosario), que afirmaban una sola voluntad en Cristo. Defiende la doble voluntad en Cristo, sin confusión ni división.

4. “Mistagogía” significa iniciación al misterio.

5. No entramos aquí en la cuestión sobre la denominación de «ecuménicos» ni de cómo llegan a serlo. Sería interesante estudiar si realmente ha habido otros concilios realmente ecuménicos fuera de estos siete aceptados por todos los cristianos, y si no sería mejor hablar para los restantes concilios de “sínodos generales de la Iglesia occidental”, como insinúa Pablo VI, en 1974, en su alocución sobre el centenario del concilio de Lyon de 1274, al que califica de «sínodo general de la Iglesia occidental».

7. NICEA II (año 787), convocado por la emperatriz Irene contra los iconoclastas, que atacaban la veneración de los iconos. Defiende la licitud de la veneración de los iconos.

Pero conviene señalar la importancia que estos siete concilios ecuménicos tienen para la Iglesia ortodoxa. No son meras especulaciones teológicas ni sutilezas, sino condiciones mínimas, límites, para salvaguardar la vida cristiana, que para los Padres griegos culmina en la divinización del cristiano, la *theósis*. Escribe Vladimir Lossky:

«Todo el desarrollo de las luchas dogmáticas sostenidas por la Iglesia en el curso de los siglos, si se mira desde el punto de vista puramente espiritual, nos aparece dominado por la preocupación constante que ha tenido la Iglesia de salvaguardar en cada momento de su historia la posibilidad de que los cristianos alcancen la plenitud de la unión mística. En efecto, la Iglesia lucha contra los gnósticos para defender la idea de la divinización como fin universal: «Dios se hizo hombre para que los hombres pudiesen llegar a ser dioses». Afirma contra los arrianos el dogma de la Trinidad consustancial, porque es el Verbo, el Logos, quien nos abre el camino a la unión con la divinidad; y si el Verbo encarnado no tiene la misma substancia que el Padre, si no es verdadero Dios, nuestra divinización es imposible. La Iglesia condena el nestorianismo (ver glosario) para destruir la barrera que ha querido separar, en el mismo Cristo, al hombre de Dios. Se levanta contra el apolinarismo y el monofisismo para mostrar que, puesto que la plenitud de la naturaleza humana ha sido asumida por Cristo, nuestra naturaleza entera debe entrar en unión con Dios. Combate a los monoteletas (ver glosario), porque no se podría llegar a la divinización fuera de la unión de las dos voluntades, divina y humana: «Dios ha creado al hombre por su sola voluntad, pero no lo puede salvar sin el concurso de la voluntad humana». La Iglesia triunfa contra los iconoclastas, afirmando la posibilidad de expresar las realidades divinas en la materia, símbolo y prenda de nuestra santificación. En las cuestiones que se presentan sucesivamente sobre el Espíritu Santo, sobre la gracia, sobre la misma Iglesia -cuestión dogmática de la época en que vivimos-, la preocupación central, el objeto de la lucha, es siempre la posibilidad, el modo o los medios de la unión con Dios. Toda la historia del dogma cristiano se desarrolla en torno al mismo núcleo místico, defendido con diferentes armas contra los múltiples enemigos en el curso de las épocas sucesivas»⁶.

3. La ruptura del segundo milenio

«Al final del primer milenio, el patriarcado de Roma se separa del viejo tronco ortodoxo. La separación se operó lentamente, y no se puede precisar ninguna fecha»⁷. Esta es la perspectiva ortodoxa de la separación del Oriente. Juan Pablo II, a su vez, escribe:

«Y aunque lentamente, ya en los primeros siglos de la era cristiana, fueron surgiendo contrastes dentro del cuerpo de la Iglesia, no podemos olvidar que durante todo el

6. V. Lossky, *Théologie mystique de l'église de l'Orient*, Paris 1944, pp. 7-8.

7. O. CLÉMENT, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1965, p. 10.

primer milenio perduró, a pesar de las dificultades, la unión entre Roma y Constantinopla. Hemos visto cada vez con mayor claridad que lo que desgarró el tejido de la unidad no fue tanto un episodio histórico o una simple cuestión de preeminencia, cuanto un progresivo alejamiento que hace que la diversidad ajena ya no se perciba como riqueza común, sino como incompatibilidad» (Oriente Lumen 18).

Escuchemos también la voz autorizada de Y.M. Congar, que explica los diversos factores que llevaron a la ruptura entre Oriente y Occidente. Según él, el cisma no se consumó en 1054, y en algún modo nunca se consumó. El cisma se debió, sobre todo, a un proceso de distanciamiento progresivo, ignorancia recíproca y aceptación del distanciamiento.

a) Factores políticos

La creación de Constantinopla en el año 320 lleva a incorporar toda la vida de la Iglesia dentro de la vida del Imperio. Es mucho más que una simbiosis: Constantino, asumiendo elementos del Imperio pagano, hace que el emperador asuma tareas importantes en la Iglesia. El emperador ejerce un poder religioso (semejante al actual de la reina de Inglaterra en la Iglesia anglicana): nombraba al patriarca de Constantinopla, convocaba concilios, daba a sus decisiones el valor de una ley del Imperio... La autoridad jurídica de la Iglesia no era apostólica, sino imperial. La Iglesia se encierra en lo místico y deja al Imperio lo jurídico.

Roma, por su parte, al independizarse del *Basileus* (ver glosario) (emperador) y aceptar la conversión de los germanos, crea una esfera de influencia occidental al margen de Oriente. Roma se convierte, en Occidente, en un centro de cultura y civilización. A la sede apostólica de Pedro y Pablo, con vocación de universalidad, se une la cultura latina jurídica. Constantinopla es una Iglesia más del Imperio y, con el tiempo, se convierte en una Iglesia nacional griega. Roma parte de una idea de Iglesia universal, mientras que Oriente parte de las Iglesias locales. Frente al Cesaropapismo oriental (poder del emperador sobre la Iglesia), en Roma rige la Teocracia pontificia (lo que los orientales llaman «Papacesarismo», o poder del Papa sobre el emperador).

Constantinopla como nueva Roma va surgiendo después de Constantino. Al transferirse el Imperio a Constantinopla, los patriarcas consideran que se traslada también la primacía eclesiológica: un solo Dios, un solo monarca en la tierra. Se enfrentan dos mundos: el mundo oriental bizantino, que se proclama sucesor de Roma, y el mundo bárbaro latinizado, dominado por la Roma apostólica y papal. Roma no acepta a Constantinopla, ni Constantinopla acepta a Roma tal como es.

A esto se añade el fenómeno religioso de Mahoma y el Islam. Al invadir el Islam el Mediterráneo, la relación entre Roma y Constantinopla se dificulta, y Roma se apoyará más en los pueblos germánicos.

El hecho de Carlomagno agrava la situación: su coronación por el papa en el año 800 se ve en

Oriente como traición. Nace un imperio rival del de Bizancio. El papa, en lugar de como árbitro, aparece como rival.

Las cruzadas son otro punto de fricción, sobre todo la IV cruzada, con la invasión brutal de Constantinopla por latinos, de la que Venecia fue el instrumento: «¡Mejor el turbante que la tiara!», exclaman los orientales.

La caída de Constantinopla bajo los turcos en 1453 agravó la situación. Mayor separación entre Roma y Constantinopla, decadencia cultural de Constantinopla, fraccionamiento del imperio.

Por todo ello nace un complejo de desconfianza mutua.

b) Factores culturales y religiosos

La lengua permite la comunicación, pero, al no conocerse bien, produce distancia. Los Padres latinos no tienen curiosidad por conocer a los Padres griegos, ni viceversa. Los latinos consideran a los griegos demasiados sutiles, mientras que para éstos los latinos son bárbaros. Desde el siglo VII la civilización bizantina logra un gran florecimiento, mientras Roma vive la convulsión de la caída del Imperio romano.

Oriente halla una cultura milenaria, Roma adopta la cultura de los germanos. En Occidente los bárbaros aportan una cultura nueva; en Oriente los turcos, de otra fe, no aportan nada nuevo y provocan el repliegue de Constantinopla. Occidente se renueva y recrea una nueva cultura: la Escolástica (ver glosario). Constantinopla vive de la tradición del pasado.

El rito, que para Occidente es como accidental y externo (lo esencial es la idea abstracta ...), para Oriente refleja toda su cultura.

El método teológico es diverso: desde el siglo XI, Occidente da un cambio: de una visión ejemplarista pasa a una visión interesada por la existencia de las cosas y la realidad natural. Pasa del símbolo a la Dialéctica (ver glosario) (H. de Lubac), de una visión sintética al análisis. De un régimen de tradición, pasa a un régimen escolar y universitario. (Ejemplo de esto en Occidente es el bautismo al nacer, la comunión a los 9 años y la confirmación a los 13 años, se escalona como si fuera la escuela)

Más tarde nacen en Occidente el cultivo de las ciencias, la Reforma y el racionalismo, desconocidos para Oriente.

En Oriente, la teología está unida al mundo religioso y apofático. Mientras Occidente define dogmas, Oriente desea no definir.

Las diferentes culturas -helénica, latina, Escolástica (ver glosario)- colaboran al *cisma*.

Hechos de orden en eclesiológico

Desde la paz constantiniana existió «uterque orbis», un doble mundo. La reacción a las herejías fue diversa en Oriente y en Occidente: Oriente reaccionó más al estilo alejandrino; Occidente, al estilo antioqueno, Oriente posee una liturgia más mística; Occidente, más sobria. Occidente acepta una simbiosis de lo político y lo religioso, acepta la protección de los francos al papado, introduce el *Filioque* en su Imperio; Oriente vive una identificación de la Iglesia con el Imperio, una Iglesia nacional coextensiva al Imperio. Se atribuye la primacía de Roma al hecho de haber sido sede del *Basileus* (ver glosario), lo cual ahora ha pasado a Constantinopla. El papa reacciona frente a ello mostrando que la supremacía de Roma era apostólica.

Surgen dos Eclesiología (ver glosario): el misterio de la Iglesia es el mismo, pero las Eclesiología (ver glosario)s varían en su concepción de la estructura eclesial.

Oriente reconoció la primacía del papa como obispo de Roma, y a Roma apela, afirmándola como «prima sedes»; pero no se concibe esta primacía como de derecho divino oriente no ve la primacía de Roma como la prolongación de la primacía de Pedro, como Pedro continuado. Pero había un «modus vivendi», una manera de vivir.

Roma tenía la zona suburbicaria, la zona de Occidente y una zona universal, que incluía a Oriente, en la que Roma interviene como árbitro de causas mayores, sin meterse en su administración interna.

Oriente no interpreta la Iglesia como Occidente: tiene un sentido más de Iglesia local que de Iglesia universal. Tiene ansia de libertad, de individualismo, de régimen colegial. Roma sostiene un concepto de Iglesia universal y una mayor intervención en las Iglesias locales. Oriente nunca vio bien que Roma fallase en contra de lo establecido por los sínodos. Con el tiempo, Roma tendió a la unificación y a la centralización.

El distanciamiento humano llegó al colmo en tiempos de Focio, pero la escisión llega con Miguel Cerulario (siglo XI). Representa la escisión de dos regímenes eclesiológicos diversos. La reforma gregoriana contribuyó a la ruptura: el cardenal Humberto da Silva Cándida, que lanzó la excomunión a Constantinopla, era un hombre gregoriano.

En resumen, lo que causó la separación fueron diferencias de opinión, evolución diferente, distanciamiento, falta de afecto e ignorancia mutua. Lo más importante es el distanciamiento. Cada parte erigió en norma su tradición. Oriente partía de Iglesias locales; Roma, de la Iglesia universal. Sin embargo, aunque las culpas deban ser compartidas (UR 3), no todas son iguales, prosigue Congar; los que se separaron de la sede de Pedro fueron los de Oriente.

Dogmáticamente, el cisma nace de la negativa a someterse a la sede romana; pero, concreta

e históricamente, es fruto de un distanciamiento progresivo y general. Hay que trabajar para que desaparezca este distanciamiento⁸.

Pero podemos preguntarnos si esto es tan claro y exacto. ¿Es lo teológico lo que domina sobre la vida de la comunidad, o es más bien una diferente sensibilidad la que cristaliza en todos los niveles (político, cultural, espiritual, artístico... y repercute también en lo dogmático)?

Para los ortodoxos, el período que comienza a partir del VII concilio ecuménico (787) contra los iconoclastas es un período pneumatológico, todo él consagrado a interiorizar por el Espíritu los datos cristológicos de los primeros concilios. Todo este tiempo está marcado por el acento en la transfiguración de la humanidad de Cristo y de la Iglesia por las energías divinas del Espíritu. Es un período de gran florecimiento, que coincide con la crisis profunda de Occidente, pobreza del imperio carolingio, siglo de hierro del pontificado romano, etc. Los ortodoxos consideran como figuras claves de esta época a Focio (siglo IX), con su *Mistagogía del Espíritu Santo*, a Simeón el Nuevo Teólogo (siglo XI), con su doctrina sobre la experiencia espiritual, a Gregorio de Chipre (siglo XIII), a Gregorio Pálamas (siglo XIV), con su doctrina de las energías divinas increadas, a Nicolás Cabásilas (siglo XIV), con su doctrina sacramental y espiritual de *La vida en Cristo*. En este período aparecen los grandes poemas litúrgicos de Romanos "El Melodioso" (como el Acatistos), la síntesis doctrinal de Juan Damasceno sobre la fe ortodoxa y las grandes realizaciones arquitectónicas e iconográficas del Oriente.

También tiene lugar en los siglos IX y X la gran expansión misionera de Bizancio a la Europa oriental, a moravos, búlgaros, serbios, rumanos y rusos. En esta misión evangelizadora e inculturadora destacan Cirilo y Metodio. Rusia, a su vez, misiona a mongoles y finlandeses y da a la Iglesia grandes figuras, como Sergio de Radonege (o Radonez), restaurador del monaquismo (siglo XIV) y Andrés Roublev, el gran iconógrafo, autor del icono de la Trinidad.

En cambio, después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453, sobreviene una gran decadencia bizantina, un cierto repliegue, y la antorcha de la Ortodoxia pasa a Rusia, la Santa Rusia, donde Moscú será la Tercera Roma, mientras la Iglesia bizantina, bajo el poder turco, lleva una vida de ghetto, encerrada en la liturgia, sin posibilidad de vida intelectual ni de evangelización, con mártires y con una iconografía trágica: el Cristo Elkómenos, Juan Bautista como pájaro salvaje, símbolo de una ascesis en fuego negro...

Con respecto a Occidente, se vive a la defensiva, a veces dejándose llevar de la polémica Reforma-Contrarreforma... Pero en realidad la problemática de la Reforma es ajena a la Ortodoxia. Khomiakov (siglo XIX) ha notado que la Reforma que penetró en países cercanos a la Ortodoxia, como Polonia y Moravia, no entró en la Iglesia Ortodoxa.

Según Meyendorff la impermeabilidad histórica del mundo ortodoxo a la Reforma se explica sencillamente por el hecho de que el protestantismo está ligado a la problemática occidental

8. Y.M. CONGAR, *Cristianos ortodoxos*, Barcelona 1963.

9. J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicité*, Paris 1965, p. 120.

y agustiniana⁹. Por eso el destino del cristianismo occidental habría sido otro si hubiera habido una presencia Ortodoxa en Occidente en los momentos del cisma del siglo XVI¹⁰. Los historiadores ortodoxos ven la separación Oriente-Occidente como la tragedia fundamental de la historia de la Iglesia cristiana, que hizo perder a la Iglesia el equilibrio teológico y espiritual¹¹. La Ortodoxia habría podido evitar el cisma occidental o, en todo caso, habría podido aportar a la Reforma una serie de elementos que han quedado olvidados.

Habría una intuición común a la Reforma y a la Ortodoxia: la soberanía de Dios y el deseo de liberar el evangelio de la filosofía Escolástica (ver glosario). Pero hay una radical diferencia por el hecho de que la Ortodoxia admite una participación de la divinidad (a través de las energías), una transfiguración de la naturaleza en todos los órdenes, lo cual se traduce en la admisión ortodoxa y el rechazo protestante de elementos humanos: mariología, Eclesiología (ver glosario), sacramentos, santos, imágenes (que para los ortodoxos participan del Espíritu), mientras que para los protestantes son datos meramente humanos...

A pesar de esta impermeabilidad ortodoxa frente al protestantismo, a veces la teología se latiniza para poder resistir mejor a la Reforma, como es el caso de Pedro Moghila, y otras veces cede al calvinismo, como sucede con Constantino Loukaris.

En medio de la decadencia griega, un suceso provoca un renacimiento espiritual. El monje Nicomedes Hagiorita del monte Athos, que ha sido la fortaleza espiritual del mundo bizantino- y el obispo Macario de Corintio componen la *Filocalía*, que recoge un florilegio de textos patrísticos y espirituales sobre la oración Hesicasta (ver glosario) (de la que luego hablaremos ampliamente). Esta *Filocalía*, publicada en Venecia en 1782, ofrece una fuente de resurgimiento espiritual y, traducida luego al eslavo y al ruso, preparará el resurgir ruso del siglo XIX. Los *Relatos de un peregrino ruso* se harán famosos en todo el mundo.

El relevo ruso de la Ortodoxia ha sido muy importante.

El alma rusa, dice Berdiaev, ha sido formada por la Iglesia Ortodoxa, y así, a su sentido pagano dionisiaco se ha añadido el sentido ascético de Bizancio y la nostalgia del Reino del más allá:

“La formación religiosa del pueblo ruso le ha marcado con rasgos muy particulares: ascetismo, dogmatismo, facultad de soportar el sufrimiento y el sacrificio en nombre de una fe, cualquiera que ésta sea; en fin, el gusto por la trascendencia, que a veces se expresa en la creencia en la eternidad y en el otro mundo, y a veces en una futura realización de este mundo. La energía religiosa del alma rusa comporta una aspiración a fines que, en ocasiones, no son religiosos, por ejemplo las perspectivas sociales. Pero, por razón de su formación dogmático-religiosa, los rusos no dejan jamás de ser ortodoxos, ortodoxos herejes o apocalípticos o nihilista (ver glosario)s»¹².

10. *Ibid.*, p. 122.

11. *Ibid.*, p. 122-123.

12. N. BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris 1938, P. 1 0.

Rusia, después de la caída de Constantinopla, se considera la heredera de Bizancio, la Tercera Roma, la presencia del Reino mesiánico. El gran concilio de Moscú de 1666-1667 condena estas ideas mesiánicas, pero luego la Iglesia, bajo Pedro I y Catalina la Grande, se ve secularizada y sometida al gobierno. Pero en el siglo XIX sobreviene un gran renacimiento: los *startsi* (monjes eremitas) de Optino, místicos como Teófanos el Recluso, el gran metropolitano de Moscú, Filareto, teólogos laicos como Khomiakov (el autor de la "Sobornost" (ver glosario), o sinfonía eclesial), escritores como Gogol o Dostoievsky, que exploran los abismos y presentan un cristianismo nuevo, los grandes filósofos y pensadores religiosos como Soloviev, Boulgakoff, Berdiaev,...

En 1917 tiene lugar la gran revolución rusa, que para Berdiaev no será más que una secularización de las viejas ideas apocalípticas y mesiánicas rusas, al tiempo que un juicio contra una Iglesia que se mantuvo demasiado ligada al poder y a la burguesía. Esto explica también por qué el mismo comunismo ruso es tan dogmático y nacionalista: detrás de la Tercera Internacional está el mito de la Tercera Roma, la Santa Rusia. No se puede comprender el comunismo ruso sin conocer la Ortodoxia.

Durante todos estos años, la Iglesia rusa ha sufrido la más dura persecución. Las páginas de *El archipiélago Gulag, de Soljenitsyn*, nos narran la tragedia de la revolución y de la represión comunista. La Iglesia rusa se ha teñido de sangre martirial.

También la situación de los demás países socialistas del Este europeo ha sido trágica. En medio de esta dura experiencia, han surgido algunas voces teológicas aisladas, como la del teólogo Staniloae en Rumanía. Actualmente (1997) hay en Grecia un movimiento de renovación juvenil (Zoi), y resuenan algunos nombres como Christos Yannaras, Trembelas, S. Charalambidis... Pero, sobre todo, Occidente se ha beneficiado de la diáspora ortodoxa rusa. Enumeremos a Berdiaev, Evdokimov, Lossky, Florovsky, Meyendorff, Afanassiev, Schmemmann, A. Bloom y la nueva Generación de O. Clément, Brobinskoy, Andronikov, Zizioulas... Los centros de San Serge de París, y St. Vladimir de Nueva York han sido focos de irradiación teológica ortodoxa en Occidente.

4. Hacia el tercer milenio

Ahora, con la caída del comunismo en los países del Este (1989), se abre una nueva era de libertad para la Ortodoxia. Todavía tenemos pocos datos para saber cuál ha sido la evolución y la perspectiva de futuro¹³. Tampoco podemos menospreciar el papel que ha tenido la fe ortodoxa en la caída del comunismo: no se puede oprimir perpetuamente la fe y la cultura de un pueblo profundamente religioso.

A nivel ecuménico, el Vaticano II ha significado un cambio de postura entre Roma y

13. Véase la compleja situación religiosa rusa descrita en el Dossier «Retour du spirituel en Russie», en *Actualité Religieuse dans le Monde* 85 (15 janvier 1991).

Constantinopla. Hubo diversos encuentros entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras. El 7 de diciembre de 1965, día de la clausura del Vaticano II, ambas Iglesias levantan sus mutuas excomuniones y se consideran hermanas. Desde entonces, una serie de reuniones a nivel teológico y episcopal (Rodas, Bari, Balamand, Freising¹⁴) ha hecho avanzar los diálogos ecuménicos.

Hay una serie de hechos significativos: en 1975, Pablo VI se arrodilla y besa los pies del delegado del patriarca ecuménico; a la muerte de dicho papa, en 1978, todas las Iglesias ortodoxas estaban representadas en su entierro; en 1979, Juan Pablo II viaja a Estambul para encontrarse con el patriarca Dimitrios I, y los dos piden una purificación de la memoria colectiva de ambas Iglesias; en 1987, Dimitrios II acude a Roma para encontrarse con Juan Pablo II, y ambos participan en la liturgia de la Palabra, rezando el credo de Nicea y Constantinopla sin el *Filioque*; en 1994, el Viernes Santo, Juan Pablo II celebra el «Via Crucis» en el coliseo romano con un texto pedido al patriarca Bartolomé I y escrito por él; en 1995, la carta pastoral de Juan Pablo II *Oriente Lumen* es un llamado a la unidad de ambas Iglesias al acercarse al tercer milenio:

«No podemos presentarnos ante Cristo, Señor de la historia, tan divididos como, por desgracia; nos hemos hallado durante el segundo milenio. Estas divisiones deben dar paso al acercamiento y a la concordia; hay que cicatrizar las heridas en el camino de la unidad de los cristianos» (*Oriente Lumen* 4).

Un primer acercamiento implica reconocer que las Iglesias de Oriente y Occidente han desarrollado teologías y espiritualidades diversas, que se desconocen mutuamente que tienden a oponerse cuando, en realidad, deberían complementarse.

Veamos algunos de estos diferentes acentos, a juicio de Paul Evdokimov, uno de los autores que mejor han sintetizado el espíritu de la Ortodoxia:

- * Oriente habla de participación de la naturaleza divina y posee una visión sintética de la fe; Occidente habla de causalidad eficiente y de análisis escolástico.
- * Oriente mantiene la savia bíblica, patristica, sapiencias y mística, mientras que Occidente se inclina por el método analítico y la razón teológico.
- * Oriente no tiene deseos de definir, prefiere no definir, mientras que Occidente necesita definir
- * Oriente desarrolla en la liturgia la parte mística y sacramental, mientras que Occidente desarrolla más la parte catequética y didáctica.

14. P. MCPARTLAN, «Católicos y ortodoxos hacia la unidad»: *Communio* 104 (1992), pp. 12-27; M. ALCALÁ, «El problema uniata»: *Razón y Fe* 1.145 (enero 1994), pp. 65-78.

- * Oriente habla de mística y de divinización del cristiano; Occidente trata más de la dimensión moral.
- * Oriente estima como don supremo el monacato eremítico, mientras que Occidente se inclina por la vida cenobítico y, sobre todo, por la vida religiosa activa.
- * Oriente es más neoplatónico (ver glosario), habla de causalidad formal, de gracia increada, de divinización y transformación ontológica de todo el ser humano, de una Iglesia más litúrgica y contemplativo, del monacato, del sacerdocio de los fieles, de las dimensiones ontológicas y cósmicas de la redención, mientras espera la «parusía».
- * Occidente es más aristotélico, usa la causalidad eficiente, habla preferentemente de gracia creada, de la visión beatífica, de la Iglesia militante, de la conquista del mundo, del sacerdocio, de la jerarquía, de las dimensiones jurídicas de la justificación¹⁵.

Esta breve presentación histórica, sin duda fragmentaria, basta para poder adentrarnos ahora en la temática más directamente teológico del Oriente cristiano.

15. P. EYDOKIMOV, *orthodoxie*, Paris 1965. pp. 17- 1 S.

Método Teológico

1. Teología como vida

Los ortodoxos reconocen que en Occidente se mantiene la síntesis patrística entre teología y espiritualidad hasta la escuela cisterciense y la primera Escolástica (ver glosario), pero que luego la teología se decanta hacia un racionalismo desintegrador.

Efectivamente, desde los siglos XII-XIII, la teología en Occidente se separa de la espiritualidad. La síntesis bíblica y patrística centrada en la Escritura (los cuatro sentidos de la Escritura...) se rompe. Por un lado, crece una teología racional y especulativa y, por otro lado, surge una espiritualidad individualista, moralizante, poco teológica, sin arraigo eclesial y sin fundamento dogmático. En Oriente, en cambio, se ha mantenido la unión entre teología y espiritualidad, entre teología y vida, entre teología y mística. En Oriente la teología es doxología (alabanza), contemplación, liturgia mística, adoración, eucaristía, experiencia espiritual...

«El credo no os pertenece sino en la medida en que lo vivís afirma el obispo Filareto de Moscú, quien añade: Ninguno de los misterios de la sabiduría de Dios, incluso el más secreto, debe pareceros extraño o totalmente trascendente sino que con humildad debemos adaptar nuestro espíritu a la contemplación de las cosas divinas»¹.

Es decir, el dogma debe ser vivido, y sólo viviéndolo se puede llegar a comprender de algún modo, porque la revelación no se ha dado para nuestra curiosidad, sino para nuestra salvación.

Consecuentemente con lo anterior, Oriente llama teólogos a tres grandes santos místicos y contemplativos: el evangelista Juan, el gran santo Gregorio Nacianceno y Simeón el Nuevo, teólogo. Para Oriente, la mística es la cumbre de la teología, la teología por excelencia. De hecho, la palabra «teología», que significa la escritura que nos revela el misterio de Cristo, culmina en la contemplación de la Trinidad. Para los Padres orientales, la «teología» es la contemplación y participación de la vida trinitaria.

2. La teología como fruto de la razón bautizada

El hecho de que la teología sea mística no significa que no sea reflexiva, lúcida, inteligente. El ser humano es un «logikós», es decir, no sólo razonable, sino capaz de dar razón de las cosas, de dar sentido a todo. Pero la razón, después del pecado, necesita ser salvada. Pues tiende a los «logismoí», ese tipo de pensamientos obsesivos que la vuelven loca, la emborran con la racionalidad de las cosas, le hacen caer en relaciones puramente unidimensionales y construir ídolos con los conceptos: «Los conceptos crean ídolos; sólo la admiración capta

1. Filareto, Sermones y discursos II. Moscú 1844, p.87, citado por V. Lossky, Théologie mystique de l'église de l'Orient, Paris 1944, p.6.

algo», afirma Gregorio de Nisa².

Los Padres y la Tradición ortodoxa insisten, pues, en la necesidad de operar una conversión por la fe y el bautismo para poder captar la revelación. A la teología se entra por la conversión (metanoia) (ver glosario) de la inteligencia, una nueva integración de todo el ser. Por el bautismo, la razón debe morir, en cuanto que es razón caída que sólo busca causas y efectos, superficial e idólatra. Y debe renacer por el mismo bautismo a una razón que no busque ya la demostración, sino el amor, el silencio, la belleza, el símbolo, el misterio, el paso a la vida, pues «una teología sin acción [es decir, sin testimonio en la vida] es una teología de los demonios» (Máximo Confesor).

La postura ortodoxa es, pues, un equilibrio entre la mentalidad optimista (pelagiana), racionalista y cientifista y el pesimismo luterano (barthiano, nominalista ...), típico de la mentalidad antifilosófica del protestantismo (razón absurda, el anti-racionalismo, la locura de la fe...).

Para la Ortodoxia, una vez que ha renacido por la gracia del bautismo, la razón puede servirse de toda filosofía, de toda ciencia, que queda iluminada, transfigurada, trascendida por la fe. En este sentido, para los orientales es falso decir que su filosofía es platónica porque Platón es más cristiano que Aristóteles. Una vez aceptada la fe, cualquier filosofía es útil, no en el terreno de la fe, sino en el del método teológico. Esto confiere a los teólogos antiguos y modernos una gran libertad de movimiento, al tiempo que una gran precisión.

3. Teología apofática

Tal vez sea ésta la característica más típica de la teología oriental y la que explica, desde otro ángulo, su actitud teológica.

El Pseudo-Dionisio Aeropagita (ver glosario), en su obra Teología del misterio, distingue dos vías teológicas posibles para acceder a Dios: una procede por afirmaciones (teología «catafática» o positiva); otra procede por negaciones (teología «apofática» o negativa). La primera nos lleva a un cierto conocimiento imperfecto de Dios; la segunda nos conduce a una ignorancia total y es la vía perfecta que corresponde a Dios, que es Incognoscible por naturaleza, que está más allá de todos los seres, que es trascendente, oscuro, tenebroso por exceso de luz...

Según algunos orientales, como es el caso de Lossky, santo Tomás hace de las dos vías una sola, haciendo de la teología negativa la corrección de la positiva, es decir, corrigiendo respecto de Dios el modo de ser de las creaturas creadas. Para los orientales, en cambio -para el Pseudo-Dionisio-, la vía principal es la apofática, como lo atestiguan los Padres Capadocios frente al racionalismo de Eunomio: los conceptos producen ídolos: a Dios sólo se le capta por el silencio y la admiración. Gregorio de Nisa lo explica a propósito de la entrada de Moisés en la nube³ o comentando el Cantar de los Cantares⁴.

2. PG 44, col.1028.

3. PG 44, col. 297-430.

Esta teología apofática tiende, pues, a una actitud religiosa del ser creado ante el misterio, tiende a la adoración, a la unión con Dios, a la purificación. A Dios llegamos por la vía del amor. Otra vez nos hallamos ante la misma idea: el camino para acceder a Dios es la divinización, la vía mística, la contemplación.

«El espíritu [humano] no tiene más que una manera de alcanzar aquella Potencia que le sobrepasa: la de no detenerse jamás en el concepto, sino buscar siempre incansablemente el más-allá-del-concepto» (Gregorio de Nisa, *In Cant.*, 12)⁵.

«Moisés se desprende de todas las cosas que se ven y de todos los que las ven, y se sumerge en la tiniebla verdaderamente misteriosa de la ignorancia, por la que reduce a silencio todo intento de captación por vía cognoscitiva y llega a lo que es totalmente impalpable e invisible, haciéndose posesión del que está más allá de todo, y en ninguna manera de sí mismo o de otro; así se une, con una unión superior, con el que es enteramente incognoscible, mediante la inactividad de todo conocimiento, de suerte que, renunciando a conocer algo, conoce por encima de la inteligencia» (Pseudo-Dionisio, *Teología del misterio*, 111, 3).

Los dogmas son para el Oriente una expresión de esta teología negativa: son límites puestos a nuestra razón, casi siempre de forma negativa (sin confusión, sin separación, incognoscible ...). El dogma, no pretende captar a Dios, sino permitir ser captados por El. Es una experiencia espiritual de la comunidad cristiana, y por eso puede ser llevado a la liturgia

En forma de símbolo o de himno o de alabanza. Para los Padres la palabra «Dios» es vocativo, se expresa en forma de oración y se dirige al Indecible:

«Tú, el más allá de todo. ¿Qué otra cosa puede decirse de ti? ¿Qué himno podría dirigirte la palabra? No hay palabra que pueda expresarte. ¿Dónde te fijará la inteligencia? Tú estas más allá de toda inteligencia. Sólo tú eres inefable, porque todo lo que se dice ha salido de ti. Todos los seres, los que hablan y los mudos, te proclaman. Sólo tú eres incognoscible, porque todo lo que piensa ha salido de ti. El deseo universal, el gemido de todo el universo, tiende hacia ti. Todo lo que existe te adora, y todo ser que piensa tu universo hace subir hacia ti un himno de silencio. Todo lo que permanece, permanece por ti. Por ti subsiste el movimiento de todo. Tú eres el fin de todos los seres. Tú eres todo ser y no eres ninguno. Tú no eres uno de los seres, ni eres su conjunto. Tú tienes todos los nombres. ¿Cómo te nombraría yo a Ti, el único que no tiene nombre, el más allá de todos? ¿No es eso todo lo que puede decirse de ti?»

4. PG44, col. 755-1120.

5. PG 44, col. 1024.

6. PG 37, col. 507.

(Gregorio Nacianceno. Ep. 29)⁶.

El apofatismo es válido aun después de aceptar la revelación de la fe, porque es entonces cuando adquiere mayor fuerza. La cumbre del misterio aparece en la Filantropía (ver glosario) de Dios que llega incluso al escándalo de la cruz, al amor loco de Dios, como dice Cabásilas. No es la omnipotencia ni la inmensidad de Dios, sino su amor, lo que hace que la teología sea apofática.

De ahí también el carácter no dialéctico, sino Antinómico (ver glosario), de la teología oriental. No se resuelve todo en una síntesis coherente, sino en la antinomia, escándalo para la razón no purificada por el bautismo, pero gozo para el contemplativo.

Así, Dios es uno y trino; Cristo es Dios y es hombre; el hombre es criatura y llamado a ser Dios, libre y movido por la gracia; Dios trabaja, y el hombre suda; la gracia forma parte de la naturaleza; la Iglesia es humana y divina, es institución y acontecimiento; el sacramento es realidad creada y portadora de gracia; la Escritura es palabra humana y palabra de Dios: el Reino está aquí y todavía no ha llegado, el ser humano se acuerda de aquello que ha de venir; el hombre muere y resucita, es persona y miembro de la comunidad; el infierno es posible, y Dios es misericordioso. Así concluye Lossky el capítulo sobre la teología apofática:

«La teología negativa no es sólo una teoría sobre el éxtasis; es una expresión fundamental que hace de la teología en general una contemplación de los misterios de la revelación. No es una rama de la teología, un capítulo, una introducción inevitable sobre la incognoscibilidad de Dios después de la cual se pasa tranquilamente a exponer la doctrina en los términos habituales propios de la razón humana y de la filosofía común. El apofatismo nos enseña a ver en los dogmas de la Iglesia, ante todo, un sentido negativo, una prohibición a nuestro pensamiento de seguir sus vías naturales de formar conceptos que reemplazarían las realidades espirituales. Porque el cristianismo no es una escuela filosófica que especula sobre conceptos abstractos, sino ante todo una comunión con el Dios vivo»⁷.

O, dicho con palabras de J. Meyendorff:

«Lo propio de la creación no es la contemplación de la esencia divina, inaccesible, sino la comunión con la energía divina, la transfiguración y, la transparencia a la acción divina en el mundo»⁸.

4. Teología catafática y simbólica

El método catafático o positivo es el que afirma algo de Dios, que Dios se ha revelado. En primer lugar, el ser humano, con sus facultades naturales (que para el Oriente cristiano nunca

7. V.Lossky. Op. cit.p.40

8. J.Meyendorff, *Initiation a la Théologie Byzantine*, Paris 1975, p.179.

son puramente naturales, pues Oriente nunca ha aceptado el principio de la razón natural ...), puede llegar a cierto conocimiento, no tanto de Dios, cuanto de su gloria, que se manifiesta en la creación y en el mismo ser humano como en su imagen. El filósofo puede llegar a la noción de Absoluto; sólo desde la fe se puede llegar a la noción de Padre.

Así pues, el método catafático es un método de ascensión a Dios a partir de su teofanía o manifestación en la creación, en la historia y, sobre todo, en Cristo. A través de las manifestaciones de Dios, de sus teofanías, de sus energías que actúan en el mundo y en nosotros, ascendemos hacia Él.

Ahora bien, como el término último de la ascensión catafática es siempre el misterio, de ahí que la misma teología catafática revista un carácter simbólico, sacramental, a través del cual llegamos a participar de la realidad misteriosa. La Escritura, la Iglesia, la liturgia, los sacramentos, los iconos... son símbolos a través de los cuales Dios llega a nosotros, y nosotros nos unimos a Él.

Cabe señalar que no es lo mismo el signo que el símbolo. El signo enseña, informa, mientras que en el símbolo existe presencia, misteriosa pero real, de lo que se simboliza. El símbolo ofrece el sentido y es receptáculo de la realidad misteriosa que se comunica.

De, ahí que la teología ortodoxa sea fundamentalmente simbólica: en la exégesis (interpretación) de la Escritura busca trascender la letra; en su Eclesiología (ver glosario) es litúrgico y eucarístico; en los dogmas es antinómica. Es una expresión de su carácter apofático aun en su camino positivo y afirmativo.

Una teología no apofática deja de ser simbólica y diluye el misterio en la pura racionalidad. O bien rechaza el misterio. Ésta es la situación actual de Occidente respecto de la Trinidad, del misterio de la Iglesia, de los sacramentos, la oración, la vida religiosa, el sacerdocio...

5. Dimensión colegial de la teología

El método ortodoxo es profundamente colegial, comunitario, y ello desde diferentes puntos de vista:

- * Por la dimensión trinitaria, fuertemente subrayada en la Ortodoxia, el ser humano aparece como imagen de la Trinidad, de una comunión de amor que tiende a la comunión.
- * Al ser la Iglesia en su vida histórica una comunión y una imagen de la vida trinitaria, el pensamiento teológico siempre brota de una comunión con la tradición (la dimensión de fidelidad a la tradición típicamente ortodoxa) y con los hermanos/as (la dimensión fraterna, no individualista).
- * Al recalcar que el Espíritu es quien mantiene la verdad en la Iglesia y al defender la

doctrina de la recepción eclesial, aparece claro que la fe y, en su grado, la teología no pueden ser individuales, sino que han de ser colegiales, comunitarias, para poder ser recibidas por la comunidad.

- * Al mismo tiempo, al marcar de modo mucho más neto que entre los latinos la división entre el dogma común y la sentencia teológica, permite al teólogo una mayor libertad personal, sin tantas instancias del magisterio. Los Padres no hicieron más que repensar personalmente la tradición, con gran sentido de dicha tradición y de la comunión, pero también dentro de una gran libertad personal.
- * El hecho de que en la tradición ortodoxa se den numerosos laicos teólogos, es consecuencia de esta visión colegial y no clerical de la teología.
- * La idea de «sobornost» (ver glosario)(sinfonía, colegialidad) sería la expresión rusa de esta dimensión colegial.

Tenemos, pues, un método teológico estrechamente ligado a la vida y a la experiencia espiritual, que presupone una conversión y un bautismo de la inteligencia para poder captar la revelación, que acentúa fuertemente su carácter apofático o negativo de la teología, que es en sus afirmaciones profundamente simbólico, y en su elaboración es comunitario y colegial.

«La mayoría de los seres humanos, encerrados en su cuerpo mortal como el caracol en su cáscara, envueltos en sus obsesiones como los erizos, modelan a partir de ellos mismos su idea del Dios bienaventurado»⁹.

Antropología

1. Imagen y semejanza

Los Padres griegos y los teólogos orientales no elaboran una antropología sistemática, pero sí hablan del ser humano, hombre y mujer. Y además de la voz de los teólogos, los orientales conceden gran importancia a la voz del desierto, la voz de los ascetas, que con su ciencia experimental nos descubren los misterios del corazón humano, mostrando, a veces como en negativo, los abismos de perversión que el ser humano puede encerrar en su interior.

El kerygma (anuncio) antropológico de los Padres orientales consiste en proclamar que el ser humano es imagen de Dios, y el ser imagen constituye su principio antropológico más profundo. La persona humana no es un ser «autónomo», sino que su verdadera humanidad se realiza al vivir y participar de Dios.

A partir del tema de la imagen son posibles dos caminos. Uno es al agustiniano, que intenta llegar a Dios a partir de su imagen humana, en una vía ascendente. Así, por ejemplo, a través de la reflexión psicológica sobre las potencias humanas (memoria, entendimiento y voluntad), intenta subir a conocer analógicamente el misterio de Dios Trinidad: Dios Padre es memoria, el Hijo es inteligencia, el Espíritu es amor. El otro camino es el de los Padres orientales, donde se procede inversamente: si el hombre (varón v mujer) es imagen de Dios, hay que partir de Dios para conocer al ser humano. Es una antropología teológica en el sentido más estricto del término. Éste es el camino que utiliza, por ejemplo, Gregorio de Nisa. Y de este camino descendiente se deducen las cualidades humanas: el ser humano es lugar teológico por ser imagen de Dios; es persona por ser imagen de Dios; es misterio por ser Dios misterio profundo; está llamado a la comunión, porque Dios es comunión. La antropología es también apofática. Sólo entrando en comunión con Dios puede uno conocer a Dios y conocerse a sí mismo. El auténtico «conócete a ti mismo» pasa por Dios. El ser humano no se entiende desde él mismo, sino desde Dios.

El tema de la imagen de Dios es el más común a la teología patrística; pero entre los mismos Padres hay diversidad de matices v opiniones sobre el arquetipo del que el hombre es imagen. sobre el lugar de ésta, sobre la distinción semejanza, etc.

Tanto la noción de imagen como la de semejanza están arraigadas en la filosofía platónica, pero los Padres se inspiran fundamentalmente en los textos bíblicos, singularmente en Gn 1:26-27¹.

1. El texto griego de los Setenta lo traduce por «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», mientras que el texto griego dice: «hagamos al hombre a nuestra imagen según nuestra semejanza». Esto explica que algunos Padres distinguan imagen de semejanza: la imagen sería el don de Dios en la creación; la semejanza, el término hacia el cual llegar, la tarea humana de la perfección.

· Sin embargo la verdadera grandeza del hombre no reside para los Padres en resumir el ·
 · universo, sino en estar hecho a imagen de Dios: «No hay nada notable -escribe, no sin ·
 · humor, Gregorio de Nisa- en el hecho de que el hombre sea imagen y símil del universo, ·
 · porque la tierra pasa y cielo cambia. Creyendo exaltar la naturaleza humana con ese nom- ·
 · bre grandilocuente de «microcosmos», síntesis del universo, se olvida que el hombre se ·
 · encuentra así adornado con las cualidades de los mosquitos y de los ratones» ·
 · (PG, XLIV, 1.760. 1.801).

· Gregorio Nacianceno, amigo de Gregorio de Nisa, decía: «En mi cualidad de tierra, estoy ·
 · atado a la vida de aquí abajo; pero, como soy también una parcela divina, llevo en mi seno ·
 · el deseo de eternidad» (PG, XXXVII, 452).

· «Así, el hombre -como Dios- es una existencia personal. No es una naturaleza ciega, una ·
 · roca o un árbol. Debe englobar, expresar y calificar su naturaleza en relación con la llama- ·
 · da de Dios. La imagen no es, por tanto, 'algo' en el hombre: es a la vez aspiración de su ·
 · naturaleza y de la libertad de su persona»².

Pero, precisando un poco más, los Padres no afirman simplemente que el ser humano es imagen de Dios, sino «según la imagen» (kat'eikona), ya que la verdadera imagen es el Verbo. A medida que las querellas cristológicas avanzan, los Padres se inclinan a afirmar que el hombre es a la imagen del Verbo-encarnado, que Cristo es el arquetipo a imagen de la cual el ser humano ha sido creado. Y en Cristo el ser humano es imagen trinitaria: llega al Padre por el Hijo encarnado, en el Espíritu.

El lugar de la imagen es la totalidad del ser humano, aunque los Padres antioquenos recalquen la dimensión corporal-cósmica de la imagen, y los alejandrinos la dimensión espiritual. También acerca del momento de la imagen hay diferencias (en la creación, según algunos; en el bautismo, según otros ...), pero en el fondo hay una convergencia: La imagen es lo que constituye la naturaleza humana, que por el pecado ha quedado oculta y debe ser recuperada por el bautismo.

El hecho de que el ser humano sea imagen de Dios tiene grandes consecuencias teológicas y espirituales:

- * Para Atanasio, la imagen nos confiere una participación ontológica (ver glosario) de Dios y hace que el ser humano, gracias a su inteligencia (nous), sea capaz de conocer a Dios (theognósia).
- * Para Basilio, el hombre, por ser imagen, posee el deseo de la belleza y aspira naturalmente a Dios³.
- * Para Gregorio Nacianceno, por ser imagen el ser humano posee una presencia indes-

2. O. Clément, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, pp.48-49.

3. PG 31, 213 D, 909 BC, 912 A.

tractible de la gracia, de modo inherente a su naturaleza, por lo cual el hombre no sólo recibe la orden de ser como Dios, sino que es realmente de raza divina, y la imagen predestina al hombre a su divinización⁴.

- * Para Gregorio de Nisa, la creación según la imagen eleva al ser humano a la amistad divina y hace de él un enigma misterioso, como la Trinidad.⁵
- * Para los ascetas del desierto, la teología de la imagen confiere al ser humano un valor maximalista y hace que vean la imagen de Dios aun en medio del fuego de las pasiones. La ascesis tiende a hacer presente la imagen de Dios.

Podemos preguntarnos si puede haber un profundo respeto por la dignidad humana cuando el hombre no es imagen de Dios. ¿Puede una ideología no teísta respetar al ser humano hasta el final o tiene el riesgo de instrumentalizarlo al servicio de otra realidad «superior»?

Todo esto hace que en los Padres la distinción naturaleza-gracia, natural-sobrenatural, típica de la teología latina, no se presente en estos términos. La «naturaleza» no es naturaleza pura, porque es una naturaleza a la imagen de Cristo, que, de algún modo, participa ontológicamente de la divinidad. La naturaleza es fundamentalmente buena por ser de la raza divina; le es connatural participar de Dios; tiene ya de algún modo las primicias del Reino. Ni siquiera el pecado llega a corromper esta imagen, sino que sólo la cubre, la hace inoperante. No existe en Oriente el pesimismo radical de algunos occidentales, singularmente el pesimismo luterano sobre la naturaleza. La ascesis siempre será «según la naturaleza», no «contra naturam», e irá destinada a devolver al ser humano su primitivo estado de imagen. El pecado siempre es extraño a la naturaleza humana⁶.

Por esto mismo la noción de encarnación no constituye para Dios un «ir al extranjero»: Dios, el Verbo, se encarna en su icono viviente, en su imagen viva que es el hombre. El hombre es el rostro humano de Dios, el icono de Dios⁷. Éste es el fundamento último de su dignidad, como ha expresado el Vaticano II (Gaudium et Spes 12-22).

Pero la imagen es algo germinal, dinámica, De ahí que muchos Padres distingan entre imagen (punto de partida) y semejanza (plenitud), o bien afirmen que la imagen debe llegar a su consumación. En ambos casos, la imagen constituye el elemento potencial, el ser que debe

4. PG 37, 452.

5. PG 44; 257 C. 45 21 C.

6. De ahí que la visión moderna de Rahner sobre el existencial sobrenatural sea profundamente patrística. Cf. K. RAHNER, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en Escritos de teología I, Madrid 1961, pp. 325-347, singularmente la nota de la p. 330 sobre el existencial sobrenatural. Estamos muy lejos de las afirmaciones del Kempis sobre los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia...

7. La expresión de L. Boff sobre la mujer (¡y María!) como rostro materno de Dios es perfectamente coherente con esta visión patrística.

ser actuado. La comunicación y participación divinas, recibidas por la imagen, deben actualizarse y llegar a la madurez, a la escatología, a la plenitud del Cristo resucitado. La imagen es, pues, fundamento objetivo; la semejanza supone un trabajo subjetivo y personal. Precisamente el pecado hará que el ser humano se vea impotente para actualizar su imagen y llegar a la semejanza. Cristo será quien devuelva a la imagen el poder de actuar y llegar a la plenitud. La imagen y su teología son siempre dinámicas, tienden a su actualización progresiva, personal, histórica y escatológica.

2. Antropología de la divinización

El término del dinamismo de la imagen es para los Padres la divinización (theósis). Este lenguaje puede parecer a algunos sospechoso, pero no es, en el fondo, más que una formulación de los temas bíblicos de la filiación, la inhabitación, la participación de la naturaleza divina (2 Pe 1,4).

«En estos rasgos se perfila la visión oriental del cristianismo, cuyo fin es la participación en la naturaleza divina mediante la Comunión en el misterio de la Santísima Trinidad. La participación en la vida trinitaria se realiza a través de la liturgia, y de modo especial en la eucaristía, misterio de comunión con el cuerpo glorificado de Cristo, semilla de inmortalidad. En la divinización y sobre todo en los sacramentos, la teología oriental atribuye un papel muy particular al Espíritu Santo: por el poder del Espíritu que habita en el hombre, la deificación comienza ya en la tierra, la criatura es transfigurada, y se inaugura el reino de Dios» (Juan Pablo II, *Oriente Lumen*, 5).

Los orientales suelen contraponer su orientación a la divinización frente a la visión occidental de la visión beatífica que, según ellos, es de orden puramente intelectual, no llega a transformar el hombre, es fruto de los méritos y de la gracia creada. Acusan a Occidente de una teología moralista jurídicista, que acentúa la conquista del mundo y la Iglesia militante⁸. A esta visión contraponen con Asusto la visión de la Ortodoxia:

«Así, la antropología ortodoxa no es moral, sino ontológica; es la ontología (ver glosario) de la divinización. No se articula sobre la conquista de este mundo, sino sobre el «arrebatar el Reino de Dios», transformación interna del mundo en Reino, su iluminación progresiva por las energías divinas.

La Iglesia aparece entonces como el lugar de la metamorfosis por los sacramentos y el culto, y se 'revela esencialmente eucaristía, la vida divina en lo humano, la epifanía y el icono de la realidad celeste. Bajo este aspecto de Ecclesia orans, la Iglesia consagra y santifica más que enseña»⁹.

8. Como en otros puntos, los orientales tienden a hablar de Occidente usando algunos tópicos del pasado. En un diálogo con ortodoxos, éstos quedaron sorprendidos al conocer la recuperación católica del concepto de gracia increada, por ejemplo en K. RAHNER. «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», en *Escritos de teología 1*, Madrid 1961, pp. 349-377.

Esta divinización es el termino de toda la vocación humana y corresponde al plan ultimo de Dios. A ella se encamina toda la acción de Dios hasta la escatología: «El hombre es una criatura que ha recibido la orden de llegar a ser como Dios», afirma San Basilio ¹⁰.

El ser humano es creado, pues, en orden a la divinización o, si se prefiere, para participar de la naturaleza divina, para ser hijo en el Hijo. Todo el cosmos queda incluido en este proyecto de transfiguración.

Pero el proyecto de divinización incluye no solo la creación del hombre a imagen de Dios, sino la encarnación. La expresión patrística es clara. Es clásica la formulación de Ireneo: «Dios se hace hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios» ¹¹.

En esta óptica, la encarnación no viene determinada por la culpa, sino por la divinización. Para el Oriente no existe el «o felix culpa» agustiniano, ya que esto sería subordinar la encarnación al pecado humano (a Satán, dice Boulgakoff).

Para Isaac de Nínive, la encarnación habría tenido aun sin culpa. Otros Padres no tratan el problema hipotético de lo que habría ocurrido si no hubiera habido pecado (en este sentido, no son escotistas...), pero todo el juego lógico y coherente de su teología sitúa la encarnación en una perspectiva no meramente «reparadora» de culpa, sino divinizadora de la naturaleza.

Para Metodio, el Verbo descendió ya en Adán antes de los siglos. Para Atanasio, Ireneo, Máximo, Dios ha creado el mundo para hacerse hombre y para que así el hombre se haga Dios por gracia. En el corazón de la encarnación se encierra ya todo el Reino. La Iglesia no es sólo un organismo de salvación a través de los sacramentos, sino que es ya el advenimiento del Reino.

De este modo, la creación postula la encarnación y culmina en el Reino. Hay un dinamismo de alfa a omega, del Génesis al Apocalipsis (Ap 22,1-2), del hombre creado a imagen de Cristo a la consumación de esta imagen por la encarnación, hasta llegar a la escatología. Hay un paralelismo entre Gn 1 y Jn 1.

Pero aunque el pecado no determine la encarnación, sí le confiere un carácter trágico («el cordero inmolado antes de la creación del mundo») y un carácter salvífico. Cristo devuelve al ser humano el poder de actuar la imagen convertida por el pecado en imagen diabólica y hace que realmente la criatura humana pueda ser hija del Padre en el Hijo por el Espíritu. La encarnación, sin dejar de ser libre, no es extrínseca ni a la creación (que presupone e incluye) ni al ser humano (que es su imagen). Boulgakoff afirma que en las palabras del credo «propter nos homines et propter nostram salutem» (por nosotros y por nuestra salvación) se encierran las dos dimensiones de la encarnación: la divinización (por nosotros) y la redención (por nuestra salvación).

9. P. EVDOKIMOV, *Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, p. 94.

10. PG 36, 560 A.

11. PG 7, 873.

La posibilidad ontológica de esta divinización queda asegurada en Oriente por la distinción entre esencia divina y energías divinas increadas. La esencia es incommunicable (sería panteísmo), pero las energías nos hacen participar realmente de Dios. Esta distinción -que se encuentra ya en Basilio¹², en el Pseudo-Dionisio¹³ y en Juan Damasceno¹⁴ y que es sistematizado por Pálamas¹⁵- no atenta, según los orientales, contra la simplicidad divina¹⁶.

3. La Caída

La antropología ortodoxa no comienza con Gn 3 (el pecado, la corrupción, la condenación...), sino con Gn 1. Lo primero es, pues, la imagen de Dios en el ser humano creado, llamado a la divinización; un ser llamado a devenir Dios y a conducir todo el cosmos a una verdadera transfiguración.

En cuanto imagen de Dios, es un ser personal, una Hipóstasis (ver glosario), con todo el carácter misterioso y apofático de este término, que proviene de la teología trinitaria. Como en la Trinidad hay una naturaleza y tres personas, en el ser humano hay una comunión con la «humanidad» por su naturaleza y una dimensión irreductible que, es la persona.

Pero la dimensión personal humana no es individual, sino comunitaria, pues por una parte entra en comunión con las personas divinas (dimensión profunda y vertical de la comunión) y por otra parte está en comunión con las personas humanas (dimensión horizontal de la comunión). Sobre todo los rusos insisten en esta dimensión integral y supraindividual, comunitaria, de la conciencia, que introduce en el misterio de la «sobornost (ver glosario)» o catolicidad eclesial. Existe en los filósofos rusos del XIX y del XX una importante dimensión social y comunitaria acerca del hombre, un personalismo comunitario (Berdiaev), una dimensión supraindividual y comunitaria de la conciencia (Troubetskoï), que en Fedorov llega a conciliar socialismo y misterio trinitario: «El dogma de la Trinidad es nuestro programa social»¹⁷. Esta dimensión de consustancialidad con todos los seres humanos hace que Oriente conciba la salvación no de modo individualista, sino como salud colectiva, comunión de todos: el pléroma (ver glosario) paulino, la plenitud de la humanidad transfigurada y deificada. Esto tendrá también consecuencias en sus planteamientos escatológicos.

El ser humano, como ser personal, estaba frente al Dios personal. Dios se dirige a él como

12. PG 32, 869 AB.

13. PG 3. 640.

14. PG 94. 800 BC.

15. PG 150,1176 BC.

16. Los occidentales se oponen a esta distinción por creer que atenta contra la simplicidad de Dios. Los orientales creen que, por no admitir esta distinción, los occidentales no pueden admitir la divinización y se contentan con una visión de Dios per essentiam. Cfr. P. EVDOKIMOV, op. cit., p. 93.

17. Citado por O. CLÉMENT, L'Église orthodoxe, Paris 1965, p. 63.

persona, y el hombre responde. El ser humano, hombre y mujer, fue creado perfecto; pero su estado no coincidía con el fin último, pues hay una distancia entre la imagen y su plenitud, entre la imagen y la semejanza perfecta que es la divinización. Antes del pecado, Adán no era pura naturaleza, pero tampoco naturaleza divinizada, sino una imagen en proceso de divinización. No existe, pues, en Oriente el concepto de una naturaleza pura a la que luego se sobreañade la gracia sobrenatural. Para Oriente, la naturaleza es ya sobrenaturaleza, entendiéndose por «sobre» que es deiforme y teófora, es decir, que ya es imagen de Dios. Esto explica que en el ser humano la gracia sea connatural a la naturaleza y que la naturaleza sea conforme a la gracia. El plan divino de que el ser humano llegase a reunirse de modo sintético a la naturaleza creada con la increada, fracasa por el pecado.

Antes de la caída, el hombre gozaba de una fácil comunicación con Dios (simbolizada en Gn 3,8: Dios conversa con la pareja humana), gozaba de una integración personal inteligencia-corazón, de una integridad o *sofosyne* de la persona en todos sus elementos (espíritu/alma/cuerpo) y en sus relaciones con el cosmos. El hombre gozaba de autodeterminación libre (*autexousía*) y estaba destinado a la inmortalidad e incorruptibilidad.

El hombre peca libremente. El mal entra en el mundo por la voluntad libre del hombre. Por eso el mal no constituye una naturaleza (*fysis*), sino un estado (*éxis*). Y por eso la naturaleza del bien es más fuerte que la costumbre del mal. El hombre peca dejándose llevar de su egoísmo; la *philautía* de la que hablan Máximo Confesor y otros Padre¹⁸.

Pero la Iglesia oriental sitúa entre el pecado de Adán y el estado originario la realidad diabólica, la serpiente. Es decir, el mal no nace en el hombre mismo, sino que viene de fuera de la naturaleza, es algo extraño a ella, introducido por la fuerza, y por eso la ascesis siempre será una lucha por la naturaleza, a su favor, siguiendo su dinamismo más profundo¹⁹.

La tradición patrística sitúa la opción de la libertad humana entre la voluntad de Dios y la del demonio, lo cual será el fundamento para la discreción de espíritus de los monjes primitivos (Antonio, Casiano...

Oriente insiste en la dimensión diabólica del pecado, ya que Satán es el padre del pecado y homicida desde el comienzo (Jn 8,44), mentiroso y padre de la mentira, que tienta por envidia (Sab 3), presentando a la criatura humana la posibilidad mágica de dominar a Dios, domesticar la energía divina, usurpar la divinidad y la semejanza divina. En la consumación del fruto prohibido hay una dimensión de eucaristía diabólica, que trae como consecuencia todo lo contrario de la eucaristía sacramental: el pecado, la muerte, la desintegración.

La consecuencia del pecado es la desintegración del hombre y del cosmos, la aparición de un estado «*contra naturam*», contrario a la naturaleza. Esta disgregación producida por el peca-

18. I. HAUSHERR. «*Philautie*». De la *tendresse pour soi* á la *charité selon Maxime le Confesseur* Roma 1952.

19. El problema queda, pues, retrotraído al pecado angélico...

do culmina en la muerte. Ya no hay sitio para la gracia increada en la naturaleza pervertida. El hombre ha cerrado el acceso a Dios, el fluir de la vida de Dios. Sin dejar de recalcar la dimensión personal de la culpa de Adán. Oriente subraya la dimensión ontológica y física del pecado: el pecado como una enfermedad de la naturaleza y del cosmos, como un parásito que anida en el hombre y que esclaviza su voluntad al demonio; algo que contamina a toda la creación haciendo que la tierra se vuelva maldita por culpa del hombre, que el cosmos refleje la dimensión «nocturna» de las creaturas (Troubetskoi) y que el pecado reine donde reinaba la gracia. El hombre ha abierto las puertas del infierno.

Sin embargo, la imagen de Dios en el hombre no queda destruida; queda sólo como oculta, deformada, tapada bajo la imagen diabólica, la imagen de las bestias (Orígenes). El hombre queda desnudo (antes estaba revestido de la gloria de Dios y de la gracia increada) y es recubierto de túnicas de pieles (las pasiones, la dimensión animal del hombre viejo caído), pierde la libertad (parrhesía), su inteligencia se desintegra del corazón, la imagen de Dios permanece oculta. El trabajo ascético es una vuelta a la naturaleza primera, una vuelta al paraíso. Lossky describe así la situación después del pecado:

«A partir de la caída y hasta el día de Pentecostés, la energía divina, la gracia increada y deificante, permanecerá extranjera a la naturaleza y no actuará sobre ella más que exteriormente, produciendo efectos creados en el alma. Los profetas y los justos del Antiguo Testamento serán instrumentos de gracia, la cual actuará a través de ellos, pero no les será propia, como alego personal. La divinización, la unión con Dios por la gracia, resultará imposible.

Pero el plan divino no queda abolido por la culpa del hombre: la vocación del primer Adán será realizada por Cristo, segundo Adán. Dios se hará hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios, según las expresiones de Ireneo y de Atanasio, repetidas por los Padres y los teólogos de todos los siglos. Sin embargo, esta obra realizada por el Verbo encarnado se presentará ante todo a la humanidad bajo su aspecto más inmediato, como la obra de salvación, de la redención del mundo cautivo del pecado y de la muerte. Fascinados por el «o felix culpa» a menudo se olvida que destruyendo el dominio del pecado el Salvador nos abría de nuevo el camino a la divinización, que es el fin último del hombre. La obra de Cristo apela a la obra del Espíritu Santo (Lc 12,49)²⁰.

Desde esta perspectiva aparece clara la dimensión física, terapéutica, médica, de la obra de Cristo y de la obra de la Iglesia como restauración y reparación, no sólo de una falta jurídica, sino de toda una situación cósmica. Los sacramentos rehacen la naturaleza del hombre paradisiaco, el bautismo nos reviste de túnicas blancas de la vida divina, la eucaristía es el fármaco de la inmortalidad. Cristo remodela al ser humano conforme a su imagen, y el hombre y la mujer vuelven al paraíso. Toda la ascesis patrística es concebida como una vuelta al paraíso; pero no es una vuelta hacia atrás, sino hacia delante, pues el paraíso contiene anticipada e inmanentemente la dimensión escatológica del Reino»²¹.

4. Solidaridad humana en el pecado de Adán

Mientras en Occidente el tema de la solidaridad de los hombres en el pecado de Adán está fuertemente marcada por la personalidad de Agustín y por la controversia antipelagiana (ver glosario), de modo que la misma expresión «pecado original» es típicamente occidental y latina, en Oriente ni se conoce dicha expresión (los Padres, en sus homilías y tratados sobre el bautismo, no hablan del pecado original...) ni se formula de igual modo su interpretación.

Para comprender mejor la postura oriental, veamos las diversas exégesis que han surgido en torno al texto fundamental de Rom 5,12 (eph'hô pantes hêmarton):

1) Traducción de la Vulgata: in quo omnes peccaverunt (en quien todos pecaron). El sentido es que todos los humanos pecaron en Adán, que toda la humanidad está incluida en la culpa de Adán, la cual poseemos todos desde el nacimiento. Existe una culpa hereditaria, lo cual explica el bautismo de los niños, que son bautizados para liberarse no del pecado personal, que no lo tienen, sino de esta culpa heredada de Adán. Sin el bautismo no es posible alcanzar la vida eterna, ni siquiera para los niños. Esta traducción y toda la interpretación están marcadas por la polémica antipelagiana.

También en Oriente, Orígenes hace suya esta lectura y afirma que todos estamos incluidos en los riñones de Adán y que, al ser expulsado éste del paraíso, todos hemos sido expulsados con él. Pero en Orígenes esta problemática está dentro de su doctrina, o hipótesis, de la preexistencia de las almas.

Pero los ortodoxos suelen rechazar esta traducción y niegan su justificación, ya que el antecedente del relativo, Adán, está muy lejos y no se justifica gramaticalmente. El elemento positivo que ven es el hecho de considerar a Adán como símbolo de toda la humanidad.

2) Traducción personalista: puesto que todos pecaron. Es la traducción moderna de la Biblia de Jerusalén y del Comentario bíblico San Jerónimo (y también de algunos bizantinos, como Focio). Todos pecaron, y por eso todos mueren. Pero ¿por qué todos pecaron?; ¿qué conexión tiene su pecado con el de Adán? Nada se dice al respecto.

Lo positivo de esta visión es que queda acentuada la dimensión personal de responsabilidad: si todos morimos como Adán, es porque todos hemos pecado como Adán. Se insiste menos en el pecado de naturaleza heredado de Adán, de herencia, de muerte hereditaria, para acentuar la dimensión personal y libre de cada uno. Todos y cada uno de nosotros somos Adán.

3) Traducción oriental: por la muerte, todos pecaron o a causa de la muerte, todos pecaron. Según esta traducción, el antecedente del relativo no es Adán, sino la muerte (masculino, en griego). Lo que hemos heredado de Adán es la muerte, la mortalidad, la corrupción, el proceso

21. La exégesis moderna se sitúa en esta misma línea escatológica; cf. C. MESTERS, *Paraíso terrestre, saudade ou esperança?*, Petrópolis 1971.

de desintegración que comienza con el nacimiento. Esta es la herencia que hemos heredado de Adán y el instrumento de solidaridad con su pecado. No heredamos una culpa ni un castigo, sino algo así como una enfermedad de la naturaleza, enfermedad que por todo lo que comporta de angustia y debilidad, nos induce al pecado. Se confirma con el texto de 1 Cor 15,22-23: todos mueren en Adán. Para Pablo, la muerte es todo un complejo misterioso que se propaga desde Adán y que se contrapone a la vida que viene de Cristo, Segundo Adán (1 Cor 15,45). La muerte es un mal global, cósmico, una servidumbre que nos somete al dominio del asesino desde el comienzo (Jn 8.44) y que es el último enemigo que será vencido por el Señor.

Los testimonios patristicos son numeroso²². Recojamos sus líneas de fuerza fundamentales:

- * Cipriano de Cartago, que en muchos aspectos está muy cerca de Oriente: el bautismo nos purifica del contagio antiguo de la muerte, de las consecuencias de la transgresión de Adán.
- * Cirilo de Alejandría: ¿qué relación tenemos con el pecado de Adán? Adán fue creado para la inmortalidad, la integridad, la seguridad y la calma. Pero al pecar cayó en la corrupción; la naturaleza está enferma de pecado por el pecado de Adán. No participamos del pecado de Adán, sino de su naturaleza enferma. En Cristo ' nuestra naturaleza se ha vuelto sana.
- * Teodoro de Mopsuestia: al convertirnos en mortales, caemos en la necesidad más urgente de pecar.
- * Teodoreto de Ciro: hemos recibido una naturaleza mortal (comer, vestir, beber, pasiones...), la muerte ha pasado a todos los hombres, y por la muerte pecamos individualmente.
- * Juan Crisóstomo: nos hemos hecho mortales a consecuencia de Adán. No hemos pecado en Adán ni hemos sido castigados por una culpa no personal. La muerte no es un castigo, sino algo que nos hace prudentes, nos hace evitar el pecado, nos vuelve moderados, castos, continentales, nos posibilita el martirio... cosas imposibles todas ellas con un cuerpo inmortal.
- * Gregorio de Nisa: el pecado es una infidelidad a la naturaleza. El pecado de Adán ha desbordado e inundado a toda la humanidad, y se ha transmitido la muerte. El hombre sólo es responsable si hace personalmente la experiencia del pecado. Al hablar del bautismo de niños, Gregorio no habla del pecado original: los niños muertos sin bautismo gozan de la visión de Dios, porque no han pecado personalmente.
- * Máximo Confesor: existe corrupción de la naturaleza humana, mortalidad como pecado de la naturaleza, pero sin culpabilidad moral ni jurídica.

22. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York 1974, p. 144, *Initiation á la Théologie Byzantine*, París 1975, pp. 192-198.

- * Juan Damasceno: con el pecado entra la muerte en el mundo, Cristo muere para vencer a la muerte.
- * Gregorio Pálamas: ¿cómo se transmite el pecado? ; ¿por qué los descendientes de Adán sufren las consecuencias de un pecado que no cometieron? La falta de Adán no fue colectiva, sino una corrupción de la naturaleza humana. La culpa es personal; sólo se contrae cuando se imita a Adán. Sólo se hereda la corrupción y la muerte. La corrupción se hereda por la generación humana. El Hijo se encama, no por la culpa de Adán, sino a causa de su muerte, En lugar del «o felix culpa», Pálamas dice, «o felix mors».

Respecto al bautismo de los niños, frente a Agustín, que dice que el bautismo para la remisión de los pecados se refiere incluso a los niños, los Padres orientales insisten en los elementos positivos del bautismo: filiación, gracia, ser miembros de Cristo. Si sólo remitiese pecados, no se vería por qué bautizar a los niños que no tienen pecado...

En resumen, frente a Occidente, que subraya las dimensiones jurídicas (inclusión de todos en Adán, por lo cual heredamos su pecado) y las dimensiones morales (somos responsables porque pecamos libremente), Oriente insiste en el aspecto físico ontológico (ver glosario) de la solidaridad en una naturaleza que se ha convertido en corruptible por la muerte, con un sentido biológico y cósmico de la corrupción (mortalidad, servidumbre...).

No niegan el origen adánico de todo, ya que ha sido el hombre el que ha desencadenado este proceso de corrupción; tampoco niegan los aspectos personales del pecado (esta situación nos hace más débiles ante el pecado); pero si acentúan los elementos de corrupción y mortalidad de la naturaleza y de todo el cosmos. De ahí que la obra de salvación se conciba como regeneración, curación, terapia, vida..., gracias al Cristo «médico». Los mismos sacramentos adquieren esta connotación terapéutica y de exorcismo frente a una naturaleza enferma y corrompida. Cristo libera la naturaleza.

La dimensión de la teología moderna del pecado original como pecado del mundo (Jn 1,29), de las estructuras de pecado como realidades asfixiantes y contaminantes, de la vertiente ecológica del pecado, pueden iluminarse desde esta visión oriental y desde esta concepción de la muerte como herencia del pecado de Adán. La lucha contra el pecado es la lucha por la vida contra las estructuras de muerte que nos rodean.

Digamos, para acabar, que desde esta perspectiva oriental el dogma latino de la Inmaculada Concepción de María significa para los oídos orientales que María ha sido liberada de la muerte. Ellos no comprenden su inmortalidad, ya que hablan de la muerte (dormición) de María. Sin embargo, sí admiten la santidad plena y sin pecado de María, llena de gracia y «nueva Eva». Este es un pequeño ejemplo de las diferencias que pueden dificultar el diálogo si no se llega a sus raíces teológicas y culturales.

5. El misterio del mal

El mundo oriental es especialmente sensible al problema del mal y su carácter misterioso. Sobre todo, los pensadores rusos modernos del XIX y del XX tratan este tema con profusión.

Ya los Padres antiguos hablaban del misterio del mal, aunque en realidad su preocupación mayor era luchar contra el Maligno... Los Padres subrayan el carácter Antinómico (ver glosario) del mal, ya que, por una parte existe, pero, por otra, no se le puede dar al mal una entidad ontológica, pues en este caso se admitiría un dualismo Maniqueo (ver glosario). El mal es, pues, para los Padres, una ausencia de bien, pero una ausencia muy presente. Para Basilio el mal no tiene existencia propia, es privación del bien. Para Juan Damasceno el mal no tiene sustancia propia (es an-ousios). Pero, a pesar de todo, el mal se halla hipostasiado en las personas angélicas o humanas y forma parte del complejo universo de maldad. El mal tiene, pues, un 'a dimensión social, comunitaria, hereditaria, universal; existe una solidaridad en el mal, una especie de «sobornost» (ver glosario) pecadora, el misterio paulino de la iniquidad (2 Tes 2,7).

El mal no es un problema puramente metafísico, sino un problema religioso que constituye un escándalo para la razón («¿Cómo ha podido Dios permitir el mal?») y una humillación para la ética moral («¿Cómo no es capaz el hombre de superarlo?»). El mal es como una hierba no sembrada, sin raíz y sin semilla (Gregorio de Nisa), pero que actúa de verdad y posee una gran fuerza creadora, que origina una especie de anti-creación, con una lógica y sinfonía del mal que desemboca en el Anticristo. El mal produce una fascinación, un vértigo; posee una estética («las flores del mal»...), un atractivo irresistible. Y, por otra parte, produce una desintegración continua en el hombre y en la historia.

Los Padres orientales invitan a realizar un discernimiento entre el mal y el bien para descubrir realmente su carácter monstruoso y demoníaco. El verdadero mal es el que nace del pecado. Y este mal sólo puede ser curado por la encarnación. La muerte de Cristo en la cruz es la respuesta divina al mal del mundo, y el descenso de Cristo a los infiernos es la única solución real del mal. Dios ha tomado sobre sí el mal; y, frente a teodiceas (ver glosario)s baratas de los amigos de Job, Cristo ha asumido el mal en la cruz y lo ha vencido por su resurrección.

Como veremos luego, algunos Padres llevan a decir que un día Dios recapitulará todo el cosmos, y el mal será reabsorbido (apocatástasis de Orígenes, de Isaac el Sirio...). El pensamiento ortodoxo nunca ha comprendido la postura agustiniana de que los condenados sean un cántico de alabanza a la gloria de Dios... y prefiere considerar la apocatástasis no como una certeza, sino como una esperanza y una oración: confía en que el triunfo divino sobre el mal será definitivo...

Los rusos del siglo XIX han trabajado sobre este tema, en especial Gogol y Dostoievsky. En el fondo, el ateísmo del comunismo ruso ha sido la respuesta de las mentes racionalistas y llenas de teodicea (ver glosario) (muchos habían sido seminaristas) ante el angustioso problema del mal. El comunismo ruso quiso construir un mundo donde desapareciera el mal; niegan la existencia de Dios, porque no puede ser que exista un Dios que permite impasiblemente el

mal y el sufrimiento...

Gogol mira el mundo con ojos de profeta y descubre ya en él la presencia del Anticristo, del maligno, que hace del mundo una parodia del Reino. Gogol asume el mal seriamente y muestra su absurdo, su hastío, y a través del vacío deja entrever la luz de la resurrección. Gogol muestra la dimensión ridícula del mal, su inconsistencia, para así poder luchar contra él.

Dostoievsky también se adentra en el problema del mal. En Los hermanos Karamazov, Iván, frente a las lágrimas de un niño quiere, devolver a Dios el billete de la vida. Incluso Zósimo, el «staretz» santo, una vez muerto, se descompone ante la extrañeza de Alioscha... Otro personaje, Hipólito, en El idiota, ante el Cristo muerto de Holbein, muestra todo el horror frente a la muerte, frente al abismo del mal.

Dostoievsky ve en el mal la dimensión de enfermedad, de nada, de autodestrucción, aislamiento, máscara, desdoblamiento, muerte... , todo ello obra del Maligno; mientras que Dios es vida, integración y comunión. No ha sido Dios quien ha creado el mal; ha sido la criatura la que lo ha introducido en el mundo, y por eso el mal es algo exterior y extranjero. Al permitir la libertad de la criatura, Dios tolera el mal del mundo. Pero para Dostoievsky el mal, antes de ser el fruto de la libertad humana, es obra del Maligno. Frente al mal, la única fuerza es la santidad, el «staretz» Zósimo. Frente a la postura racionalista de Iván Karamazov, Dostoievsky no busca dar una solución lógica, ya que el mal está radicado en ti la libertad humana, es un concepto límite (Grenzbegriff) para la razón... Frente a las lágrimas del niño no hay más respuesta que las lágrimas del Inocente.

Dostoievsky presenta al Gran Inquisidor como la gran tentación frente al mal del mundo: destruir la libertad para asumir el poder de Dios. Cristo se opone al Gran Inquisidor y busca otros caminos: el de la pobreza y el sufrimiento en silencio y, al mismo tiempo, el respeto por la libertad humana. El Gran Inquisidor, en cambio, quiere construir el Reino de abajo, con poder, Economía (ver glosario), milagros y sin libertad humana. Es la empresa satánica del reino diabólico como parodia del Reino de Dios; es el mesianismo terrestre. El Gran Inquisidor, para Dostoievsky, encarna la tentación de la Iglesia romana y de todas las iglesias: la concupiscencia del poder para evitar el mal, sin respetar la libertad.

En Los endemoniados, Dostoievsky presenta al personaje Chigalev, que busca la solución al mal por el camino de la revolución. Dostoievsky denuncia tanto el engaño de una solución teocrática-ecclesial de derechas, a base de poder e inquisición, como una solución de izquierdas, utópica y revolucionaria, que piensa que cambiando las estructuras va a desaparecer el problema del mal. Dostoievsky sólo cree en la conversión y la santidad, y a ello subordina todos los cambios institucionales. Dostoievsky quiere desenmascarar, frente al problema del mal, toda la idolatría y la demonolatría de los sistemas, sean de derechas o revolucionarios. Ni teocracia eclesiástica ni utopía socialista atea.

Evdokimov, en su libro sobre Dostoievsky y el problema del mal, concluye:

«La teodicea (ver glosario) intelectualista, que concibe el mal como una ilusión de nuestra ignorancia, y la teodicea (ver glosario) moralista, para la que el mal es una materia necesaria para nuestra libertad, son igualmente inaceptables para Dostoievsky. Para él, el mal es un momento ideal de la nada, representa en el mundo la fuerza de negación del Absoluto, al mismo tiempo que de autodenegación: esta fuerza proviene de los elementos no racionales de la libertad, del sinsentido (Ungründ) de la voluntad no sustentada por Dios. El pecado no es tanto el egocentrismo en sí, cuanto sus consecuencias: la actitud egocéntrica que excluye el amor, la fe, la comunión con Dios, es un camino exterior a Dios; y el infierno es una existencia en la que las relaciones para con Dios han sido deformadas, y su término es la desesperación, que ya no es el pecado, sino la muerte misma»²³.

Recientemente, Soljenitsyn ha vuelto a tratar este problema en varios de sus libros (El archipiélago Gulag, Primer círculo, Pabellón de cancerosos...). Sus personajes, como él mismo, han bajado a los infiernos del campo de concentración, de la enfermedad, de la cercanía de la muerte. Para el mundo de hoy, el campo de concentración y la enfermedad incurable actúan de ascesis histórica, de purificación, para que el hombre aprenda a ver una trascendencia. Soljenitsyn llega, a través de la muerte, a la luz de la Pascua y de la trascendencia. Pero por eso destruye todo milenarismo (ver glosario) utópico e ingenuo. Sus libros son un canto a la libertad que no puede ser quebrantada y un toque de realismo:

«La injusticia es más fuerte que nosotros, ha existido en el pasado y continuará en el futuro»²⁴.

Y en otro lugar:

«La iniquidad no ha comenzado con nosotros, y no seremos nosotros los que le pongamos fin»²⁵.

Para acabar, podemos resumir diciendo que el pensamiento oriental sobre el mal y el pecado equidista tanto del pesimismo luterano como del optimismo pelagiano-milenarista de muchos cristianos occidentales católicos de los años setenta y ochenta.

23. P. Evdokimov. Dostoievsky et le probleme du mal. Lyon 1942, p 402.

24. A. SOLJENITSYN, Le premier cercle, Paris 1968. p. 346.

25. A. SOLJENITSYN, Août 14. Paris 1972. p. 509. Cf. O. CLEMENT. L'esprit de Soljenitsyn, Paris 1974, p. 67.

Cristología

1. La «Economía»

Los Padres y las Iglesias de Oriente distinguen la «Economía (ver glosario)» de la «teología». La Economía (ver glosario) es la acción de Dios hacia fuera (ad extra); la Teología es la contemplación del misterio trinitario de Dios, su vida divina hacia dentro (ad intra).

Etimológicamente, «Economía (ver glosario)» significa la construcción y administración de una casa. Aplicado a la historia de la salvación, «Economía (ver glosario)» significa la manifestación de Dios que se orienta a divinizar la creación y la humanidad con las energías divinas; toda la acción salvífica de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento y a lo largo de la historia de la Iglesia, con Cristo en el centro. Con todo, el culmen de esta Economía (ver glosario) no es el Hijo, sino el Espíritu. Esta sensibilidad hacia el Espíritu es típicamente oriental.

Hay, pues, dos momentos en la Economía (ver glosario), dos personas (hypóstasis) reveladoras del Padre: el Hijo y el Espíritu, «las dos manos del Padre», según la célebre expresión de Ireneo¹. El Logos es estructura, razón, causa, mientras que el Espíritu es vida, dinamismo, devenir, interioridad, cumplimiento. Lossky habla incluso de dos Economía (ver glosario)s: la del Hijo y la del Espíritu; la una dice relación con la naturaleza humana, la otra con la persona, y corresponden a los dos aspectos cristológico y pneumatológico de la Iglesia. Pero estas perspectivas no pueden endurecerse, ni separarse, ni meramente yuxtaponerse. No se puede separar Cristología de Pneumatología (ver glosario), se trata de una única Economía (ver glosario) salvífica. En Pascua, Cristo se hace Espíritu (2 Cor 3,17), y Pentecostés es un misterio cristológico. Ambos misterios son inseparables, recíprocos, y se articulan en una única Economía (ver glosario) trinitaria de salvación.

Podemos ver en el Nuevo Testamento una doble línea de articulación entre Cristo y el Espíritu:

a) Lucas-Hechos:

El Espíritu Santo prepara y manifiesta la obra de Cristo. Es la línea que privilegiará la corriente oriental de Siria y Antioquía, que subraya la plenitud de la naturaleza humana de Jesús (con posible riesgo de adopcionismo, nestorianismo (ver glosario) o pelagianismo (ver glosario)) y que no es «filioquista». Es un esquema Padre-Espíritu-Hijo:

* El Espíritu prepara la venida de Jesús en la creación, en el Antiguo Testamento, a través de los profetas.

- * El Espíritu prepara la encarnación, nacimiento y crecimiento de Jesús.
- * El Espíritu guía toda la vida de Jesús (oración, desierto, tentaciones, proclamación de su misión, milagros...), y en el bautismo el Espíritu lo unge y lo proclama como el Hijo.
- * El Espíritu guía a Jesús en la pasión y le resucita de entre los muertos.
- * El Espíritu, derramado en Pentecostés, guía la vida de la Iglesia como guió la vida de Jesús (Hechos de los Apóstoles).

b) Juan:

Cristo da el don del Espíritu. Es la línea que aparece sobre todo en Alejandría y Roma, y es «filioquista». Su esquema trinitario es: Padre-Hijo-Espíritu.

- * Cristo es quien promete el Espíritu (Jn 3,5; 4,14; 13-17).
- * Cristo confiere el Espíritu, a partir de su misterio pascual (Jn 7,37-38; 19,30; 19,34; 20,19-23).

Existe una síntesis paulina:

- * 2 Cor 3,17: El Señor es el Espíritu.
- * 1 Cor 15,45: el último Adán ha devenido Espíritu vivificante.

El sentido no es la reducción de la persona de Cristo a la del Espíritu, sino que Cristo es simultáneamente fruto y dador del Espíritu. Es el misterio de la perichóresis trinitaria, de la mutua comunicación e inmanencia de las personas divinas.

La conclusión de todo esto es que no hay dos Economías (ver glosario), pero que tampoco la Economía se reduce a la misión del Hijo, sino que ésta está preparada por el Espíritu y culmina en Pentecostés.

Trataremos, pues, sucesivamente de la Cristología y de la Pneumatología (ver glosario), para luego abordar el tema trinitario de la Teología.

2. El misterio de la encarnación

La síntesis patristica sobre la encarnación se resume en esta frase: «Dios se ha encarnado para que el ser humano pueda llegar a ser Dios»². Gracias a la encarnación se hace posible la

2. IRENEO, Adv. Haereses V, 36, 2 (SChr 153,2. 461); Basilio, Tratado sobre el Espíritu Santo (PG 32, 132. 148, 153).

divinización de la humanidad.

Pero esta divinización se realiza salvíficamente. Según Cabásilas, Cristo supera las tres barreras, fruto del pecado de Adán: la barrera de la naturaleza (superada por la encarnación), la barrera del pecado (superada por la cruz), y la barrera de la muerte (superada por la resurrección). La encarnación es salvífica; pero su causa no es la culpa de Adán (el «o felix culpa» agustiniano), sino la misericordia y la fidelidad divinas: Dios es fiel a su amor y a su plan primero de la creación, en continuidad con la cual se encuentra la encarnación, aunque esté marcada por la historia del pecado.

¿Habría habido encarnación sin pecado? Los escotistas, seguidores del franciscano Duns Scoto (ver glosario), dicen que sí; los tomistas, seguidores de Tomás de Aquino, dicen que no. En general, Oriente no se plantea problemas irreales, sino que es realista. Máximo Confesor dice que la encarnación realiza lo que Adán no fue capaz de realizar; pero no le preocupa si hubiese habido encarnación sin pecado. Sólo Isaac el Sirio afirma que aun sin pecado habría habido encarnación.

Los Padres hablan del Cordero inmolado desde el origen del mundo, de la voluntad de encarnación preexistente en la Trinidad, del consejo divino, del amor crucificado de la Trinidad. Máximo afirma que todo el misterio de la creación se ilumina a través de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús:

«El misterio de la encarnación del Verbo contiene en sí la significación de todos los símbolos y enigmas de la Escritura, así como el sentido oculto de toda la creación sensible e inteligible. Pero el que conoce el misterio de la cruz y del sepulcro conoce también las razones esenciales de todas las cosas. En fin, el que penetra aún más lejos, el que consigue iniciarse en el misterio de la resurrección, aprende el fin por el cual Dios creó todas las cosas al comienzo»³

La encarnación manifiesta el loco amor de Dios por los hombres, la Filantropía (ver glosario) divina. Es un misterio ante el cual la única postura posible es la veneración y el silencio...

Todo el Antiguo Testamento prepara este misterio, y el Espíritu prepara su morada en María. La Economía (ver glosario) es entendida como explicación del texto de Prv 9, 1: «La sabiduría se edificó una casa para sí». La ascendencia de Cristo ha sido objeto de una serie de purificaciones que culminan en María, la llena de gracia. Por eso para Oriente, María, en cuanto madre de Dios (Theotókos), contiene toda la historia de la Economía (ver glosario) divina en el mundo (Juan Damasceno⁴).

Oriente no conoce el dogma de la Inmaculada Concepción, porque no quiere separar a María de la descendencia de Adán ni de la mortalidad. Pero el pecado no entra en María, y no por un privilegio o una excepción del destino humano común, sino porque ella ha sido guardada pura

3. PG 90, 1108.

4. De fide orthodoxa III. 12 (PG 94: 1029 C).

de todo pecado, sin que su libertad quedase excluida: al revés, con su libertad y su «Fiat» (ver glosario) dio acceso al Verbo, representando a toda la humanidad. La tragedia de la humanidad se resuelve en el «he aquí la esclava del Señor» de María⁵.

El texto del Concilio de Éfeso sobre la Theotókos es cristológico, no mariológico. Por María, Dios se humanizó. María, la nueva Eva, es honrada en Oriente, e incluso se habla de su glorificación después de su muerte (o dormición: koimésis). Pero no se habla de su inmortalidad. *«Bienaventurada es ella (María): ha recibido el Espíritu que la ha hecho inmaculada y se ha convertido en templo donde habita el Hijo de las alturas celestes.*

Bienaventurada es ella: gracias a ella fue restaurada la raza de Adán, volvieron los que habían abandonado la casa del Padre.

Bienaventurada es ella: los límites de su cuerpo han contenido al ilimitado que llena los cielos sin que ellos puedan circunscribirlo.

Bienaventurada es ella: dando nuestra vida al Antepasado común que engendró a Adán, renovó las criaturas malogradas.

Bienaventurada es ella: ella dio el pecho a aquel que desencadena las olas del mar.

Bienaventurada es ella: ha llevado en su seno al gigante poderoso que lleva el mundo, y lo abrazó y llenó de caricias.

Bienaventurada es ella: ha suscitado para los prisioneros un libertador que dominó al carcelero.

Bienaventurada es ella: sus labios han tocado a aquel cuyo ardor hace retroceder a los ángeles de fuego.

Bienaventurada es ella: alimentó con su leche a aquel que da la vida a todos los mundos.

Bienaventurada es ella: pues todos los santos deben su gozo a su Hijo. Bendito es el Santo de Dios que ha germinado de ti»⁶.

dad.

La doctrina occidental del pecado original parece que implica entender la Inmaculada Concepción como la inmortalidad de María. La devoción oriental a María es una forma de ilustrar la unión hipostática de la divinidad y la humanidad en Cristo. Representa una forma legítima y orgánica de poner los conceptos un tanto abstractos de la cristología de los siglos V y VI al alcance del pueblo fiel. El icono de María es un icono de la encarnación.

El Verbo asume, pues, la naturaleza humana a través de María, por obra del Espíritu Santo.

5. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église de L'Orient*. París 1944, p. 137.

6. JACOBO DE SAROUG, «Himno a la Madre de Dios», *Bikell* 1, p. 246 do, cantad al Señor toda la tierra y con vuestro gozo, (citado por O. CLÉMENT. *Sources*, París 1992. 41).

7. PG 37, 181.

«Hoy nace de la Virgen aquel que sostiene en su mano toda criatura, siendo Dios, yace en un pesebre el que sostiene los cielos» (De la liturgia de la Navidad).

«Tú, que te has hecho semejante a un ser vil, formado de barro, ¡oh Cristo!, Le has comunicado tu divinidad.

El que con su mano poderosa ha creado el mundo, aparece ahora como el corazón de la creación.

Adoramos tu nacimiento, oh Cristo, haznos ver tu santa teofanía.

Oh mundo, ante esta noticia, entra en el coro y con los ángeles y los pastores, glorifica al Dios eterno.

Fieles, levantémonos prestos, preparémonos con gozo para la entrada en las fiestas de la natividad y cantemos: «¡Gloria a Dios en la Trinidad!»

El cielo y la tierra se han unido: hoy Dios ha bajado a la tierra, y el hombre ha remontado a los cielos.

Venid, encontrad el gozo oculto, el pozo profundo en el que en otro tiempo David deseó beber: allí también la Virgen apagó la sed de Adán.

La Virgen en este día da a luz al Superesencial, y la tierra ofrece una cueva al Inaccesible. Los ángeles cantan su gloria con los pastores, y los magos se encaminan con la estrella, pues nos ha nacido un niño, el Dios de antes de los siglos» (Romano el Melodioso, en el kontakion de la fiesta de Navidad).

«La estrella anuncia la aurora y pasa al mediodía resplandeciente del sol de justicia, que ilumina a los que estaban en las sombras de la muerte» (Vísperas).

«Por tu participación en una carne culpable, le has comunicado algo de tu naturaleza divina.

Unido a una forma mortal, Dios libera el seno de Eva de la antigua maldición y establece un acceso al cielo.

Escucha, cielo, y presta atención, tierra, que tus fundamentos tiemblen y los infiernos se atemoricen porque el Creador se manifiesta en el corazón de la creación.

Nosotros, que estábamos en las tinieblas y en la sombra de muerte, hemos visto al Oriente de los orientes.

Los cielos se extienden hasta la cueva y la convierten en paraíso.

Dios conduce a los magos a adorarlo, anticipando la resurrección al tercer día, por el oro, el incienso y la mirra.

El que ha nacido de un Padre sin madre en este día ha tomado carne de ti, sin padre.

¿Qué te podemos ofrecer, oh Cristo, puesto que has nacido por nosotros sobre la tierra como un hombre? Todas las criaturas que son obra tuya te ofrecen su testimonio de gratitud: los ángeles su canto, los cielos la estrella, los magos sus dones, los pastores su admiración, la tierra la cueva, el desierto el pesebre... ; pero nosotros, los hombres, te ofrecemos una Madre Virgen» (De la liturgia de la fiesta de Navidad).

«El Cristo nace, glorifiquémosle; el Cristo desciende de los cielos, id a su encuentro; Cristo está en la tierra, exaltado, cantad al Señor toda la tierra y con vuestro gozo, pueblos, celebradlo».

Asume toda la naturaleza, pues «lo que no es asumido no puede ser sanado»⁷.

Pero asume también todo aquello que era «contra naturam» en la humanidad, para poder sanarlo por su encarnación.

Las controversias cristológicas y los concilios cristológicos de los primeros siglos no versaban sobre cuestiones bizantinas (en el sentido peyorativo del término), sino sobre algo vital. Si el Hijo no es Dios (afirmación de Arrio), entonces Cristo no nos puede divinizar. Si en Cristo hay dos personas (postura de Nestorio), entonces la persona divina no puede divinizar la humanidad, que es una persona separada y diferente. Si Cristo no asume un cuerpo real (afirmación de los docetistas), o no asume la inteligencia (como afirmaba Apolinar), o no tiene voluntad humana (postura de los monoteletas (ver glosario)), entonces no puede divinizar nuestro cuerpo, nuestra inteligencia, nuestra libertad humana...

3. Kénosis y transfiguración

Por otra parte, Cristo asume una naturaleza humana caída, corruptible, mortal, y su encarnación es en forma de Kénosis (ver glosario) (vaciamiento, según Flp 2,6), aniquilación, humillación, obediencia al Padre y sumisión a la muerte.

Este punto ha sido subrayado principalmente por la teología rusa, que tiende a ver a un Cristo pobre y humillado, Hermano humilde de los humillados y de los pobres, de los que sufren, de los enfermos. La cumbre de esta Kénosis (ver glosario) divina culmina en la cruz; más aún, en el descenso a los infiernos:

«Tú has descendido hasta la tierra para salvar a Adán y, no habiéndole encontrado, oh maestro, has ido a buscarlo a los infiernos».

Pero al mismo tiempo Oriente contempla toda la vida de Cristo, incluso su pasión, a la luz de su divinidad gloriosa, oculta pero verdadera. Es la visión joánica (de San Juan Evangelista), que ve la pasión como una entronización real, a la luz de la Pascua. Por eso Oriente celebra gozoso la fiesta de la Transfiguración como una anticipación pascual. Escribe Lossky:

«La fiesta de la transfiguración, muy venerada en la Iglesia Ortodoxa, puede servir de clave para comprender la humanidad de Cristo en la tradición oriental. Ésta no considera jamás la humanidad de Cristo haciendo abstracción de su divinidad cuya plenitud habitaba en él corporalmente (Col 2,9). Deificada por las energías divinas, la humanidad del Verbo no puede aparecer a los hijos de la Iglesia, después de la resurrección y pentecostés, de otro modo que en este aspecto glorioso que permanecía oculto a los ojos humanos antes del advenimiento de la gracia. Esta humanidad hace aparecer la divinidad que es el resplandor común de las tres personas. La humanidad de Cristo servirá de ocasión para la manifestación de la Trinidad. Por eso la epifanía (la fiesta del bautismo, según la tradición litúrgica de Oriente) y la transfiguración serán cele-

bradas con tanta solemnidad: Se festejará la revelación de la Trinidad, pues la voz del Padre se hizo audible, y el Espíritu Santo se hizo presente primeramente como una paloma, y la segunda vez como la nube luminosa que cubrió a los apóstoles»⁸.

En la transfiguración, la humanidad de Cristo aparece luminosa y gloriosa por las energías divinas increadas, como el fuego transforma el hierro; toda la plenitud de la divinidad que habita corporalmente en su humanidad (Col 2.9) se manifiesta ahora. La divinidad de Cristo, oculta bajo la Kénosis (ver glosario), se devela ahora como resplandor de su gloria, como luz. Se anticipa así la resurrección y la Parusía. Pero antes hay que pasar por la pasión y la cruz, Exodo hacia el Padre.

En realidad, son los ojos de los apóstoles los que pasan de la carne al Espíritu y contemplan la gloria del Señor por unos instantes. La luz de la energía increada les ilumina bruscamente, los transfigura.

La tentación de Pedro es «plantar tres tiendas», instalándose en la Parusía (segunda venida de Cristo), en el reino escatológico, sin querer pasar por la historia y llevar al final de la historia. Pero esto no es posible. Hay que transfigurar antes la tierra...

Los iconógrafos comienzan pintando primero la transfiguración, y así los iconos se pintan no tanto con colores cuanto con la luz tabórica de la transfiguración. La luz tiene un sentido especial en la espiritualidad oriental, manifestación gloriosa de las energías divinas que transforman a la persona incluso su cuerpo, como en el caso de Serafín de Sarov. La fiesta de la encarnación es para el Oriente la fiesta de la raíz, el comienzo de nuestra divinización.

Los mismos dogmas cristológicos son doxologías litúrgicas que expresan el misterio de forma negativa y apofática (a-racionalmente): sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (Calcedonia). El contenido positivo del misterio es adorado en silencio y contemplado en los iconos del nacimiento, del bautismo, de la transfiguración y de la resurrección.

Occidente acusa a Oriente de ser criptomonofisita en su cristología, es decir, de no interesarse por el mundo, de absorber la humanidad de Cristo en su divinidad. Pero no es cierto.⁹

La encarnación es un acontecimiento cósmico, como cósmica fue la caída, que el Creador repara. La restauración de la creación es una nueva creación. El hombre sólo es verdaderamente hombre cuando participa de la vida de Dios. En Cristo se da una conformidad entre lo humano y lo divino que no disminuye la humanidad nuestra, sino que la restaura. La participación de Dios no es la abolición de la humanidad, sino su restauración.

Hay paralelismo entre Gn 1 y Jn 1. Con la encarnación, el cosmos recupera su primitiva belleza. Lo expresan los himnos de la transfiguración: por la persona de Cristo la transfigura-

8. V Lossky, *op cit.*, p. 145.

9. J. MEYENDORFF, *initiation a la Théologie Byzantine*, Paris 1975, pp. 203-223.

ción del cosmos se ha anticipado. Todavía su plenitud es futura, pero ya participamos de ella por los sacramentos.

En Cristo no hay simetría entre humanidad y divinidad: la persona es divina, sólo Dios puede salvar. Para Nestorio había simetría. Pero la asimetría no impide a Cristo ser plenamente humano, pues el hombre es teocéntrico y ha sido creado a imagen del Logos.

En Cristo, la persona es divina, y la hypóstasis divina es la fuente de la vida natural, pero no es la naturaleza. Sin embargo, por la unión hipostática el Logos se apropia de la humanidad en su totalidad. Hay comunicación de idiomas, o perichóresis: María es la Theotókos, y uno de la Trinidad ha padecido (theopaschismo).

Por otra parte, aunque Oriente no se haya interesado por la psicología humana de Jesús, sí admite una verdadera humanidad en éste:

- * Admite su ignorancia, conforme a Mc 13,32 y su crecimiento en ciencia (cf. Lc 2,52).
- * Admite su mortalidad, frente a los aphtardocetas del siglo VI (Julián de Halicarnaso), que creían que la humanidad de Cristo era incorruptible. Los aphtardocetas creían que el hombre no era por naturaleza corruptible, sino que la corruptibilidad venía por el pecado. Los ortodoxos defienden que Cristo heredó de Adán no el pecado, sino una naturaleza concreta corruptible y mortal.
- * Frente al agraptodocetismo (ver glosario) (Cristo no puede ser descrito ni pintado), los ortodoxos afirman que un Cristo indescriptible sería un Cristo incorporeal. Es toda la lucha contra los iconoclastas entre los siglos VII y IX: el icono de Cristo es una profesión de fe en la encarnación (II concilio de Nicea, 787). Pero lo que aparece en la imagen no es ni la divinidad indescriptible de Dios ni la pura naturaleza humana, sino la persona del Hijo hecho carne: es el retrato no de una naturaleza, sino de una hypóstasis: «El que es». Los ojos humanos han podido ver en Cristo no la esencia divina, sino la hypóstasis del Logos en la carne. La encarnación hace que los iconos sean posibles y exige su veneración.

Para Calcedonia, Cristo no sólo es consustancial con el Padre, sino también con nosotros. Cristo tiene una afinidad fundamental con la humanidad, pues ésta ha sido creada conforme a la imagen del Logos. Cristo realiza en verdad el destino humano, une al hombre con Dios. Pero Oriente no desarrolla una cristología anselmiana de la satisfacción: el asumir el Logos la naturaleza humana fue un acto de la condescendencia divina para unir la humanidad consigo. Lo que no es asumido no puede ser salvado repiten los Padres. Pero, al asumir una naturaleza mortal, morirá. En los himnos aparece que en el nacimiento ya se anuncia la cruz: la mirra de los magos anuncia los aromas del sepulcro, las fajas del pesebre anticipan los lienzos del sepulcro, la cuna recuerda el sepulcro, y la oscuridad de la cueva de Belén hace presagiar la oscuridad de los infleomos. (Observar el icono de Navidad)

4. Soteriología salvífica (ver glosario)

La encarnación culmina en la redención, en la resurrección. Pero hay diversas formas de expresar esta dimensión salvífica, que está incluida en la encarnación, pero que culmina en la cruz y la resurrección. Hay, por tanto, varias concepciones de la salvación:

- * como redención o rescate,
- * como satisfacción o reconciliación,
- * como curación y restauración.

La concepción de la salvación como redención o rescate presupone el pecado como cautiverio del demonio, al cual se le paga un precio para rescatar al hombre. La concepción de la salvación como satisfacción o reconciliación entiende el pecado como ofensa a Dios. La concepción de la salvación como curación o restauración presupone una visión del pecado como enfermedad.

Esta tercera visión de salvación como curación es la que corresponde más a Oriente y responde a su visión de la salud del pecado. Oriente tiende a criticar las otras visiones (rescate, reconciliación) como meramente jurídicas y negativas frente a la visión más terapéutica y ontológica de salvación. Sin negar que en la Escritura existan expresiones que se sitúan en la línea de la redención y reconciliación, Oriente prefiere acentuar imágenes relativas a la salud, es decir, a la victoria sobre la muerte. Esta visión ha sido calificada por algunos autores no orientales como «teomaterialismo», acusándola de excesivo fisicismo y de hacer depender todo de la encarnación. En realidad, no se trata de algo automático: la encarnación implica la cruz y la resurrección; la salvación humana implica hacer nuestra esta vida que se nos ofrece.

El misterio de la salud humana pasa por la cruz y por el descenso a los infiernos. Por la muerte, Cristo vence a la propia muerte y al pecado y nos abre una vida nueva. La iconografía oriental nos muestra tanto la crucifixión como el descenso a los infiernos. Cristo baja a la ciudadela de la muerte, para allí rescatar a la humanidad caída. Los iconos muestran a Cristo glorioso sacando de los infiernos a Adán y Eva. Es la vida que vence a la muerte. En la vigilia pascual, la Iglesia golpea con la cruz las puertas cerradas del templo (paraíso), y éstas se abren: es el cielo que se ha abierto, y el infierno ya no tiene poder. Una homilía de Juan Crisóstomo expresa poéticamente el gozo pascua de la Iglesia de Oriente:

«...La mesa esta llena, saciaos todos. El ternero es grande, que nadie marche hambriento. Aprovechaos todos del convite de la fe.

Aprovechaos todos de las riquezas de su bondad.

Que nadie se lamente por su pobreza, pues se ha manifestado el reino de todos.

Que nadie gima por sus pecados, pues el perdón se ha levantado brillante del sepulcro.

Que nadie tema a la muerte, pues de ella nos ha librado la muerte del Salvador. La extinguió al someterse a ella. Ha despojado al infierno el que descendió a los infiernos. El infierno probó su carne y El le hizo sentir amargura.

Habiendo previsto esto Isaías exclamo diciendo:

Ha sido amargado el infierno al encontrarse allí abajo.

Ha sido amargado pues ha sido anulado.
 Ha sido amargado pues ha sido burlado.
 Ha sido amargado pues ha sido muerto.
 Ha sido amargado pues ha sido atado.
 Recibió un cuerpo y se encontró con Dios.
 Tomó tierra y encontró Cielo.
 Tomó lo visible y fue vencido invisiblemente.
 Oh muerte ¿dónde está tu poder? Oh infierno ¿dónde está tu victoria?
 Cristo resucitó y tu fuiste derrocado.
 Cristo resucitó y los demonios fueron arrojados.
 Cristo resucitó y los ángeles se regocijaron.
 Cristo resucitó y reinó la vida.
 Cristo resucitó y los sepulcros se vaciaron de los muertos.
 Porque Cristo resucitado de entre los muertos, ha venido a ser primicias de los que duermen. A El sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amen.»¹⁰.

La muerte ha dejado de ser un factor dominante de la existencia humana, y la humanidad ha sido liberada de su esclavitud. Es verdad -confiesa Juan Crisóstomo- que queda la muerte como fenómeno físico, nosotros morimos como antes, pero no permanecemos en la muerte; y esto no es morir, sino dormirse.¹¹

Hay una serie de problemas típicos de la teología y la exégesis modernas occidentales (la distinción entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe, los problemas en torno al sepulcro vacío y la posibilidad de hallar un día el cadáver de Jesús, los problemas en torno a la virginidad de María ...) que son desconocidos para Oriente, al que escandaliza el mero hecho de que se planteen. Toda reducción de la encarnación a la dimensión meramente ética (la lucha contra la injusticia) les parece que vacía el contenido de la fe y reduce a Jesús a un simple profeta social del Antiguo Testamento. Sólo si Jesús es Dios, si su divinidad transforma su humanidad y si nosotros somos divinizados, podremos ser liberados de todo aquello que nos oprime: el pecado, la injusticia, la muerte, el sinsentido de la vida.

El ideal cristiano no es imitar a Cristo, sino vivir en Cristo por el bautismo, crisma y eucaristía. Este vivir en Cristo no nace de la actividad o la energía humana, pues sería pelagianismo (ver glosario) decir que el hombre puede divinizarse por sí mismo (por mérito de la voluntad humana), sino por la energía divina a la que obedece la humana. Entre ambas hay una sinergia. Por la divinización, el hombre alcanza el fin último para el que fue creado. Este fin ya se realizó en Cristo por la acción unilateral del amor de Dios. Este fin representa el sentido de la historia y el juicio del hombre. Es accesible al hombre y a su esfuerzo.

El sentido pascual de los orientales es tan fuerte que para ellos creer en Dios es creer en la resurrección de Jesús, y ateo es aquel que no cree en la resurrección de Jesús.

10. Homilía Pascual de San Juan Crisóstomo.

11. PG 63, 129.

EL MISTERIO DE LA RESURRECCIÓN

«Según una cierta lógica humana, deberíamos comenzar por interrogarnos sobre el significado de la muerte, a fin de comprender luego el sentido de la «resurrección», puesto que «resucitar» es volver a la vida después de haber estado muerto. Me atrevo a lanzar esta afirmación elemental para hacer comprender mejor la ambigüedad y la inutilidad de tal lógica.

Este proceso será vano, en primer lugar, porque la muerte no tiene significación; es el absurdo, el sinsentido. Y sabemos bien, a la luz de Cristo resucitado, que toda muerte sólo alcanza sentido y orientación significativa más allá de ella misma, en la vida que escondía o que libera. Pero esto sólo puede suceder en el acontecimiento de la Resurrección del Señor, y por eso partiremos de la Luz para tomar mejor conciencia de las tinieblas; partiremos de la Resurrección, y sólo luego nos preguntaremos: 'Muerte, ¿dónde está tu victoria?'

La segunda razón de la inutilidad del proceso sugerido antes es que esconde una ambigüedad muy extendida hoy sobre el sentido de la Resurrección. Se emplea esta palabra misteriosa en el sentido unívoco de 'volver a la vida'. Pero toda la cuestión reside aquí: la Resurrección de Cristo no es la reanimación de un cadáver, como en el caso de la resurrección de Lázaro, sino que es algo único. No es, pues, partiendo de la muerte de Jesús como podemos captar el sentido de su resurrección, sino al revés: la muerte 'de Jesús de Nazaret no tiene sentido más que a la luz de su Resurrección. Es la Resurrección de Cristo la que explica lo que la precede y la sigue, incluido el misterio de la muerte, en el que nos debatimos a cada momento. Si la muerte se presenta como el enigma indescifrable, cuyo absurdo quita todo sentido a nuestra vida y a la de toda la humanidad, la Resurrección de Jesús aparece como el acontecimiento único que confiere su Verdad global a todo lo que existe.

La historia personal, comunitaria y cósmica es un libro sellado que sólo «el cordero degollado» (pues es un hecho que ha muerto) y «de pie» (pues ha resucitado verdaderamente) puede abrir (Ap 5,5-6). Nuestra búsqueda no se puede inspirar en una lógica puramente humana; se tiene que aclarar con una luz nueva, la de la Resurrección o del Apocalipsis. La Resurrección es, en efecto, la Revelación, el Apocalipsis por excelencia: 'No temas, yo soy el primero y el último, el Viviente; estuve muerto, pero vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte» (Ap 1,17-18).

Repitémoslo de nuevo: la Resurrección de Jesús no es un hecho fenomenal que habría podido ser objeto de un reportaje. Es lo que la distingue de la pasión, de la que poseemos detalles concretos y circunstanciales. Si hubiera habido un testigo indiscreto en el interior del sepulcro, le habría sido imposible tomar un flash sobre el acontecimiento de la Resurrección. Por el contrario, todos los reporteros del tiempo habrían podido filmar a Lázaro saliendo del sepulcro. La Resurrección de Cristo no es un acontecimiento fenoménico analizable por la ciencia; y, sin embargo, la Resurrección es un hecho histórico, un acontecimiento que ha intervenido en nuestra historia y que afecta -y cómo!- a nuestra historia. Es la imagen, podríamos decir, del Dios vivo y verdadero; mejor aún, lo revela como al Dios vivo y verdadero, que no es un acontecimiento fenoménico más, sino el acontecimiento más real de

.....
: nuestra historia.
:

: En términos bíblicos, diríamos que la Resurrección no es un acontecimiento «de la car- :
: ne y la sangre», sino del Reino de Dios que está en medio de nosotros y dentro de nosotros. :
: El Cuerpo del resucitado es un Cuerpo, pero vivo; Pablo diría «espiritual», es decir, plena- :
: mente animado por el soplo del Espíritu de Dios, por este Pneuma (ver glosario) que no :
: conoce la sombra de la muerte»¹².

12. Ignacio HAZIM. «La resurrección y su sentido para el hombre moderno», en La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui, Beirut 1970. pp. 69-72. 1

1. J. MEYENDORFF. initiation á la Théologie Byzantine. Paris 1975. p.227.
2. R. LEANEY, «The Lucan Text of the Lord's prayer in Gregory of Nyssa»: *Novum Testamentum I* (1956) 103-111 (citado por J. VIEYENDORFF, op. cit., P. 227, nota 4 bis.

Espíritu Santo

1. La revelación del Espíritu

Los Padres orientales reconocen que la revelación de la Trinidad ha sido progresiva y que también la toma de conciencia eclesial ha seguido un lento camino. Para Gregorio de Nacianzo, el Antiguo Testamento conoció al Padre; el Nuevo Testamento, al Hijo; y sólo después se ha conocido al Espíritu. Ireneo, en cambio, pone un orden inverso: el Espíritu actúa y es reconocido en el Antiguo Testamento; Cristo, el Hijo actúa en el Nuevo Testamento; y finalmente se conoce al Padre.

Por el Espíritu se tiene el primer contacto con Dios. Pero el Espíritu permanece oculto: su función no es revelarse a sí mismo, sino revelar al Hijo. Posee una existencia kenótica, humilde, cuya misión es manifestar la realeza del Logos en la creación y en la historia.

El Espíritu estaba presente en la creación (Gn 1,2): mantiene todas las cosas en su dimensión primordial, lo cual permitirá la aparición del orden lógico creado por el Logos. Su función es perfeccionar la creación, es decir, hacer que todo llegue a la comunión con Dios.

Pero, sobre todo en la creación del hombre, aparece el Espíritu en el soplo de vida que Dios insuffló en Adán (Gn 2,7). La acción del Espíritu perfecciona lleva a término la creación, asume y vivifica todo lo que es bueno y hermoso después de la caída y mantiene en la creación los primeros frutos de la transfiguración escatológica. En este sentido, el Espíritu es el contenido mismo del Reino de Dios.¹

San Gregorio de Nisa ofrece la antigua variante del texto «Venga tu Reino» del Padre nuestro (Lc 12): «que tu Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos purifique»².

La efusión del Espíritu es una anticipación de la transfiguración cósmica. Pero esta anticipación no es algo mágico: porque el hombre ha recibido el Espíritu, puede, desde la fe, llamar a Dios «Padre» y tener esta experiencia de la naturaleza como realidad paradisiaca.

En la Economía (ver glosario) de la salvación, el Hijo y el Espíritu son inseparables. El Espíritu penetró en María junto con el Verbo. Pero el Espíritu no se hizo hombre: su existencia queda oculta, revela al Hijo y revela el designio del Padre. Y el fruto de la pasión y vida de Cristo es el don del Espíritu (N. Cabásilas).

También afirman que la acción del Espíritu en el Antiguo Testamento, en la creación y en los profetas era de algún modo exterior, no increada e interior, como será luego de la Pascua. Esta acción del Espíritu es la que precede y prepara, la venida del Mesías; hasta la encarnación y la que guía su vida hasta la muerte.

Basilio, el gran doctor del Espíritu., es claro:

«Venida de Cristo, el Espíritu precede.
 Encarnación, el Espíritu está allí.
 Milagros gracias y curaciones, por el Espíritu Santo.
 Los demonios expulsados, por el Espíritu de Dios.
 El demonio encadenado, el Espíritu estaba presente.
 La remisión de los pecados, por la gracia del Espíritu.
 Unión con Dios, por el Espíritu.
 Resurrección de los muertos, por la virtud del Espíritu Santo».³

Como ya hemos visto, la teología de Lucas subraya la dimensión del Espíritu que prepara los caminos de Jesús y de la Iglesia. Evdokimov afirma que la acción del Espíritu precede a todo acto en que lo espiritual se encarna: creación, profetas, encarnación, Iglesia. En otros sinópticos la acción del Espíritu queda más oculta y sólo se manifiesta a través de símbolos: el dedo de Dios, el poder, el fuego, el Reino, la luz, la paloma del bautismo...

Esta teología lucana (de San Lucas) ha sido subrayada por la escuela de Siria y Antioquía, que permanece enraizada en la línea más semítica y judeocristiana. Es una teología de la unión de Jesús por el Espíritu, del reposo del Espíritu sobre Jesús, con peligro de ser interpretada de forma adopcionista, como si el hombre Jesús recibiera extrínsecamente la unción del Espíritu para cumplir su misión profética. Es una línea no "filioquista".

La teología joánica, en cambio, insiste en presentar el Espíritu como don del Jesús resucitado, en una línea alejandrina y romana, más «filioquista». El riesgo es considerar al Espíritu como un don, sin que aparezca su dimensión personal y con una excesiva subordinación del Espíritu al Hijo.

2. Pentecostés

La tradición oriental considera la venida del Espíritu en Pentecostés como la segunda misión trinitaria, como la venida de una hypóstasis divina que ya no es exterior como en el Antiguo Testamento, sino interna y unida a las personas de la Iglesia. De algún modo, toda la Economía (ver glosario) precedente la preparaba: no es una simple continuación de la encarnación sino el segundo acto del Padre, el fin último de la Economía (ver glosario), el fuego que Cristo quiso traer a la tierra (Lc 12.49) la venida para la cual era preciso que el Hijo volviera al Padre (Jn 16.7) y fuera glorificado (Jn 7,38). Evdokimov llega a decir que el Hijo es el precursor del Espíritu, y Atanasio afirma que el Verbo se ha encarnado para que el hombre reciba el Espíritu.

Pentecostés marca el comienzo de la Iglesia, el comienzo de la Parusía y del Reino. Toda la Iglesia queda marcada por venida del Espíritu. Para Lossky -cuya opinión, como ya hemos visto, ha sido criticada por otros ortodoxos- en Cristo obtenemos la nueva humanidad, la

nueva naturaleza, pero sólo el Espíritu nos hace personas y nos une personalmente al Dios vivo.

Pentecostés, día del nacimiento de la Iglesia, es el momento en que se manifiesta el sentido verdadero de la cruz y la resurrección. Pentecostés es visto como una forma de extender a todos el misterio de la transfiguración del Tabor.

Hay una especie de independencia personal del Espíritu que recapitula todo en la hypóstasis de Cristo y posibilita un encuentro personal de cada hombre con Dios. El Espíritu confiere a cada persona, imagen de Dios, el poder llegar a la semejanza. El Espíritu confiere las energías divinas para poder vivir la vida de Dios, pero no hay una nueva encarnación.

En Pentecostés hay una dualidad: el Espíritu hace que nazca una comunidad que necesita estructuras y permanencia, y también realiza la efusión de sus dones, que liberan al hombre de la esclavitud. Hay tensión entre dos aspectos de la fe: la fe como continuidad y autoridad doctrinal y la fe como experiencia personal. La vida de la Iglesia no se puede reducir ni a institución ni a acontecimiento, ni a libertad ni a autoridad. Es la vida nueva creada en Cristo.

Koinonía (ver glosario), que significa la acción del Espíritu en la eucaristía, significa también la comunión con la vida divina. La Iglesia no es una sociedad unida por fines humanos, sino una Koinonía (ver glosario) (comunión) en Dios y con él.

Hay una antítesis entre Babel y Pentecostés, entre la confusión y la sinfonía. El Espíritu no suprime el pluralismo.

3. El Espíritu en la vida de la Iglesia

Los Padres no redujeron la Pneumatología (ver glosario) a conceptos: los debates del I concilio de Constantinopla (381) sobre la divinidad del Espíritu fueron dentro de un contexto de soteriología (ver glosario) existencial: la vida cristiana es vida en Cristo por el Espíritu; si éste no es Dios, no puede dar vida, no puede haber vida cristiana ni divinización.

La Pneumatología (ver glosario) no fue objeto de un gran desarrollo conceptual; todo se centró más bien en la experiencia espiritual, reflejada en himnos, teología sacramental y literatura espiritual.

El Espíritu es santo, es la santidad por naturaleza: santifica, crea una comunión entre el ser humano y Dios, y entre los seres humanos entre sí, en tanto que comunión de los santos. El Espíritu es invocado no sólo sobre los dones de la eucaristía, sino sobre la comunidad.

El Espíritu da a la persona humana su libertad verdadera. El Espíritu da a la Iglesia la continuidad de las instituciones sacramentales y concede a cada persona la experiencia espiritual. Existe una tensión entre lo institucional y lo personal.

La Ortodoxia no tiene un sistema moral, sino que llama a la santidad. No adolece del típico legalismo católico (occidental), ni del moralismo puritano (protestante), ni del relativismo de la moderna ética de situación. Apela a la vida de los santos y de los monjes. El fin último de la vida cristiana es la experiencia personal y consciente del Espíritu. El santo o el místico es el guardián de la fe.

Ha habido en Oriente tentaciones y herejías dualistas y antiinstitucionales, como el pelagianismo (ver glosario), el Mesalianismo (ver glosario), etc. También ha habido el riesgo histórico de crear un «ghetto»: una Iglesia encerrada, en su comunidad litúrgica. Pero también es verdad que la Iglesia ha sabido guardar los valores escatológicos del cristianismo. La importancia que ella da a la experiencia del Espíritu como algo liberador de la vida humana, es apreciada por los que buscan otras vías ante un cristianismo occidental, clerical y lleno de institucionalismo.

Pero, aun después de Pentecostés, el Espíritu sigue su ocultamiento kenótico en la Iglesia. Las imágenes del Espíritu son fluidas: soplo, viento, llama, perfume, paloma, zarza ardiendo... Todo él hace referencia al Hijo y se oculta ante éste. Simeón el Nuevo Teólogo, lo canta como persona misteriosa e inefable:

«Ven luz verdadera,
ven vida eterna
ven misterio oculto,
ven tesoro sin nombre, ven cosa indecible.
ven persona irreconocible,
ven gozo incesante,
ven luz sin crepúsculo,
ven esperanza que quiere salvar a todos,
ven resurrección de los muertos,
ven oh poderoso que todo lo cambias y transformas por tu solo querer,
ven invisible,
ven intangible e impalpable.

Ven Tú que permaneces siempre inmutable,
te mueves y vienes a nosotros sepultados en el infierno.

Tú estás más alto que los cielos,
tu nombre, tan deseado y constantemente proclamado, nadie sabe decir cuál es.

4. PG 120, 507-509.

5. Hay un juego de preposiciones que ha desaparecido en castellano:

«credere in [eis] Deum, credere ecclesiam [en]». Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, pp. 27ss.

6. PG 36,159 BC.

LAS DOS MANOS DEL PADRE

«La expresión es de San Ireneo: el Padre actúa por Medio de sus dos manos, el Verbo y el Espíritu Santo. Las dos manos son iguales en fuerza y en valor. Las dos manos actúan conjuntamente. No son idénticas. Cada una produce una acción diferente, pero las dos se complementan, y de ellas procede un resultado final.

El Hijo actúa por la encarnación. Gracias a la encarnación, el Hijo está presente en un solo individuo, en un individuo escogido entre billones, en un lugar concreto y en un momento determinado de la historia de la humanidad. El Verbo pronuncia unas palabras determinadas, pronunciadas en un idioma particular, escritas en una lengua única. El evangelio está destinado a todos los hombres, pero parte de un lugar determinado y único de la historia y de la superficie de la tierra. Para los demás seres humanos, el evangelio viene desde fuera y surge como una novedad que cuestiona toda su existencia. El Hijo engendra en los hombres actitudes que se definen por palabras como: oír, escuchar, seguir, imitar, obedecer...

De este Cristo de Dios, considerado aisladamente, procede la figura de la Iglesia que ha prevalecido en Occidente desde la Edad Media, y sobre todo desde el siglo XVI, tanto en su versión protestante como en su versión católica. Los protestantes obedecen a Cristo presente en la palabra de la Biblia, mientras que los católicos obedecen a Cristo presente en la jerarquía. Por lo menos ésta es la figura dominante.

Pues bien, tan importante como la misión del Hijo es la misión del Espíritu Santo. El Espíritu Santo no se encarna en un individuo. No está vinculado a un individuo ni a un punto determinado del tiempo o del espacio. El Espíritu Santo es enviado a todos los países y en todos los tiempos. Está presente en toda la humanidad y actúa en todos los hombres de todas las culturas y religiones. El Espíritu habita en la multiplicidad. Asume la diversidad, crea un movimiento de comunión y de convergencia a partir de la inmensa diversidad humana.

Existe otra diferencia. El Hijo se encarna en un individuo humano y, de este modo, forma un hombre perfecto que supera infinitamente a todos los demás seres humanos. Al revés, el Espíritu Santo existe solamente en la imperfección de innumerables individuos que caminan hacia la luz en medio de las tinieblas y buscan una liberación en medio del pecado que les ahoga. El Espíritu produce un inmenso movimiento de comunión y de convergencia de una humanidad pecadora, corrompida, víctima del mal. El Hijo se encarna en un hombre que es ya la presencia del fin de este movimiento; que anticipa la llegada de la humanidad nueva hacia la cual camina la muchedumbre guiada por el Espíritu Santo» (J. Comblin)⁸.

8. El Espíritu Santo y la liberación, Madrid 1986. pp. 185-186.

En el icono de Pentecostés, Oriente pinta a un viejo encarcelado y coronado: es el cosmos, que espera su liberación de Cristo y el don del Espíritu para ser liberado y transfigurado. Toda la creación participa de la vida del Espíritu. Los sacramentos no serán más que símbolos de la acción renovadora por Cristo que se hacen portadores del Espíritu. Es el día octavo, que ha comenzado con la venida del Espíritu. Comienza la Nueva Tierra y el Nuevo Cielo.

Trinidad

1. La Teología

Para Oriente, la Teología es la contemplación de la Trinidad, y ésta es, ante todo, objeto de experiencia religiosa, litúrgico, mística y poética, más que objeto de especulación, pues lo importante es la salud y la divinización del cristiano.

La Trinidad, el «triadocentrismo», marca toda la vida cristiana Ortodoxa: la antropología (imagen de la Trinidad), la Eclesiología (ver glosario) (Trinidad terrena), la vida espiritual (divinización), la misma vida social («nuestro programa social es la imitación de la Trinidad»: Feodorov) y la escatología. Como afirma Florensky, entre la Trinidad y la nada no hay término medio.

La doctrina trinitaria (la consustancialidad del Hijo y del Espíritu con el Padre es defendida en los concilios de Nicea y Constantinopla I para salvar la divinización. La fe trinitaria expresada en los primeros concilios ecuménicos es común a Oriente y a Occidente. Ambas Iglesias confiesan una sola naturaleza divina (ousía) y tres personas (hypóstasis) consustanciales (homoousios). El credo de Nicea, asumido por la liturgia, expresa esta fe común.

Juan Damasceno da tres principios de la tradición oriental sobre la Trinidad:

1. Todo conocimiento de la Trinidad depende de la libre revelación de Dios.
2. El Verbo encarnado nos revela el misterio trinitario, el Padre, el Hijo y el Espíritu prometido.
3. En Dios-Trinidad existe un principio monárquico, el Padre, que asume la unidad de las tres personas en un perfecto amor y en una naturaleza. La Generación del Hijo y la procesión del Espíritu significan, ante todo, la consustancialidad con el Padre.

«Si le llamo Luz, nombro a una de sus creaturas;
si le llamo Poder, nombro su actividad;

1. Dado el carácter más técnico de este apartado y del siguiente sobre el «Filioque», el lector no especializado puede omitirlos.
2. Véase el libro clásico de TH. DE RÉGNON. *Études de théologie positives sur la Saitile Trinité*, Paris 1892 (I-11), 1898 (II-IV).
3. Sobre el concepto de Dios en el Nuevo Testamento que equivale a «Padre». Ver el conocido artículo de K. RAHNER, ««Theos» en el Nuevo Testamento», en *Escritos de Teología I*, Madrid 1961, pp 93-167.
4. K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado «De Trinitate»», en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, pp. 105-136.

si le llamo Providencia, nombro su bondad;
 si le llamo Rey, nombro su gloria;
 si le llamo Señor, le dijo Juez;
 si le llamo Juez, le digo justo.
 Si le llamo Padre, le nombro todo entero»

(Teófilo de Antioquía).

2. Dos visiones de la Trinidad¹

Pero el desarrollo teológico de la Teología trinitaria oriental es diverso del occidental². Aunque sea simplificando un poco, podemos ejemplificar de este modo las dos posturas, primero la del Occidente latino y luego la del Oriente:

- * Frente al politeísmo ambiental, la afirmación de fe occidental es: Creo en un solo Dios (Occidente).
- * Frente al monoteísmo, arrianismo y modalismo oriental, la afirmación de fe es: Creo en un solo Padre (Oriente³).
- * Parten de la naturaleza (ousía) para llegar a las personas (Occidente).
- * Parten de las personas para llegar a la naturaleza (Oriente).
- * La persona es un modo de ser de la naturaleza (Occidente).
- * La naturaleza es la consustancialidad de las personas (Oriente).
- * La unidad viene dada por la naturaleza (Occidente).
- * La unidad viene dada por el Padre, principio último de la naturaleza (Oriente).
- * Las personas son relaciones subsistentes (Tomás) (Occidente).
- * Las personas tienen relaciones (skésis) y tienen también propiedades (gnorísnata) diferentes (Oriente).
- * Las diferencias entre las personas son sólo relaciones de origen: inenendrado (Padre), engendrado (Hijo), espirado (Espíritu) (Occidente).
- * Las diferencias personales no sólo son relaciones de origen, sino también de diversidad, reciprocidad y comunión (Oriente).
- * Todo es común en la Trinidad, menos las relaciones de origen (Anselmo) (Occidente).
- * Las personas mantienen las diferencias, pero hay una comunidad en el amor (perichóresis) (Oriente).
- * La Trinidad económica (ad extra) es igual a la Trinidad immanente (ad intra) (Rahner⁴) (Occidente).
- * La Trinidad económica no agota la Trinidad immanente (Oriente).
- * En la Trinidad hay diádas, es decir, relaciones duales: relación del Padre con el Hijo (Filiación), relación de Padre e Hijo con el Espíritu (procesión) (Occidente).
- * En la Trinidad sólo hay relaciones ternarias o triples: cada persona dice relación a las otras dos, no a una sola de ellas (Oriente)

5. Puede verse, sin embargo, la postura de K. RAHNER al respecto en *ibid.*, pp. 105-136 donde tiene, en algunos aspectos. Una visión más cercana al Oriente.

- * La gloria es la visión de la esencia divina (Occidente).
- * La gloria es la divinización, participación de la vida trinitaria por las energías increadas, pues la esencia divina es apofática, incommunicable y trascendente (Oriente).
- * No hay energías divinas: ello iría contra la singularidad de Dios; la acción ad extra es común a las tres personas (Occidente⁵).
- * Hay energías divinas increadas, diferentes de la esencia, por las cuales las Personas se comunican ad extra: las energías reflejan la dimensión tripersonal de Dios (del Padre, por el Hijo, en el Espíritu) y manifiestan la perichóresis (Pálamas) (Oriente).
- * Lo fundamental de la experiencia cristiana es la divinidad (Occidente).
- * Lo fundamental de la experiencia cristiana es la tripersonalidad: hijos del Padre, en Cristo, por el Espíritu (Oriente).
- * El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio (Filioque): el Espíritu es el lazo que une al Padre con el Hijo (Agustín) (Occidente).
- * El Espíritu procede sólo del Padre, es -engendrado por el Padre, como el Hijo. La procedencia del Espíritu Santo por el Hijo (per Filium [diá]) es en el orden de la Economía (ver glosario), no en el orden de la Trinidad inmanente (ek). Son las dos manos del Padre (Ireneo) (Oriente).
- * Occidente acusa a Oriente de triteísmo y de introducir divisiones en la esencia divina.
- * Oriente acusa a Occidente de deísmo y modalismo, de negar la identidad personal al Espíritu (mero lazo de unión entre el Padre y el Hijo) y al Hijo (que se asemeja al Padre en cuanto el Espíritu procede del Padre y del Hijo).

3. El «Filioque»

Ya vimos en la Introducción del comienzo la historia de esta controversia: tanto Nicea como Constantinopla I afirman que el Espíritu procede del Padre. Más tarde, en los concilios III y IV de Toledo, se introduce en España el «Filioque» (ver glosario) en la lucha contra los arrianos. Posteriormente, y debido a las presiones latinas, es introducido en el credo latino y se reprocha a Oriente por haberlo omitido, de modo que ésta es una de las causas de la excomunión de 1054. Éste ha sido una de los puntos de fricción entre Occidente y Oriente hasta nuestros días.

Pero estas diferencias nacen de las diversas concepciones de la Trinidad, como hemos visto hace poco:

Para el Occidente agustiniano, donde sólo las relaciones de origen y oposición son las constitutivas de las personas, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio (tamquam ab uno solo principio), aunque principalmente (principaliter) del Padre. Así como el Hijo es engendrado por el Padre por el conocimiento (per modum intellectus), el Espíritu procede del Padre y del Hijo por amor (per modum voluntatis).

6. R. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969. p. 78. También dice Evdokimov que la discusión sobre el «Filioque» ha demostrado una flagrante falta de Espíritu...

Para Oriente, esto implica una cierta nivelación entre el Padre y el Hijo y una discriminación del Espíritu Santo, con una cierta ruptura en el seno de la Trinidad (por un lado el Padre y el Hijo, y por otro el Espíritu), atentando contra el principio básico de que sólo el Padre es el origen o principio común, ya que el Hijo también participa de esta función.

Todo esto lo sistematizará luego Pálamas: la esencia es incommunicable y trascendente; son las personas y energías increadas las que se comunican ad extra en el orden de la Economía (ver glosario). El Espíritu procede del Hijo en el orden de la Economía (ver glosario), no en el orden de la Trinidad inmanente. (Teología).

Estamos frente a dos teologías diversas, cada una con su lógica y con su coherencia. Hasta la formulación doxológica es diversa: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu» (Occidente). «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu» (Oriente).

Ya vimos que algunos orientales modernos (como V. Lossky y O. Clément) creen que el «Filioque» es la raíz última de la separación entre Oriente y Occidente: la subordinación del Espíritu al Hijo significaría dar prioridad a lo jurídico, institucional y jerárquico, por encima de lo pneumático (ver glosario) (carismas, libertad, divinización del cristiano por obra del Espíritu). Sin embargo, otros ortodoxos creen que esto es una cierta ideologización a posteriori, pues la ruptura fue sobre todo por motivos culturales y de mutuo extrañamiento progresivo.

Hoy se quiere llegar a un encuentro ecuménico por medio de fórmulas más bíblicas y buscando omitir el «Filioque» del Credo por motivos ecuménicos (como en el encuentro en Roma entre Juan Pablo II y el Patriarca Dimitrios II en 1987, en la liturgia de la Palabra del II domingo de adviento).

La propuesta más concreta por parte oriental es la de Paul Evdokimov: completar el «Filioque» con el «Spirituque», es decir, completar el que el Espíritu procede del Padre y del Hijo con la afirmación de que el Hijo procede del Padre y del Espíritu, ya que el Espíritu prepara el nacimiento de Cristo (Is 48; 61; Le 1,35; 4,18). El Padre engendra al Hijo con la participación del Espíritu y espira al Espíritu con la participación del Hijo. Tanto el Hijo como el Espíritu participan también de la innascibilidad del Padre:

«Si se llega a eliminar la unidad del Padre y del Hijo en una naturaleza, pues sólo la hypóstasis del Padre es Generadora, y si se acepta el carácter ternario de todas las relaciones intradivinas, se puede, al lado de la fórmula per Filium, poner la fórmula per Spiritum e incluso ir más lejos y ver en el Hijo y en el Espíritu los testigos de la monarquía del Padre, y decir que esta cualidad condiciona la innascibilidad del Padre»⁶.

De parte católica, también F.X. Durrwell insiste en que Dios es Padre y engendra al Hijo por el Espíritu, y esto se manifiesta en la Economía (ver glosario): Jesús nace por el Espíritu y es

7. F.X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990.
8. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987. pp. 98-108.

resucitado por el Espíritu (Rm 8.11). Pero el Hijo sale del Padre a nuestro mundo, mientras que el Espíritu no sale del Padre, sino que es el seno donde el Padre engendra. Jesús es mediador del Espíritu en el mundo: es fuente del Espíritu en cuanto Hijo de Dios engendrado en el Espíritu por el Padre. No hay contradicción entre la Economía (ver glosario) y la Trinidad inmanente⁷.

También L. Boff ha intentado superar las antinomias entre Oriente y Occidente con una visión de la Trinidad esencialmente comunitaria, recuperando la tradición oriental de la perichóresis trinitaria, es decir, la íntima y perfecta inhabitación de una persona en otra, que hace que las tres personas se compenetren recíprocamente. Esta visión facilitaría una visión más comunitaria de la vida cristiana y de la vida humana en un mundo marcado fuertemente por el individualismo⁸.

4. El icono de la Trinidad

Oriente ha expresado su fe trinitaria a través del célebre icono de la Trinidad de Andrés Roublev. Su fe se hace contemplación silenciosa del misterio.

La historia es la siguiente. San Sergio de Radonege, un santo ermitaño devoto de la Trinidad (1314-1392), construyó una pequeña capilla en honor de la Trinidad, que fue destruida por el fuego y por las invasiones de los tártaros. Una nueva Iglesia de piedra es destruida también por los tártaros en 1408. El nuevo higumeno (superior) del monasterio, san Nikón (muerto en 1426) construye una nueva iglesia de cúpulas doradas (1409-1411) y encarga a uno de sus monjes, Andrés Roublev (1370-1430), la decoración del iconostasio. Entre 1422 y 1426 pinta Andrés Roublev el icono de la Trinidad. En vez de pintar escenas de guerras o el temible juicio final, pinta el misterio de la Trinidad.

Este ícono será fuente de renacimiento espiritual para los visitantes de la Lavra de la Trinidad, hasta que acaba siendo olvidado y oscurecido por el humo de las velas. Entre 1905 y 1926 es restaurado, y se descubre la viveza de los colores originales. Hoy día está en el museo de la Galería Tretiakoff de Moscú. El cuadro tiene un triple nivel de lectura:

1. Representa la escena del Antiguo Testamento de aquellos tres misteriosos visitantes de Abraham junto a la encina de Mambré (Gn 18,1-15). Abraham los acoge en su tienda y les ofrece comida, después de lo cual se le anuncia la futura descendencia de Sara. La tradición ha visto en esta misteriosa visita una imagen de la Trinidad.
2. El segundo nivel sería en la dimensión de la Economía (ver glosario): el designio salvífico de Dios de que el Hijo se encarne y muera para salvar a la humanidad.
3. El tercer nivel es el plano de la teología: representa la comunión trinitaria.

Estos tres niveles se funden en un armonioso conjunto de tres ángeles sentados junto a una

mesa, en el centro de la cual hay una copa, y en ésta un cordero degollado.

El ángel de la izquierda del cuadro representa al Padre:

* Es el único que no se inclina ante los demás, mantiene una posición vertical, como eje y principio de todo, y lleva en su mano el cetro:

* recibe de los otros dos su inclinación reverente;

*



*

El ángel del centro

*

es roja, el color de la sangre;

sus colores, más suaves, evocan la invisibilidad, frente a los colores más fuertes del ángel del centro, el Hijo;

detrás de él aparece un templo-casa: la humanidad, la Iglesia, la nueva Jerusalén, la casa del Padre;

ángel del
es el Hijo:

Su túnica

- * su mano señala la copa, eucaristía, cordero degollado, que es el centro Geométrico del icono;
- * detrás hay un árbol que simboliza la cruz, el árbol de la vida, la encina de Mambré.

El ángel de la derecha es el Espíritu:

- * Se inclina hacia el Padre en actitud maternal, dinámica y como fecundante;
- * de él parte todo el movimiento que une a las tres figuras en una unidad armoniosa;
- * su color verde evoca la vida;
- * la roca de atrás simboliza el cosmos, que él vivifica.

Hay una serie de elementos que se han descubierto en este icono y que demuestran su gran riqueza y profundidad de contenido. Todo el cuadro se inscribe en un octógono, símbolo del *octavo* día de la escatología. Existe un ritmo que une a las figuras en una comunión dinámica y plena (*perichóresis*) que parte del Padre y desemboca en el Espíritu, y parte del Espíritu y termina en el Padre. Pero el centro de todo es el misterio de la Economía (ver glosario) salvífica: el cordero degollado por la salvación de la humanidad.

Del icono se desprende como una llamada a la unidad: «Que todos sean uno como Tú, Padre, estás en mi y yo en Ti »(Jn 17,21). El destino humano, ser imagen de la Trinidad, es la plenitud de la vida. De ello la Iglesia-eucaristía es símbolo y sacramento. Es el banquete del Reino, que anticipa la comunión eterna en la Casa del Padre con todos los hermanos y hermanas. La luz del Reino inunda el cuadro, y el dinamismo de la vida del Espíritu parece comunicarse al que contempla el icono. Es preciso contemplarlo en silencio⁹

1. J. ZIZIOULAS, «Verdad y comunión»: *Selecciones de Teología* 71 (1979) 251-271; *L'être ecclésial*, Génève 1981; «Dimensión pneumatológica de la Iglesia»: *Communio* 1973.

Eclesiología

1. De la Trinidad a la Iglesia

Antes de entrar en la Eclesiología (ver glosario) propiamente dicha es conveniente preparar el camino desde la antropología teológica y abrirse al ser eclesial, núcleo de toda posterior Eclesiología¹.

El ser humano se comprende desde la Trinidad de la que es imagen. Es, por tanto, persona libre, un ser racional llamado a vivir en comunión. La persona humana es libre, un ser en comunión. Si la persona humana no vive en libertad y en comunión, muere, deja de ser persona humana.

Ahora bien, ¿dónde puede vivir el ser humano en comunión? En la Iglesia, ya que la Iglesia no es una simple institución, sino un acontecimiento de comunión. Y es acontecimiento de comunión por ser imagen de la Trinidad, por la Economía (ver glosario) del Hijo y del Espíritu. Es la forma histórica de la Economía y acontecimiento del Espíritu, es institución y acontecimiento (las dos cosas). En la Iglesia, el ser humano se libera de la muerte y entra en la comunión trinitaria. Así la persona humana se convierte en ser eclesial.

¿Cómo llegar a este ser eclesial? El bautismo nos inicia en este ser eclesial, pero su centro es la eucaristía la Iglesia se realiza concretamente, se constituye Iglesia local, presidida por el obispo. Por eso la Eclesiología (ver glosario) oriental es eucarística (comunión, comunitaria).

Pero en la eucaristía hay dos dimensiones eclesiales:

- * *anamnética*: recuerdo de lo sucedido, tradición (paradósís), continuidad histórica con el pasado...; todo lo cual constituye su dimensión cristológica; (recuerdo de lo que hizo Cristo: última cena)
- * *epiclética*: invocación al Espíritu, que la convierte en acontecimiento, la orienta y anticipa su futuro; Pentecostés y escatología; todo lo cual constituye su dimensión pneumatológica (ver glosario).

Estas dos dimensiones se reproducen en toda la Eclesiología (ver glosario), en los sacramentos, en la jerarquía y la sucesión apostólica, en los dogmas y el magisterio de los concilios, en la Escritura y en las notas de la Iglesia.

Resumiendo esta primera aproximación, el ser humano sólo se libera en comunión, y ésta

2. S. BouLGAKOFF. L'Orthodoxie, Paris 1932, p. 1.

3. Ibid., p. 5.

4. La obra del teólogo católico Bruno FORTE, *La Chiesa icona della Trinitá*, Brescia 1985, se inspira en esta visión oriental.

alcanza su mayor expresión en cuanto se convierte en ser eclesial y eucarístico, asumiendo lo histórico y lo escatológico, la institución y el acontecimiento.

Esta primera aproximación nos prepara para entrar en la Eclesiología (ver glosario) propiamente dicha.

2. Principios internos de la Iglesia

Para los orientales la Iglesia es mucho más que una institución; es un misterio:

«La Ortodoxia es la Iglesia de Cristo sobre la tierra. La Iglesia de Cristo no es una institución, es una vida nueva con Cristo y en Cristo, dirigida por el Espíritu Santo»².

No puede haber para Oriente una definición satisfactoria de la Iglesia, ni se puede conocer por su exterior, sino participando de su vida de gracia. Hay que concebirla en su dimensión mística subyacente, no puramente como una sociedad terrena sujeta a los avatares de la historia. Su originalidad estriba en que es la expresión de lo eterno en lo temporal, manifestación de lo increado en lo creado:

«La esencia de la Iglesia es la vida divina que se manifiesta en la vida de las creaturas; es la divinización de la criatura por la fuerza de la encarnación y de Pentecostés»³.

Para comprender la Iglesia hay que experimentarla: «Ven y mira». Es algo semejante a lo que les ocurrió a los primeros discípulos que buscaban a Jesús. El Señor les dijo: «Venid y veréis» (Jn 1,39).

La Iglesia tiene una dimensión trinitaria, es la imagen terrena de la Trinidad, participa de la vida trinitaria y confiere al mundo la vida trinitaria. Es icono de la Trinidad⁴. La unidad y diversidad eclesial es imagen de la Trinidad. Antes de la separación de Roma, el Papa era imagen del Padre, que presidía en la caridad a las demás Iglesias locales (Evdokimov); y el mismo «Filioque»(ver glosario), según algunos (Lossky, Clément), tiene repercusiones eclesiales. Esta dimensión trinitaria se concreta en sus aspectos cristológicos y pneumáticos (ver glosario).

La Iglesia posee una dimensión cristológica: es el cuerpo de Cristo, existe en Cristo, Cristo es su cabeza y es quien confiere a la Iglesia su unidad y su estructura. La Iglesia ha sido reunida en el cuerpo de Cristo.

Durante el primer milenio, la expresión «verdadero cuerpo de Cristo» se aplicaba directamente a la Iglesia, dejando la expresión «cuerpo místico» para la eucaristía. Durante el segundo milenio, en Occidente, los términos cambian: el cuerpo verdadero de Cristo es la eucaristía, y la Iglesia pasa a ser el cuerpo místico (H. de Lubac). Oriente ha permanecido fiel a la visión del primer milenio, en el que la eucaristía hace la Iglesia, y la Iglesia hace la eucaristía.

Para la Ortodoxia, la Eclesiología (ver glosario) es esencialmente eucarística (Afanasieff), y ello hace que su base primera sea la Iglesia local. La eucaristía es la que nos revela la dimensión más profunda de la Iglesia, su misterio último, y es la eucaristía la que postula la institución eclesiástica. La eucaristía hace de la Iglesia un gran sacramento, fuente de transfiguración de la historia y del cosmos, matriz histórica y primicia del Reino.

Esta dimensión eucarística de la Iglesia se prolonga desde la eucaristía a toda la institución eclesial: jerarquía, sacramentos, Iglesia local y universal, magisterio, Escritura... Viene a constituir como el elemento objetivo de la Iglesia, su nervadura ontológica, la dimensión de la Iglesia unida al cuerpo de Cristo, la Iglesia madre.

Pero la Iglesia posee además una dimensión pneumática: la Iglesia se funda en la eucaristía y en Pentecostés, en el Espíritu Santo. Es la dimensión de la Iglesia esposa, que unida al Espíritu clama: «¡Ven, Señor Jesús!» Existe tal reciprocidad entre el Espíritu y Cristo que la misma dimensión cristológica queda penetrada por el Espíritu.

El Espíritu no sólo es el que concede dones y carismas, la vida monástica y toda la vida espiritual, sino que es el que constituye la nervadura de las mismas estructuras eclesiales y sacramentales. Es la *Epiclesis* (ver glosario) -invocación al Espíritu- la que transforma los dones eucarísticos y edifica la Iglesia.

Por eso la Iglesia no es sólo anámnesis del pasado, de su fundación histórica por Cristo, sino tensión hacia el Cristo que viene, en el Espíritu. Las notas de la Iglesia, la relación entre la Iglesia local y la universal, la relación institución-carisma, sólo se armonizan desde una visión que integra la dimensión cristológica con la pneumatológica. Las dimensiones del magisterio (tradición, infalibilidad, jerarquía ...) sólo pueden ser entendidas rectamente cuando se iluminan desde la dimensión pneumatológica: Espíritu de verdad, Espíritu de misión, Espíritu de los carismas, Espíritu de comunión y de unidad.

Y, por otra parte, la continua referencia del Espíritu (anónimo y misterioso) al misterio de Cristo es garantía de unidad: Cristo es el que da el Espíritu, y el Espíritu conduce a Cristo. Es la *perichóresis* (comunión dinámica y plena) trinitaria, sin la cual la Iglesia queda desarticulada y/o reducida a nivel de institución (déficit pneumatológico) o de secta de iluminados entusiastas (déficit cristológico).

3. Estructura jerárquica de la Iglesia

5. LEÓN MAGNO, *Ep ad Aizast.*, 84.

6. Cuando algunos teólogos católicos, como K. Rahner, enfatizan la importancia eclesiológica del redescubrimiento de la Iglesia local por parte del Vaticano II, en el fondo están reconociendo, tanto que ésta era la vivencia de la Iglesia del primer milenio, como su posterior olvido por parte de la Iglesia latina del segundo milenio.

La Iglesia es jerárquica, no por desarrollo natural de la comunidad, sino por designación del Señor, que hizo de los apóstoles las columnas de la Iglesia. Los sucesores de los apóstoles son los obispos, que presiden la Iglesia local en todas sus dimensiones: eucarística, didáctica, pastoral...

Con respecto a este último poder, los obispos ejercen una Economía (ver glosario) de misericordia, por la cual aplican las prescripciones terapéuticas convenientes en cada caso, por ejemplo en el caso en que un matrimonio esté ya roto y deshecho.

La ordenación episcopal comporta una aprobación del pueblo, que incluso participa de algún modo en la elección. Es la tradición de la Iglesia primitiva: «Que nadie sea ordenado contra la voluntad del pueblo, no sea que el pueblo, habiendo sido forzado, se ponga a odiar y despreciar al obispo no deseado»⁵.

Los obispos son ordenados por otros obispos como signo de colegialidad. Lo cual no significa que la Iglesia local sea una mera parcela de la Iglesia universal, sino que manifiesta la plenitud de ésta, es su realización concreta⁶. La unión de las Iglesias locales se expresa por la conciliaridad o colegialidad episcopal. Esta conciliaridad se manifiesta a través de concilios locales y universales, que deben ser «recibidos» por los fieles.

Para la Iglesia del Oriente, los fieles deben «recibir», es decir, aceptar y asimilar las disposiciones de los concilios y de los obispos. Es el «amén» de la liturgia, es el «axios» (es digno) después de una ordenación episcopal, es el aplauso con el que la multitud congregada a las puertas de la basílica de Efeso recibió la proclamación conciliar de María como Theotókos (Madre de Dios). Así todo el pueblo, movido por el Espíritu, participa vitalmente de la vida y la

7. El poder de las llaves se le da a quien tenga una fe **como** la de Pedro. Leer Mt.16:18 y Mt.16:23: Pedro es merecedor de las llaves y algo después Cristo llama a Pedro satanás, ¿puede satanás guardar las llave del reino?. Claro que no. En ambos casos Jesús se refiere a diferentes tintes del carisma de Pedro, no a Pedro.

8. En realidad, el Vaticano I afirma que el Papa, cuando actúa como pastor y doctor de la Iglesia universal, en temas de fe o de costumbres, goza de aquella infalibilidad que el Señor quiso que su Iglesia poseyera (DS 3.074). Las palabras *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* («por sí mismo, no por el consentimiento de la Iglesia») resultan duras de comprender si no se conoce su origen histórico. Se añadieron para refutar el Galicanismo (ver glosario) (artículo 4º de Bossuet), que afirmaba que se necesitaba el consentimiento jurídico de la Iglesia para que el Papa pudiera actuar. En realidad, para definir, el Papa no necesita el consentimiento jurídico de la Iglesia pero sí su consentimiento creyente, porque el Papa expresa la fe de la Iglesia y sólo puede definir aquello que pertenece a la fe de ésta. En el Vaticano II (LG 12) se habla de la infalibilidad de todos los fieles por la unción del Espíritu y el sentido sobrenatural de la fe, cuando desde el obispo hasta los últimos fieles seculares manifiestan el asentimiento universal en las de fe y costumbres. El diálogo Ecueménico tiene todavía un amplio camino por recorrer.

marcha de la Iglesia. De este modo vital, la Iglesia primitiva reconoció como inspirados los libros del Nuevo Testamento: de esta forma, la Iglesia proclamó santos a mujeres y varones eximios.

Oriente tiene algunos centros de primacía y de unidad, no por derecho divino, sino eclesial. A partir del Concilio de Calcedonia hay cinco patriarcados: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, que constituyen la llamada «Pentarquía». Más tarde, con la evangelización de los eslavos, surgen otras Iglesias hermanas, que en el siglo XIX, con el movimiento nacionalista, pasan a ser autocéfalas. El patriarca es un «primus inter pares» (el primero entre iguales), elegido por su zona patriarcal y necesitado de los demás obispos para poder decidir y actuar.

La sucesión de Pedro, reconoce Olivier Clément, es un problema no resuelto por la Ortodoxia. Los Padres y teólogos subrayan el primado de Pedro, Corifeo (ver glosario) del colegio apostólico; pero los teólogos bizantinos notan que el poder de las llaves fue confiado a los doce apóstoles y que el primado de Pedro no es un poder, sino la expresión de una fe y una vocación comunes. Pedro es el «primus inter pares», la roca, pero su carisma es personal⁷. ¿Quién es su sucesor?⁷ Cada cristiano que cree es sucesor de Pedro, según la exégesis de los Padres sobre Mateo 16; cada obispo es sucesor de Pedro, como afirma Cipriano; la «forma Petri», dice el Papa san León, está en cada Iglesia local. El Papa es sucesor de Pedro en cuanto obispo. Hay una sucesión analógica de Pedro: debe haber un primer obispo en el colegio episcopal, y éste ha sido el obispo de Roma, al que la Ortodoxia concedió siempre el derecho de primacía. Pero esto no por derecho divino, sino por atribución histórica y eclesial, en atención a ser Roma la sede de Pedro y de Pablo (y cabeza del Imperio...).

Pero cuando Roma se atribuyó un poder supremo, con jurisdicción inmediata sobre los fieles, la Ortodoxia consideró que era un error eclesiológico que apartaba a Roma de la tradición de las Iglesias. Después de la separación de Roma, el primado pasó a Constantinopla, pero no como poder, sino como presidencia en el amor. Actualmente, Constantinopla insiste en la necesidad de un centro de acuerdo universal, mientras que Moscú insiste en la igualdad de las Iglesias autocéfalas. Las conferencias panortodoxas inician una visión de colegialidad, y se tiende al sínodo panortodoxo permanente.

También sobre la infalibilidad del Papa tiene la Iglesia Ortodoxa sus puntos de vista propios. No admite una infalibilidad personal *ex sese*, non autem *ex consensu ecclesiae* («Por sí mismo, no por el consentimiento de la Iglesia») (DS 3074), como es la papal desde el Concilio Vaticano I, sino que cree que la infalibilidad pertenece a toda la Iglesia que posee el Espíritu⁸. Les parece que en la Iglesia católica se sustituye este principio pneumático (ver glosario) de infalibilidad por un organismo extrínseco que se sitúa por encima de la Iglesia. La jerarquía no posee la verdad, sino que la proclama y puede emitir un juicio sobre ella.

9. El patriarca de Constantinopla Atenágoras le dijo a Pablo VI, cuando se hallaba en su apogeo la polémica por la encíclica *Humanae Vitae*, que para la tradición Ortodoxa basta con decir que los esposos se amen y que sean responsables.

Los mismos dogmas son más bien negativos. Deberían ser los estrictamente necesarios, los menos posibles, pues no conviene gobernar ni dogmatizar demasiado⁸. Distinguen netamente los dogmas de los *theologoumena*, u opiniones teológicas y cuestiones disputadas, y admiten incluso definiciones dogmáticas relativamente infalibles, es decir, en cuanto a que nunca expresan más que una parte de la verdad misteriosa apofática. El Espíritu Santo que reside en la Iglesia es el que asegura la infalibilidad y la verdad; verdad que en último término no es un enunciado, sino la misma persona de Cristo (Yo soy el camino, **la verdad** y la vida). Es el pueblo quien con su amén recibe la verdad que los obispos han definido en los concilios. Este amén no es jurídico ni democrático, sino espiritual y eclesial (es consensuado, fruto de la comunión del pueblo con Dios); es lento y supone un largo proceso de asimilación de la verdad hasta que pueda ser plenamente «recibida».

4. Las notas de la Iglesia

Las cuatro notas típicas de la Iglesia -unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad- no son notas Apologética (ver glosario)s, sino manifestaciones y signo de la Iglesia de Jesús.

Unidad. Sólo hay una Iglesia verdadera, que es la Iglesia Ortodoxa. No admiten que la Iglesia tenga varias ramas (católica, protestante y ortodoxa). La Iglesia Ortodoxa es la única que ha conservado la tradición, pero no niegan que otras Iglesias tengan grados de verdad. La unidad de la Iglesia es ante todo cualitativa, no cuantitativa; y es la unidad que nace, de la vida en Cristo y se manifiesta en la unidad de vida, de experiencia espiritual, de fe, de oración, de doctrina, de sacramentos, de la cual brota la unidad de organización.

Creen que en la Iglesia romana la unidad está basada más en la organización y en la estructura papal monárquica. Afanasieff contrapone la Eclesiología (ver glosario) eucarística de Oriente a la Eclesiología (ver glosario) papal de Roma. Y Boulgakoff dice que desde el cisma romano la Iglesia Ortodoxa no ha tenido necesidad de tener un jefe individual; y si tuviera tal necesidad, lo buscaría a partir de los cánones y legislando de nuevo.

Catolicidad. Para la Ortodoxia, la catolicidad tiene un sentido no meramente cuantitativo o geográfico, sino cualitativo: es católica en la medida en que es conforme al todo, a la verdad. La Ortodoxia rusa tiene una expresión para la catolicidad: la «sobornost» (ver glosario), que equivale a conciliaridad, ecumenicidad, sinfonía, colegialidad, unanimidad, según los concilios.

Khomiakoff ha desarrollado esta noción, que dista del individualismo y del autoritarismo, es una síntesis de autoridad y de libertad en el amor que reúne a los creyentes. La catolicidad es, pues, la unión de todos los miembros en la verdad, la unión de todos los miembros con la Iglesia, la apertura a todos los pueblos. La catolicidad sería como la dimensión comunitaria de la verdad. Para los Padres la verdad se identifica con la comunión y la vida, pues el conoci-

10. *Ireneo, Adversus haereses* IV, 20, 5.

miento es comunión¹⁰. Su fuente es el Espíritu que descendió en Pentecostés y que induce a lo supraindividual, a lo comunitario, a la verdad compartida. Es una prolongación del tenerlo todo en común (no sólo lo material) de la Iglesia primitiva de Jerusalén. La expresión doctrinal de la catolicidad es la conciliaridad, las decisiones de los concilios.

Apostolicidad. Significa que la Iglesia está en conexión con los apóstoles y con la Iglesia primitiva. Pero existe una doble dimensión de los apóstoles y de la apostolicidad:

- * Los apóstoles en cuanto enviados a la misión, los que estaban con el Cristo histórico y aseguran la continuidad histórica.
- * Los apóstoles, en cuanto a los doce (colegialidad), aseguran la presencia de la escatología y son fundamento de la Iglesia.

Hay pues, dos aproximaciones a la apostolicidad:

- * una aproximación histórica, que busca la continuidad con el pasado: dimensión cristológica y de anámnesis (ver glosario), como aparece por ejemplo en la Primera Carta de Clemente;
- * y una aproximación escatológica, que mira al futuro, presencia *hic et nunc* (aquí y ahora) del *éschaton* (lo definitivo): dimensión pneumatológica, como aparece en las cartas de Ignacio de Antioquía.

La síntesis entre lo histórico y lo escatológico (ver glosario) es lo sacramental (un proceso, de donde venimos y para donde vamos).

Esta apostolicidad es la que da testimonio de la Escritura y asegura el canon. Pero esta tradición ha de ser viva y creadora, y es fruto del Espíritu que habita en la Iglesia. La jerarquía es la que mantiene esta sucesión apostólica.

Santidad. Es la divinización, la vida divina, como fruto de la encarnación y de Pentecostés. Frente a los donatistas (que niegan la eficacia de los sacramentos cuando quien lo administra es pecador), la Iglesia se proclama santa, con una santidad objetiva que está más allá de las flaquezas de sus miembros, pero que exige una santificación personal en los fieles. Es el Espíritu Santo quien hace santa a la Iglesia (no la obra humana, es el Espíritu quien santifica la obra y no al revés). María es la totalmente santa, figura de la Iglesia. El icono de María con el Niño no es sólo el icono de una mujer concreta; es el icono de la encarnación y el icono de la Iglesia.

En suma, la Iglesia es la *Koinonía* (ver glosario) eucarística perpetuada y continua (Evdokimov).

5. Liturgia y sacramentos

La Ortodoxia es eminentemente litúrgica, y la liturgia ortodoxa es «el cielo en la tierra»

(Boulgakoff), una anticipación de la escatología. Para la Ortodoxia, la liturgia expresa el misterio esencial de la Iglesia: la Iglesia es litúrgica. El misterio de la Iglesia, que se compendia en la resurrección y el Reino, en la salud, es realizado por la liturgia. La liturgia expresa y opera el misterio de la *theantropía*, de la divino-humanidad. La liturgia expresa el misterio del Dios, que quiere que el Logos descienda para que la criatura llegue a ser Dios.

La liturgia realiza esta salud y divinización del ser humano siguiendo las tres dimensiones del tiempo humano:

- a) *anámnesis*: la Iglesia **recuerda** la vida de Cristo, su nacimiento, su pasión, muerte, descenso a los infiernos, resurrección y ascensión. Está, pues, cimentada sobre la historia de la salvación; no es un rito cósmico cíclico. Es la dimensión de memorial ya existente en la liturgia judía. Este recordar la obra de Cristo no es algo puramente psicológico, sino pneumático (ver glosario), ya que es el Espíritu el que nos recuerda lo que Cristo ha realizado (Jn 14,26).
- b) *Epiclesis*: la Iglesia, recordando la vida de Cristo y su promesa de enviar el Espíritu, **pide** al Padre el don del Espíritu para que santifique los dones y la comunidad reunida. Es elemento esencial de la liturgia y de los sacramentos, pero su acción no termina en los elementos simbólicos materiales, sino en la comunidad eclesial.
- c) *escatología*: la liturgia anticipa el futuro y el don del Espíritu que inaugura la escatología, y lo hace presente ya en la liturgia. El Reino ya está aquí presente, y Jesús no sólo es el que vendrá, sino el que viene ya ahora. La liturgia es una transfiguración de toda la creación, anticipando el día octavo. Escatología (ver glosario).

De este modo, para la Ortodoxia la liturgia es una función esencial de la Iglesia -tal vez la más esencial-, y su culminación es la eucaristía. La Eclesiología (ver glosario) oriental es eucarística (Afanasio), y la eucaristía es el centro de la Iglesia, el sacramento de los sacramentos, del que brotan y al que se subordinan todos los restantes sacramentos.

«Hay algunos rasgos de la tradición espiritual y teológica, comunes a las diversas Iglesias de Oriente, que caracterizan su sensibilidad con respecto a las formas asumidas por la transmisión del Evangelio en las tierras de Occidente. Así los sintetiza el Concilio Vaticano II: «Todos conocen también con cuánto amor los cristianos orientales realizan el culto litúrgico, principalmente la celebración eucarística, fuente de vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura; por lo cual los fieles, unidos al Obispo, al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnando, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1:4; UR 15)» (Juan Pablo II, Orientale Lumen 6)».

De este modo se manifiesta la dimensión litúrgica del ser humano. El hombre ha sido creado para esto, para ser el liturgo, para cumplir la función de alabanza, acción de gracias, contemplación y sacrificio.

La liturgia no sólo santifica al hombre en sus acciones, sino también al cosmos. El cosmos, con gemidos de parto (Rm 8:22-23), sujeto al pecado humano, es liberado y santificado por la liturgia. La liturgia bendice y santifica la creación en sus elementos: agua, aceite, pan, vino, fuego, palmas, ceniza... Y todo culmina en la eucaristía, en la que el cosmos se convierte en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Se prepara ya la transfiguración escatológica, la nueva creación, el Reino; y de este modo la eucaristía colabora a la redención de toda la naturaleza. La visión oriental sintoniza con la concepción Teilhardiana (ver glosario) de la «Misa sobre el mundo». Pero al acabar la liturgia, el hombre debe proseguir en su liturgia extra muros, en la vida, la santificación que ha comenzado a vivir en la liturgia.

La liturgia santifica también el tiempo y nos hace pasar del tiempo puramente lineal al tiempo de salvación, que se hace cíclico a lo largo del año, para integrar en nuestra vida el misterio de salvación.

La liturgia es eminentemente trinitaria: la oración se dirige al Padre, recuerda al Hijo y pide el Espíritu. Es un Pentecostés permanente que realiza existencialmente en nosotros la santificación.

La liturgia incluye los oficios, las bendiciones, los sacramentos, los sacramentales ... ; pero su centro lo constituye la eucaristía. A partir de la eucaristía, la Iglesia aparece realmente como el sacramento del mundo y del Reino, en el que quedan incluidos el hombre, el tiempo, la materia y el cosmos.

Es partiendo de la eucaristía como hay que descubrir lo que son los demás sacramentos y toda la Iglesia. Todo sacramento, dice Evdokimov, se remite a la institución eucarística y se incluye en ella. Para Boulgakoff, los únicos sacramentos instituidos por Cristo serían el bautismo y la eucaristía; los demás serían de institución eclesíastica.

No es que Dios o su Espíritu no actúe fuera de los sacramentos o fuera de la liturgia. La libertad del Espíritu es omnimoda (ver glosario). Pero los sacramentos, que perpetúan el misterio de Pentecostés, ofrecen los dones de la gracia de una manera cierta y visible, evitan el entusiasmo de un pentecostalismo sectario y salvaje. Y siempre en un contexto eclesial, en la Iglesia y para la Iglesia (Evdokimov).

La eucaristía es el misterio central de la Iglesia. En ella se realiza el gran misterio de la [11. El Concilio Vaticano II ha resaltado la importancia de la epiclesis en la liturgia latina, y en concreto en la eucaristía, y lo ha expresado de forma más clara en las nuevas anáforas eucarísticas. Este es uno de los puntos en que el Vaticano II ha recuperado la tradición más primitiva de la Iglesia del primer milenio y, por tanto, se ha acercado más a la tradición oriental.](#)

metabolé, o conversión de los elementos cósmicos en elementos trascendentes, no ya de este mundo, sino escatológicos: el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En la eucaristía podemos distinguir los tres momentos esenciales de todos los sacramentos:

- a) *Anámnesis*, o **memorial** de la vida, muerte y resurrección de Cristo, que se hace a través del relato de la institución, y ya antes a través de las lecturas de la Escritura, todas ellas centradas en Cristo.
- b) *Epiclesis*: se **pide** al Espíritu que transforme los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo. El sacerdote no actúa en la eucaristía exclusivamente in nomine Christi (en nombre de Cristo) sino in persona ecclesiae (como representante de la Iglesia), y en nombre de ella pide la consagración de los dones. Esta Epiclesis (ver glosario) no se limita a las oraciones expresamente epicléticas, sino que toda la liturgia de la eucaristía es epiclética. Es una oración litúrgica pidiendo el don del Espíritu. El ex opere operato (eficacia objetiva del sacramento) sería, pues, eminentemente epiclético. Pero no se pide el Espíritu sólo para los dones (pan y vino), sino también para el pueblo, para que, participando de los dones eucarísticos, forme una Koinonía (ver glosario) (comunión), sea concorpóreo con Cristo, consanguíneo con él, para llegar así a la comunión de los santos. Esta Epiclesis (ver glosario) muestra el carácter de la Iglesia, toda ella unida a Cristo y dirigida al Padre pidiendo el don pentecostal¹¹.
- c) *Escatología*: la Iglesia unida al Espíritu, como la esposa del Apocalipsis, pide que venga el Señor a consumir el Reino. La eucaristía anticipa y acelera el Reino, la escatología. en la medida en que ya se realiza la nueva creación y la santidad, pero siempre en tensión escatológica hacia el futuro. Es el tema nupcial de la esposa que espera la llegada del Esposo. Y no sólo pide el Espíritu, sino que es el mismo Espíritu quien nos hace gemir pidiendo la venida del Reino de Jesús. Hay que decir que por la eucaristía no sólo se participa del Cuerpo de Cristo, sino también del Espíritu, que es fuego. El rito del «zeón» de la liturgia oriental añade agua caliente al cáliz, para indicar el calor del Espíritu. Sobre todo la Iglesia sirioantioquena lo constata de forma evidente.

Y todo ello se realiza a través de símbolos cósmicos de pan y vino, es decir, como comida, fiesta, banquete, sacrificio, vida. La Ortodoxia, sobre todo primitiva, no veía bien que se asistiera a la divina liturgia sin comulgar. Los días eucarísticos son los domingos, algunas fiestas de santos (por ejemplo, Juan Crisóstomo) y algunos días entre semana en cuaresma. No se ha desarrollado una liturgia diurna, ni tampoco el culto de adoración al Santísimo. Tan sólo en los monasterios existía una liturgia diurna, pero sobre todo como oficio divino.

12. A. SCHMEMANN, *Potír la vie día inotitie*, Par-is 1969, p. 5 1.

13. *Ibid.*, p. 80.

14. Este carácter no indicativo (Yo te absuelvo ... sino deprecativo (Que Dios te perdone ...), aparece en todos los sacramentos de la Iglesia oriental y es consecuencia de su visión teológica: el sacerdote, aunque actúa en nombre de Cristo, lo hace representando a toda la Iglesia, en cuyo nombre pide al Padre el perdón o la gracia del sacramento.

«El Espíritu Santo es quien revela el pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo. La Iglesia ortodoxa ha subrayado siempre con insistencia que el cambio (metabolé) de elementos eucarísticos se realiza por la Epiclesis (ver glosario) -invocación del Espíritu Santo- y no por las palabras de la institución. Sin embargo, con frecuencia los mismos ortodoxos han comprendido mal esta doctrina. No se trata, en esta perspectiva, de reemplazar una «causalidad» -las palabras del relato de la institución- por otra «formulación» diferente. Se trata de revelar el carácter escatológico del sacramento. El Espíritu Santo viene en el último y gran día de Pentecostés y revela el mundo futuro, inaugura el Reino, nos introduce siempre en un más allá. Estar en el Espíritu es estar en el cielo, pues el Reino de Dios es «gozo y paz en el Espíritu Santo». De este modo, en la eucaristía el Espíritu es quien sella y confirma nuestra ascensión al cielo, quien transforma la iglesia en cuerpo de Cristo y -por consiguiente- revela los elementos de nuestra ofrenda como comunión en el Espíritu Santo. Esto es la consagración»¹².

A partir de la eucaristía hay que situar los restantes sacramentos.

El bautismo introduce en la comunidad eclesial y, por tanto, es una iniciación a la eucaristía. En la Iglesia primitiva, la iniciación iba precedida de un largo tiempo de preparación y estudio (catecumenado) que culminaba en la vigilia pascual. en la que el neófito era bautizado por inmersión (a cada una de las tres inmersiones precedía una profesión de fe trinitaria), y a continuación recibía la crismación (unción con el óleo «myron» perfumado) y la eucaristía. Hoy, cuando la iniciación se da a los niños, se mantienen unidos los tres sacramentos de iniciación, bautismo, crismación y eucaristía. Tanto el agua bautismal como el «myron» y el pan y el vino son consagrados por la Epiclesis (ver glosario).

«Recientemente, es verdad, la teología del bautismo se ha ensanchado un poco. Ha habido un redescubrimiento del sentido del bautismo como entrada e integración en la Iglesia, un redescubrimiento de su significación eclesial. Pero la Eclesiología (ver glosario) se convierte en eclesiología si no se le da una perspectiva realmente cósmica, para la vida del mundo, si no se la comprende como la forma cristiana de la cosmología. Sin esta perspectiva cósmica, la Iglesia se convierte en una realidad «en sí misma» y no, como debería ser, en una relación nueva entre Dios, el hombre y el mundo. No es ciertamente la Eclesiología (ver glosario) la que da el verdadero sentido al bautismo. Es más bien por el bautismo como encontramos el sentido primero y fundamental de la Iglesia»¹³.

15. O. CLÉMENT, Sobre el hombre, Madrid 1983. pp. 129-130.

16. P. EVDOKIMOV, Sacramento del amor Barcelona 1966. Añadamos a lo dicho que Oriente no comprende la facilidad con que los latinos admiten las segundas nupcias que debilitan el sentido del simbolismo de la unión de Cristo y la Iglesia en el matrimonio y se muestran tan rígidos en admitir el divorcio. Para ellos, en ambos casos, se trata de un segundo matrimonio con carácter penitencial, en el que se reconoce que no es el ideal, pero la Iglesia, misericordiosa, lo permite.

La penitencia es una reconciliación o terapia medicinal en orden a poder participar de la eucaristía; es un segundo bautismo, no de agua, sino de lágrimas. La confesión va seguida de la absolución, que no es indicativa (“Yo te absuelvo»), sino deprecativa: el sacerdote pide la misericordia y el perdón de Dios¹⁴ No hay satisfacción penitencial, sino epithimia, es decir, algo así como un remedio medicinal. Toda la conversión o metanoia (ver glosario) se inscribe en una dimensión más terapéutica que jurídica. El sacerdote es más médico que juez, más padre espiritual que legislador.

El sacerdocio se ordena también a la eucaristía y, salvo para los obispos, no se prescribe el celibato, sino que más bien se aconseja el matrimonio.

«En el primer Concilio Ecuménico, el de Nicea, algunas voces insinuaron que el matrimonio y el sacerdocio eran incompatibles, porque la sexualidad mancha. Sin embargo, hay que subrayar que este problema no se había planteada nunca desde los orígenes del cristianismo.

El apóstol Pedro, en particular, estaba casado, y Clemente de Alejandría, recogiendo una vieja narración, nos muestra cómo el amor conyugal del apóstol y su esposa alcanza su plenitud en el martirio. San Pablo, que tenía tendencias monacales y que había preferido mantener el celibato, en la esperanza de una vuelta inmediata del Señor, cuando, al final de su vida, tuvo que precisar la organización de las comunidades que había fundado, estableció únicamente que el obispo (la palabra designaba entonces tanto a nuestros obispos como a nuestros sacerdotes fuera «hombre de una sola mujer». La recomendación tiene valor místico y no moral: en la antigua Iglesia, como hoy en la Iglesia Ortodoxa, un viudo no puede tener acceso al sacerdocio. La fidelidad del sacerdote a una sola mujer, “aún más allá de la muerte» debe ser imagen de la absoluta fidelidad de Dios.

Ahora bien, el desarrollo de un dualismo (en último término Maniqueo (ver glosario)) que reaccionaba contra el pansexualismo de ciertos cultos paganos; el progreso también de una dialéctica veterotestamentaria de lo puro y lo impuro; y la evolución del sacerdocio hacia una casta de clérigos, todo ello llevó al concilio de Nicea a plantearse el problema de la impureza o no impureza del matrimonio. Entonces fue cuando un monje egipcio, Pafnucio, que conocía por experiencia los caminos de la castidad ascética, recuerdo con vigor que el matrimonio es casto y, por lo tanto, perfectamente conciliaba con el ejercicio del sacerdocio»¹⁵.

El matrimonio tiene como fin el amor conyugal, del cual brotará la prole. Su imagen es paradisiaca: Caná y la unión de Cristo y de la Iglesia, prefigurando la unión del Apocalipsis en las bodas del Cordero. El sacramento no se reduce al puro consentimiento, sino que se extiende a todo el oficio nupcial. Oriente no ve bien las segundas nupcias, pero permite volverse

17. A. Shemann, op. Cit., p.109.

18. 0, CLÉMENT. Sobre el hombre, Madrid 1983. pp. 115-116

a casar en algunos casos, usando los obispos la disciplina de la misericordia allí donde el amor está muerto y las vidas están destrozadas. El matrimonio no es el sacramento de la familia, sino el sacramento del amor¹⁶.

«Un matrimonio que no crucifica continuamente sobre la cruz su egoísmo y su propia suficiencia, un matrimonio que no muere a sí mismo para ir más allá, no es un matrimonio cristiano. El verdadero pecado contra el matrimonio hoy no es el adulterio, la falta de adaptación o la crueldad mental: es la idolatría a la familia en sí misma, la negativa a comprender que el matrimonio se orienta al Reino de Dios. Esto se expresa en el sentimiento de que se haría cualquier cosa por la familia, incluso robar. La familia, entonces, deja de existir para la gloria de Dios, deja de ser la entrada sacramental en su presencia. No es la falta de respeto por la familia, sino su idolatría, lo que destruye tan fácilmente la familia moderna y hace del divorcio como su telón de fondo casi natural. Es la identificación del matrimonio con la felicidad y la negativa a aceptar que la cruz tenga allí su propio lugar»¹⁷.

«El verdadero amor no es ni erotismo impersonal ni pasión absolutizada. Es un amor que pone el eros al servicio de la ternura, que sabe que el otro también necesita ser salvado, pero que a través de nuestro amor podremos salvarnos juntos. Cristo estableció la gran nupcialidad de los orígenes y empleó los mismos términos del Verbo creador en el Génesis, a propósito del hombre y la mujer que serán «una sola carne». El verdadero matrimonio, que no es una institución social, sino un misterio, se hizo desde entonces posible. En Cristo podemos vencer la «dureza de corazón» y hacer el aprendizaje de la fidelidad a imagen del Dios fiel, que nunca dejó de decir «sí», incluso cuando le rechazamos. A partir de este momento, la gran nupcialidad del hombre y de la mujer está gobernada por el perdón, por la vida, que es más fuerte que la muerte»¹⁸.

La unción de los enfermos es una oración litúrgica por el enfermo y una unción para la comunión eclesial en orden a la curación espiritual e integral del enfermo. En Rusia se llama conciliaridad («sobomost»), porque debe ser administrada por la «sobor», o conjunto de varios sacerdotes. Podríamos decir que se ordena a la comunión celeste, a la participación del banquete escatológico.

«El cristianismo no es reconciliación con la muerte; es revelación de la muerte, y revela la muerte porque es la revelación de la vida. Cristo es esta vida. Y sólo si Cristo es vida, la muerte es lo que el cristianismo proclama: un enemigo al que hay que destruir, no un enigma que hay que explicar. Explicando la muerte, religión y secularismo le dan un status, un sentido razonable, y la convierten en algo normal. El cristianismo es el único que proclama su anormalidad y la declara, por consiguiente, como algo verdaderamente horrible. Ante la tumba de Lázaro, Cristo lloró. Y cuando se acercó su

19. A. SCHMEMANN, PP. 122-123.

20. pp. 140-141.

hora de morir, comenzó a sufrir angustia y una espantosa tristeza. A la luz de Cristo, este mundo y esta vida están perdidos más allá de toda ayuda, no porque comporten el miedo a la muerte, sino porque han aceptado naturalizar la muerte. (...). Sólo en Cristo se nos revela la plenitud de la vida; la muerte se convierte entonces en algo temible: la pérdida de la vida, el enemigo. Es este mundo (y no otro mundo), es esta vida (y no otra vida), los que fueron dados al hombre como sacramento de la presencia divina, como comunión con Dios. Y sólo a través de este mundo y de esta vida, transformándolas en comunión con Dios, el hombre recibe el ser»¹⁹.

Para Oriente, los sacramentos no sólo son una terapia, un remedio a nuestra debilidad, sino, ante todo, una celebración festiva y comunitaria de la gracia y el amor de Dios. De ahí el carácter festivo, gozoso y estético de la liturgia oriental, en la que, al acabar la liturgia eucarística, se canta:

«Hemos visto la verdadera luz, hemos recibido el Espíritu celestial, hemos encontrado la verdadera fe, adorando la Trinidad indivisible, porque ella nos ha salvado».

A partir de aquí, el fiel debe transfigurar el mundo con la luz de la transfiguración que ha experimentado en la liturgia.

Según un relato legendario, el príncipe de Kiev, Vladimir, envió emisarios a los musulmanes, judíos, latinos y griegos para buscar la mejor religión. Los enviados quedaron admirados al ver Santa Sofía de Constantinopla: "No sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra, pues en la tierra no se halla belleza igual... No sabemos lo que hemos de decir, pero sí sabemos una cosa: que Dios mora allí con los hombres". Ante este relato, el príncipe de Kiev optó por la religión de los bizantinos... Para la Ortodoxia la belleza litúrgica no es puramente estética, sino que es un atributo (resultado) de la presencia de Dios y de su Espíritu entre los hombres.

Una expresión concreta de esta dimensión litúrgica de la belleza, del «cielo en la tierra» es la teología del icono.

«La Iglesia es el sacramento del Reino, no porque ella posea unas instituciones divinas llamadas «sacramentos», sino más bien porque la Iglesia es la posibilidad dada al hombre de ver, en y a través de este mundo, el mundo futuro, porque ella es la posibilidad de verlo y vivirlo en Cristo. Sólo cuando en la tiniebla de este mundo discernimos que Cristo ya ha llenado todas las cosas de él mismo, entonces estas cosas, sean las que sean, se nos revelan y se nos dan en su plenitud de sentido y de belleza. Un cristiano es aquel que dondequiera que mire encuentra en todo a Cristo y se regocija en él. Y este gozo transforma todos los planes y programas humanos, sus decisiones y movimientos, y convierte la misión en el sacramento del retorno de este mundo a Aquel que es la vida del mundo»²⁰.

6. El icono

El icono es una de las manifestaciones concretas de la dimensión sacramental y litúrgica de la

Iglesia de Oriente. Debe ser bien comprendido, pues difiere de las imágenes occidentales, incluso de las imágenes sagradas.

Para Occidente la imagen es un puro recuerdo, una evocación artística de un hecho o de una persona sagrada, expresada con cierto realismo (pensemos en el arte barroco...). Muchas veces el arte religioso ha sido ocasión para ejercitar estudios de anatomía humana (tantos «San Sebastianes») o una transposición del arte pagano («Madonnas» que son Venus vestidas; «Crucificados» que son Apolo en cruz... Muchas veces, el academicismo o manierismo vence a la devoción. Por eso para la mentalidad occidental resulta difícil comprender el icono de sólo dos dimensiones y la veneración que Oriente le rinde. Fácilmente se interpreta como idolatría, magia o superstición. Todo ello provoca en Occidente reacciones de aire iconoclasta o, por lo menos, de sobriedad imaginativa. El protestantismo ofrece unas iglesias desnudas de imágenes, y el moderno catolicismo pasó después del Vaticano II por una etapa de desnudamiento icónico.

Para comprender el icono oriental hay que tener en cuenta una serie de presupuestos:

*Una teología de la belleza, esbozada por los Padres de la Iglesia como resplandor de la gloria divina, como atributo divino, realización del Reino de Dios, ligada especialmente al Espíritu Santo y a una teología contemplativa y doxológica. Esta teología de la belleza une el amor a Dios con el amor a la belleza (filocalía) y mantiene una estrecha relación entre belleza y santidad: «La belleza salvará el mundo», afirma Dostoievsky y repetirá Soljetnitsyn...

* Una cosmología que ve en la creación el reflejo de la gloria divina y hace que la contemplación de la realidad creada no sea solamente estética, sino pneumática, religiosa, hierofánica, epifánica ... ; es decir, que la forma creada hace descubrir el amor y el contenido profundo de la creación de Dios.

* Una teología de la imagen y del símbolo, que es mucho más que el signo, es presencia de la realidad simbolizada, lo que revela el sentido oculto de la realidad, y se erige en receptáculo de la presencia de lo representado, no puramente información, indicación o copia, como puede serlo el signo (matemático químico, un anuncio, un semáforo para la circulación, una fotografía realista...

* Una teología de la encarnación que admite que Dios ha asumido realmente nuestra carne, el mundo, el cuerpo, el cosmos... y que, por tanto, la carne puede ser portadora de la gracia, y Dios no es puramente misterio oculto, sino presencia revelada. Concretamente, el misterio de la Transfiguración nos ofrece el rostro humano de la divinidad, y la luz tabórica nos hace ver, en medio de la Kénosis (ver glosario) del Hijo, la gloria luminosa de la Trinidad.

* Una teología de las energías, como realidad que transforma, transfigura y diviniza el

cosmos, la persona y nuestros mismos sentidos.

- * Una teología del nombre, como algo que dice y relaciona a la persona, que santifica y que, tratándose del nombre de Jesús, salva y tiene eficacia. Los iconos tienen su nombre.
- * Una teología catafática (positiva, deductiva, natural), es decir, que no se limita al apofatismo negativo (revelado, sobrenatural) del Dios misterioso, sino que reconoce que este Dios se ha manifestado en Cristo, posee sus imágenes y símbolos, sus sacramentos. Junto a la vía apofática del silencio existe una vía catafática o simbólica de acceso a Dios. Cristo es el icono del Padre, y la Iglesia icono del Reino. La teología catafática es evidentemente, una teología de las mediaciones y de los mediadores. No hay iconos del Padre, ni tampoco del Espíritu, que sólo se expresa a través de símbolos (fuego, paloma, luz, la luz con la que se pinta el icono ...), sino de Cristo, María, Juan Bautista, santos y ángeles. El icono de Cristo no es sólo una imagen del hombre Jesús, sino del Logos encarnado.

De ahí que el iconoclasmo destructor de imágenes, de origen arriano y docetista (ver glosario), niegue la encarnación, la Theotókos, los santos, la vida monástica, el hesicismo... Los emperadores iconoclastas buscan secularizar la Iglesia, atacan a los monjes por su tendencia escatológica, quieren que la Iglesia y los monjes se vuelvan útiles a la sociedad, que la Iglesia se reduzca a su ética moral, sin dimensión de trascendencia. Sustituyen los iconos por escenas de caza.

En las catacumbas, el arte era eminentemente significativo y didáctico: ilustraba temas como el agua (Noé, Moisés, pescado, áncora), pan y vino (viñas, trigo), salvación (Daniel, los tres jóvenes en el horno de Babilonia, Lázaro, el buen pastor, el ave fénix ...).

A partir del siglo IV, el arte comienza a ser simbólico e iconográfico. El arte occidental sigue siendo iconográfico hasta el románico, que coincide con la separación de Oriente.

En Oriente existe toda una historia del icono con puntos fuertes: la época justiniana (siglo VI), con Santa Sofía de Constantinopla; la época de los Comnenos (siglos X-XII), verdadero renacimiento y edad de oro; a partir del siglo XI comienza la iconografía rusa de influjo bizantino (Santa Sofía de Kiev, Novgorod ...). Luego, en los siglos XIV y XV, arraiga en Serbia, Rumania, Bulgaria, Creta, Athos, Grecia, con un realismo dulce y un cierto patetismo (el Cristo Elkómenois...).

22. Desde esta perspectiva cabe entender las pinturas alargadas del Greco, que por su origen estuvo en contacto con el mundo bizantino de los iconos. No se trata de un simple defecto ocular, sino de una tendencia a espiritualizar los cuerpos, como sucede en los iconos.

23. MANSI, XIII, 344. Cf. DS 600-602.

24. Ibid., 244 B.

Paul Evdokimov, en su libro sobre el icono lo define así:

«Es una representación simbólico-hipostática que invita a trascender el símbolo, a comulgar con la Hipóstasis (ver glosario), para participar del Indescriptible. Es un camino por el que hay que pasar para superarlo. No se trata de suprimirlo, sino de describir su dimensión trascendente. Nos hace acceder a la Hypóstasis y nos introduce en la experiencia de la Presencia despojada de formas empíricas»²¹.

El icono es bendecido para que se convierta en sacramental cargado de presencia y de la fuerza de las energías. No basta con contemplarlo; hay que participar de la presencia trascendente allí simbolizada. El icono no pinta de forma realista, no es un retrato ni la representación de una persona todavía viva, sino que representa al prototipo y busca una comunión viva y orante, una adoración.

En el caso de Cristo, el icono no representa la naturaleza humana, pues su objeto no es la humanidad de Cristo, sino que, a través de la humanidad de Cristo, que es icono de Dios, intenta llevar a revelar el misterio de la hypóstasis divina, la encarnación. Si se limitase a pintar la humanidad de Cristo, sería arte puramente religioso. Por la perichóresis, en Cristo la divinidad impregna su humanidad, y así su energía divina llega a nosotros. La luz de la transfiguración divina es la que llega a nosotros nos hace participar de la divinidad.

El icono se sitúa, pues, en la línea de una teología sacramental, es la Escritura pintada. Estamos muy, lejos de una mera mimesis, imitación, evocación o retrato realista, del recuerdo psicológico o del esteticismo religioso. Estamos ante una realidad teológica y sacramental. Por eso, a veces los rasgos de la figura representada se desfiguran, se alargan desmesuradamente para indicar la fuerza de la espiritualización.²²

El séptimo concilio ecuménico, II de Nicea (787), defendió los iconos frente a los iconoclastas: «No reconocemos en el icono nada más que una imagen que representa la semejanza del prototipo. Por eso recibe su nombre, y sólo con ello participa del él, y por eso es venerable y santo»²³. «Contemplamos a la vez lo indecible y lo representado»²⁴.

En Oriente existe el «ordo» (estamento) de los iconógrafos, que pintan según normas y en un clima ascético (ayuno de los ojos) y místico. El primer icono que pintan es el de la Transfiguración, para que todo el resto sea pintado a su luz. Es como un prelude de la parusía. El icono es más que un arte: es un lugar teológico; y la iconografía conduce a la pneumatología (ver glosario), a la Belleza que salvará el mundo. Los grandes defensores de los iconos fueron **Afanasio, Basilio, Máximo el Confesor, Teodoro Studita, Juan Damasceno**. Cada año se celebra la «fiesta de la Ortodoxia», que recuerda el triunfo del icono sobre los iconoclastas (El primer domingo de Cuaresma). En los países orientales, habría habido una mayor sintonía entre las culturas y religiones originarias de estos países y la fe, dado el carácter simbólico y cósmico de ellas. Digamos, por último, que Occidente y Oriente acentúan diferentes dimensiones de la Iglesia. Occidente subraya la Iglesia de la Palabra, la fe que viene por el oído y debe ser escuchada,

26. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, pp. 234-235.

todo lo cual conduce a una concepción más intelectual y ética de la fe, un tanto selectiva. Oriente subraya la Iglesia de la imagen y del símbolo, dimensión más visible, estética y popular²⁵.

«La Iglesia indivisa precisó, notablemente con el dogma del VII concilio ecuménico, las vías y los principios de un arte de la transfiguración, el arte del icono.

Precisemos enseguida que la Iglesia entera, con su arquitectura, sus frescos y sus mosaicos, constituye un inmenso icono que es al espacio lo que el desarrollo litúrgico es a la duración: «el cielo en la tierra», la manifestación de la divino-humanidad, en la que la carne mortal se transforma en corporeidad espiritual.

El icono, por lo tanto, no es un elemento decorativo, ni solamente una ilustración de la Escritura. Es parte integrante de la liturgia y constituye, como escribió Leónidas Ouspensky, un medio de conocer a Dios y de unirse a él». El icono permite conocer a Dios a través de la belleza.

En efecto, Dios no sólo se hizo escuchar; se hizo ver, se hizo rostro, y el icono por excelencia es el de la cruz. «Dado que el Invisible, habiéndose revestido de la carne se hizo visible, que sea manifestado el parecido de Aquel que se manifestó» (San Juan Damasceno, PG, XCIV, 1.239). La encarnación funda el icono, y el icono muestra la encarnación. Si al arte humano le es posible sugerir el mundo transfigurado, ello quiere decir que la materia misma de la que el pintor se sirve ha sido secretamente santificada por la Encarnación. «No adoro la materia, sino que adoro al creador de la materia, el cual, por mi causa se hizo material y por la materia me ha salvado» (San Juan Damasceno, PG XCIV, 1.245)»²⁶.

Espiritualidad

1. Fundamento y fin de la vida espiritual

El fundamento de la vida espiritual es cristológico, pneumatológico y eclesial. La Economía (ver glosario) del Hijo y del Espíritu Santo, que se hace presente en la Iglesia, es el fundamento objetivo y ontológico (ver glosario) de la vida espiritual. La dimensión cristológica de la Iglesia (la Iglesia cuerpo de Cristo, la Iglesia madre, la Iglesia de la Escritura, de los sacramentos e iconos... es la que fundamenta la espiritualidad, en cuanto que ésta es la dimensión subjetiva de apropiación personal y asimilación de la salud o salvación.

Esta dimensión subjetiva o personal, obra de la libertad humana, no es moralismo ni pelagianismo (ver glosario). Es la respuesta humana a la gracia, es la cooperación humana a la gracia, el famoso sinergismo oriental. Este sinergismo es misterioso y debe ser "entendido" apofáticamente (sin la razón), ya que es la relación entre la libertad y la gracia de Dios.

Oriente acusa a Occidente de haber querido racionalizar esta cuestión. Pelagio traspuso al orden racional un misterio, considerándolo como dos realidades yuxtapuestas, Dios-gracia y la persona humana. Agustín, al rechazar a Pelagio, también se sitúa en un terreno racional, en el que no es posible hallar la solución. Casiano, que toma parte en la disputa contra Pelagio y contra Agustín, es tildado de semipelagiano, a pesar de ser uno de los fundamentos del monacato occidental.

Oriente ha afirmado siempre la simultaneidad en la sinergia de la gracia divina y de la voluntad humana, cooperando ambas sin que ésta obtenga la gracia por sí misma (pelagianismo - ver glosario) y sin que aquélla confiera méritos a la libertad humana¹. La gracia se desarrolla en el ser humano como la levadura en la masa (Macario), le es como esencial, no le resulta extraña; pero esta presencia de la gracia exige de nuestra parte un constante esfuerzo. Dios trabaja, pero es el hombre quien suda, afirma realísticamente Juan Crisóstomo. Podríamos decir que la espiritualidad está movida por el Espíritu, que es quien actúa en el ser humano desde dentro: dimensión pneumática de la iglesia, que ora y gime movida por el Espíritu para llegar al Esposo.

El fin de la vida espiritual puede expresarse desde muchos puntos de vista. Así, I. Hausherr, gran conocedor de la espiritualidad del Oriente cristiano, distingue varias dimensiones de ella:

* ontológicamente, la vida espiritual tiende a la asimilación divina, a la restitución de la

2. Diálogo de san Serafín sobre el fin de la vida cristiana. citado por LOSSKY. *Théologie Mystique de l'Eglise de l'Orient*, Paris 1944, p. 194.

3. J. CASIANO, *Coll.* 1, 7,

4. P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris 1964.

5. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, p. 5.

6. Citado en Y LOSSKY, *op. cit.*, p. 203.

imagen y a la semejanza;

- * gnoseológicamente. su fin es la contemplación de Dios (theoría);
- * afectivamente, tiende a la caridad;
- * históricamente, a la restauración de la naturaleza;
- * complejivamente, tiende a la divinización o unión con Dios o, si se quiere, a la sotería, a la salud o salvación entendida plenamente.

Existe una definición típicamente oriental de la vida espiritual, debida a san Serafín de Sarov: «La oración, el ayuno, las vigiliyas y todas las restantes prácticas cristianas, aunque buenas en sí mismas, no representan en modo alguno, por sí solas, el fin de nuestra vida cristiana: éstos no son mas que medios indispensables para alcanzar ese fin. Porque el verdadero fin de la vida cristiana es la adquisición del Espíritu Santo. En cuanto a los ayunos, vigiliyas, oraciones limosnas y otras buenas obras hechas en nombre de Cristo, sólo son medios para adquirir el Espíritu Santo»².

Casiano, un oriental que escribe en latín, pone como fin último de la vida espiritual el Reino de Dios (que para Evagrio se identifica con el Espíritu Santo) y llama a la continencia, ayunos, oraciones, etc. «medios para la virtud» (instrumenta virtutum)³.

Por ser vida, la vida espiritual tiene un proceso, unas etapas, unas edades⁴, como todo organismo viviente. De nuevo aparece el carácter biológico del Oriente. Más que de imitación de Cristo (T. Kempis), Oriente prefiere hablar de vida en Cristo (N. Cabásilas).

2. «Metanoia» y combate espiritual

Olivier Clément comienza su libro **Sobre el hombre** afirmando que a la antropología ortodoxa se entra por el arrepentimiento⁵, que no es una pura acción moralista o voluntarista, sino un cambio radical del hombre que se abre al misterio de Cristo salvador. Es un cambio de mente (*noûs*), una metanoia (ver glosario), un cambio de orientación total, un salir del egoísmo (*philautía*), una conversión (*epistrophé*), un nuevo nacimiento, una regeneración espiritual, una renovación del bautismo, por la cual éste se convierte en algo vivo y operante.

Es un salir de la mentalidad del fariseo a la del pecador; es, en expresión de Isaac el Sirio, «el temblor del alma ante las puertas del paraíso»⁶, saliendo así del mayor mal, que es la insensibilidad espiritual. Este arrepentimiento o conversión participa del apofatismo ante el misterio de la santidad divina, uno se siente pecador. Por eso esta conversión debe ser coextensiva de algún modo a toda la vida espiritual. Va unida al recuerdo de la muerte, memoria mortis.

Prueba de que esta conversión abarca a toda la persona es que a menudo va acompañada de las lágrimas. El don de lágrimas es un carisma sumamente apreciado en Oriente y prueba la

7. I. HAUSHERR. *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orieint Chrétien*. Roma 1944. Cf. el artículo clásico de M. LOT-BORODINE, «Le mystère du don de larmes dans l'Orient Chrétien»: *La Vie Spirituelle* 48 (1936), 65-110.

integración profunda del ser humano que cambia. Es el *penthos*, o espíritu de compunción; unas lágrimas que, como el agua del bautismo, engendran y son matriz de vida espiritual⁷.

El fruto de estas lágrimas es el gozo espiritual, objeto de una de las bienaventuranzas: bienaventurados los que lloran (Lc 6.2 l). Es una ternura espiritual para con toda la creación. Evidentemente, tanto las lágrimas como toda la conversión se cimientan en el misterio de la muerte de Cristo y en su resurrección. Es la experiencia personal de la gratuidad de la salvación del pecado. Es imitar al Adán penitente, expulsado del paraíso. Frente al mundo moderno que se avergüenza de llorar. Oriente pide el don de lágrimas.

“Señor Jesucristo, nuestro Dios, que has llorado sobre Lázaro y derramado sobre él lágrimas de tristeza y compasión, acepta las lágrimas de mi amargura”.

Por tu pasión cura mis pasiones, por tus llagas remedia mis llagas, por tu sangre purifica mi sangre y mezcla a mi cuerpo el perfume de tu cuerpo que da la vida.

La hiel que te dieron a beber tus enemigos dulcifique mi alma, haciendo que desaparezca la amargura que ha derramado en ella el adversario.

Que tu cuerpo extendido sobre la madera de la cruz haga volver hacia ti mi inteligencia, atraída hacia abajo por los demonios.

Que tu cabeza inclinada sobre la cruz levante mi cabeza abofeteada por los enemigos.

Que tus santas manos clavadas en la cruz por los infieles me atraigan del abismo de perdición hacia ti, como lo prometió tu boca santa (Jn 12,32).

Que tu rostro, que ha sufrido bofetadas y salivazos de parte de los malditos, haga brillar mi rostro afeado por las iniquidades.

Que tu alma, que has entregado a tu Padre en la cruz, me conduzca a ti por tu gracia.

Yo no tengo un corazón dolado para buscarte, no poseo la penitencia ni la compunción que conducen a los hijos a la herencia.

No tengo lágrimas, Señor; mi inteligencia está entenebrecida por los cuidados terres-

8. JUAN SABA: PG 86, 857 C-859, cap. 29.

9. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle eni Orient autrefois*, Roma 1955. p. 52.

10. De ahí la denominación de «demonio meridiano»: Cf. J. CASIANO. II]ST. X, por analogía. se llama «demonio meridiano» al que acomete en la mitad de la vida. Véase el interesante trabajo de A. GRÚN, *La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años*, Madrid 1989. (También se puede encontrar como “Demonio del mediodía”).

tres y no puede elevar su mirada hacia ti con dolor; mi corazón está enfriado por la multitud de tentaciones y no puede recalentarse con lágrimas de amor hacia ti.

Pero tú, Señor, tesoro de bienes, concédeme la penitencia perfecta, un corazón dolido, para que ponga toda mi alma en tu búsqueda; pues sin ti seré extranjero a todo bien.

Dame, pues, oh Bondad, tu gracia. Que el Padre que te ha engendrado en su seno fuera de; tiempo, desde toda la eternidad, renueve en mí los rasgos de tu imagen.

Yo te he abandonado, no me abandones tú; yo he salido de tu casa, sal tú a mi encuentro y condúceme a tus pastos; inclúyeme entre las ovejas d tu rebaño escogido y aliméntame con ellas con la verdura de tus divinos misterios»⁸.

El fruto de esta conversión es volver a la naturaleza, es decir, llegar a la *apátheia* o indiferencia, que es la integración de todo el ser creado, la integridad o *sofosine*, la castidad no sólo física, sino ontológica, la *nepsis* o vigilancia del corazón, la *diakrisis* o discernimiento espiritual.

Para ayudar a esta tarea está el Padre espiritual, que es aquel que «gracias a la mortificación de sus pasiones y a la *apátheia*, de la que brota la caridad, consigue la *gnosis* de las cosas divinas y la *diakrisis* de las cosas humanas, de tal manera que pueda, sin peligro para él mismo, guiar sabiamente a otros en los caminos del Señor»⁹

Pero los Padres del desierto no creen que con la conversión haya acabado el peligro y la lucha. Si el pecado es obra del maligno que nos tienta, es preciso continuar vigilantes y en lucha. Toda la doctrina del combate espiritual se desarrolla aquí.

Es una lucha, en primer lugar, contra los *logismoi* o malos pensamientos, que vienen del maligno y se insinúan lentamente en nuestro interior. Comienzan con una insinuación tentadora, la *prosbolé*.

Hay cantidad de *logismoi* que los Padres clasifican en listas, con su orden establecido, y que constituyen el origen de la doctrina de los siete pecados capitales: gula, lujuria, avaricia, tristeza, acedia, vanagloria, soberbia. Especial atención merece la acedia, que es el hastío de la vida, la náusea existencial, que acomete a los eremitas sobre todo al mediodía¹⁰.

Para esta lucha se necesita una actitud de vigilancia (*nepsis*) y una acción estrenua, o *praxis*. La *praxis*, en la nomenclatura de Oriente, corresponde a la vida ascética, a la purificación espiritual y a la adquisición de virtudes hasta llegar a la *apátheia* o integridad, en la cual las pasiones han quedado como transfiguradas, y la caridad liberada de las pasiones.

11. P. EVDOKIMOV, *Les áges de la vie spirituelle*. Paris 1964, p. 108.

12. P. EVDOKIMOV, *op. Cit.*, p. 114.

Pero este combate espiritual no es una mera lucha moral contra nosotros mismos, sino contra el Maligno. De ahí que la estrategia y la psicología de las pasiones se conviertan en demonologías: el combate es contra las potestades y soberanías de este mundo (Ef 6,12) y prolonga en la vida de la Iglesia el combate de Cristo en sus tentaciones y en su pasión. Hay una dimensión cósmica y universal en este combate espiritual, que es una tarea eclesial.

Por eso, en la Vida de Antonio de Atanasio, el viejo Antonio, que ha ido al desierto para luchar contra el demonio, acaba luchando contra las herejías de la Iglesia, que son obra del demonio.

Toda la espiritualidad oriental, y en concreto toda su doctrina de la conversión, del combate espiritual y de la ascensión a la oración, está marcada por el monacato. El monacato, que surge en el momento en que desaparece el martirio y la Iglesia se ve reconocida por el Estado, significa una ruptura violenta con el mundo de pecado y relajación, una crítica profética de la instalación eclesial y la búsqueda de un maximalismo escatológico. En el momento del paso del paganismo al cristianismo, los monjes (y las monjas) realizan una lucha decisiva contra el Maligno y operan una conversión total del ser humano, una regeneración de la naturaleza. El arte ha inmortalizado las tentaciones de san Antonio en el desierto y la lucha de los monjes contra el demonio. Según Evdokimov, «la ascesis del desierto constituye un momento dialéctico Ineluctable (ver glosario) de la espiritualidad cristiana»¹¹.

Según él, la lucha de los monjes del desierto contra al maligno es un momento clave de toda la historia de la espiritualidad, ya que ellos han operado una especie -de psicoanálisis del alma humana, de sus pasiones, de sus fondos más oscuros, de los demonios que pueblan el interior del corazón, y han realizado una especie de *cátharsis* universal, una curación terapéutica de la naturaleza, vomitando de una vez para siempre todo el mal que anida en el corazón humano caído. La humanidad, después de esta purificación del desierto, es distinta de lo que era antes¹².

El monacato oriental es diferente del occidental: no ligado al sacerdocio, es laical, muchas veces de gente ruda, con tendencia al eremitismo, sin constituir órdenes como en Occidente. Su formación teológica es popular (la llamada «Volkstheologie»), centrada en el catecumenado de adultos. Sin embargo, coexiste con esta forma popular de monacato una rama mucho más ilustrada («monachisme savant» según L. Bouyer), de la que forman parte Evagrio y una serie de monjes de la corriente origenista. Muchos de los Padres de la Iglesia oriental también pasaron su temporada en la «universidad» del desierto.

Los grandes temas de la espiritualidad monástica son incorporados a la espiritualidad oriental.

13. *Unitatis Redintegratio* 15; citado luego por Juan Pablo II en *Oriente Lumen*, n. 6.

14. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, pp. 116-117.

«Existen también en Oriente las riquezas de aquellas tradiciones espirituales que encontraron su expresión principalmente en el monaquismo. Pues allí, desde los tiempos gloriosos de los santos Padres, floreció aquella espiritualidad monástica que se extendió luego a Occidente y de la cual procede, como de su fuente, la institución religiosa de los latinos, que más tarde recibió también del Oriente nuevo vigor. Por lo cual se recomienda encarecidamente que los católicos se acerquen con mayor frecuencia a estas riquezas espirituales de los Padres orientales, que elevan a todo el hombre a la contemplación de lo divino»¹³.

«El monacato apareció en la Iglesia cuando, a raíz de la conversión del emperador (Constantino), el riesgo permanente de martirio había desaparecido. Era de temer que el cristianismo fuera secularizado y se convirtiera simplemente en el cimiento de una ciudad terrenal. El monacato constituyó la rebelión contra todo compromiso (mundano).

En su primer movimiento, el monacato es un camino abrupto: el de los «violentos que se apoderan del Reino de Dios». Se trata de un maximalismo evangélico, que exige el rechazo de los conformismos y las ambigüedades. Para el monje, sólo Dios es totalmente interesante. Para los hombres comprometidos por las preocupaciones de la historia, el monje se muestra como un marginado, un loco, un fuera de la ley: en efecto, lo que él busca es escapar de la ley yendo más allá de ella, convirtiéndose él mismo en esa existencia en el Espíritu del que no sabemos «ni de dónde viene ni adónde va»¹⁴.

Más aún, la espiritualidad oriental es toda ella monástica, y los mismos laicos viven lo que Evdokimov llama un «monaquismo interiorizado». Los orientales nunca han distinguido los preceptos de los consejos, como si éstos fuesen sólo para una minoría. Todo cristiano tiene que vivir el espíritu de los consejos y las bienaventuranzas.

Todos los laicos han de vivir el camino de la *pobreza*, que libera de la avaricia y del consumismo; de la *castidad*, que libera de la pesadez de la carne y hace vivir el amor nupcial, transfigurando el eros en el encuentro personal del matrimonio o en la soledad y entrega del monacato; y el de la *obediencia* a Dios, que libera del egoísmo personal.

«La pobreza es como la otra cara de la celebración. Interiorizada por el laico inmerso en el mundo, la pobreza supera la idolatría de lo económico (monetario), aparta con humor la obsesión de producir y consumir y, como escribía Paul Evdokimov, prepara una Economía (ver glosario) planetaria fundada en el reparto, pero ordenada a la comunión por el verdadero milagro del pan: la Eucaristía.

15. *Ibid.*, pp. 123-124.

16. I. HAUSHERR, “Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères”, en *Laïcs y vie chrétienne parfaite I*, Roma 1963, pp. 35-115.

La castidad es una noción rica y profunda en la Tradición de la antigua Iglesia. Y esta noción es válida tanto para el hombre casado como para el monje. Castidad significa unificación, pacificación, integridad e integralidad de todo el ser. Hay castidad cuando la persona integra realmente el eros, el dinamismo de su naturaleza. Abandonarse al movimiento ciego del eros es desintegrarse. Matar el eros sin resucitarlo, sin vivificarle en el Espíritu, es secarse, según un tipo muy particular de maldad monástica (a menudo inquisitorial). Hay que hacer de él la inmensidad del amor personal. Entonces toda la fuerza de la vida se convierte en celebración de un encuentro, encantamiento de una ternura. Tal puede ser el amor por la belleza última de Cristo, que me confía el secreto de todos los rostros, la dulzura de todo lo creado. Recordemos, en ese claustro de Ávila, el tamboril con que santa Teresa se acompañaba para danzar cuando el júbilo la invadía. Tal puede ser también -aunque no hay oposición- el rostro de la amada que arranca al poeta ese grito tan trivial como esencial: «¡Qué bello es el mundo, amada mía, que bello es el mundo!»¹⁵.

De este modo, la doctrina de la compunción, la lucha contra las pasiones y los demonios, la dirección espiritual, la penitencia, la sobriedad, la vigilancia, la oración... pasan a ser patrimonio de todos los cristianos. Los monjes siguen teniendo un valor simbólico, como iconos del Reino; pero lo esencial de su vida se aplica a todos (laicos también). Todos los bautizados deben aspirar a la salvación o *sotería* perfecta¹⁶.

3. La ascensión espiritual

Los Padres y ascetas dividen la vida espiritual en *praxis* y *theoría*, siendo la primera la dimensión más ascética (conversión, combate espiritual), y la segunda la apertura a la oración y a la contemplación. Pero en realidad los dos estados se solapan, de modo que actividad y pasividad, ascética y mística, son dos dimensiones constantes de toda vida espiritual. La oración, así, se une a la caridad y se convierte no sólo en un momento, sino en un estado (*éxis*) de la vida espiritual cuando todo el ser humano es oración.

La oración, vivida y estudiada en Oriente con gran predilección, se define diversamente según las distintas escuelas, unas más intelectualistas, como la de Evagrio, otras más realistas, como la de los antioquenos. Hay oración de petición y oración de silencio (*hesiquía*), y hay contemplación de la creación (*theoría physiqué*) y contemplación subida que conduce a la unión. Caridad y oración se corresponden, según la doctrina de los Padres, de modo que la caridad fraterna es fruto de la oración y condición de oración verdadera. Por eso la elevación en la oración supone una elevación en la caridad, una progresiva transformación del corazón,

17. *Relatos de un peregrino ruso*, Salamanca 1992: cf. J. GOLTILLARD. Petit., *Philocalie de la prière du coeur*. Paris 1974: J. MEIENDORFF. *Saint Grégoire de Palamas et la mistique orthodoxe*, Pars 1959: I. HAUSHERR. *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma 1960-, J. MELLONI. *los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la Filocalia*, Santander 1995.

18. Carta a Proba, 130, CSEL 44, pp. 60-63.

una asimilación a Cristo, una transfiguración por las energías de la vida humana en espiritual.

Las sentencias de los Padres del desierto están llenas de anécdotas de monjes que, por no querer atender al hermano, pierden a Dios en la oración. Y, al revés, al atender al hermano encuentran a Dios.

4. La oración de Jesús

El libro *Relatos de un peregrino ruso*¹⁷ ha difundido entre el gran público la oración de Jesús y la *filokalía* (literalmente, amor a la belleza), que es un conjunto de textos patrísticos y, monásticos en torno a la oración de Jesús. Y el peregrino ruso lee precisamente la *filokalía*. Pues bien, ¿cuál es la historia y el desarrollo de esta espiritualidad?

En 1782 apareció en Venecia una *Filocalía de los santos népticos*, obra de Macario de Corinto (1731-1805) y de un monje del monte Athos, Nicomedes el Haclorita (1749-1809), que constituye un conjunto de textos sobre la oración recogidos de una serie de autores orientales, desde Evagrio, Antonio, Calixto e Ignacio hasta Pálamas. En Rusia conoció un gran éxito gracias a la traducción que hizo al eslavo el famoso «staretz» Paisi Velitckovskij (1722-1794), que apareció en San Petersburgo en 1793 y, que es justamente la traducción que utilizará el peregrino ruso. En 1877, Teófanos de Tambov y Vladimir hacen una traducción rusa, a la que han seguido numerosas traducciones a otras lenguas modernas. Se ha hablado del «acontecimiento filocálico» como fuente de renovación espiritual en Oriente. Los ortodoxos consideran la oración de Jesús como manifestación típica de su espiritualidad, por no decir la más característica.

La oración de Jesús implica una serie de diversos elementos (psíquicos, teológicos, ascéticos, místicos..) y está ligada a una serie de evoluciones históricas que exigen una cierta clarificación. Veamos las diversas etapas históricas de su evolución.

a) *Monacato primitivo*: constituye la prehistoria de esta oración de Jesús. En el monacato primitivo existe la tradición del uso de jaculatorias, oraciones de compunción, como el "Kyrie eleison", oración que desea ser perpetua (permanente). Ya san Agustín habla de estas breves oraciones de los monjes de Egipto para mantener vigilante la atención¹⁸. De ahí la búsqueda de fórmulas breves de oración, como la que Casiano ofrece en su Colación X: «Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina» («Ven, oh Dios, en mi auxilio; apresúrate, Señor, a socorrerme»). Esta preocupación por una continua memoria de Dios se juntó con el deseo de invocar el nombre de Jesús para rechazar las tentaciones del enemigo. Esta tradición, por una parte, subraya la importancia de usar la Escritura y los salmos como dardos contra el enemigo y, por otra, habla de la importancia de que la oración baje al corazón para que, a su ritmo, la oración suba a Dios. El corazón es el centro del ser humano (Macario).

Al lado de esta tradición, y a veces en pugna contra ella, existe una corriente ligada a Orígenes, más intelectual, que tiende a una oración pura, sin imagen, más neoplatónica

que cristiana, cuyo representante más eximio es Evagrio Póntico. Según Meyendorff, Evagrio, con su mística neoplatónica e intelectualista, y Macario, con su mística cristocéntrica y del corazón, resumen perfectamente las tendencias del monacato primitivo. Diadoco de Foticea (siglo V) y Juan Clímaco (siglos VI-VII) serán los grandes sintetizadores de la primera tendencia. Llamada «Hesicasta (ver glosario)» (de hesiquía: paz, silencio), en la que la oración ininterrumpida y la mística intelectualista de Evagrio se convierten en la oración del corazón, y el recuerdo de Dios pasa a ser invocación constante del nombre de Jesús. Será el monasterio de Sinaí el centro difusor más importante de esta oración Hesicasta (ver glosario). «Hesicasta (ver glosario)» es el que busca la soledad y el silencio, y se refiere sobre todo a los monjes anacoretas, aunque, como en el caso de peregrino ruso, se puede extender también a los laicos en la vida ordinaria.

- b) La doctrina de la divinización de Gregorio de Nisa y Máximo. Estos autores se preocupan por fundamentar teológicamente lo que los ascetas y místicos viven. El término de la vida espiritual es la divinización, fundada en Cristo. Esta divinización, recibida potencialmente en el bautismo, debe ir progresando y madurando libremente hasta la unión. Es la subida al monte Sinaí, como Moisés, hasta la tiniebla luminosa, de la cual participamos por las energías. La oración pura nos da un conocimiento de Dios, pero este conocimiento y presencia de Dios en el corazón sólo es accesible por la gracia de las energías. Por ellas participamos realmente de Dios; uniéndonos a Cristo, participamos de su energía divina. Precisamente Máximo luchó contra los monoteletas (ver glosario) defendiendo la doble voluntad en Cristo, factor decisivo para que toda la naturaleza humana pueda participar de las energías de la voluntad divina.
- c) Simeón el Nuevo Teólogo (917-1022) representa uno de los puntos álgidos de la espiritualidad oriental. Asume y profundiza la tradición Hesicasta (ver glosario) y la colorea con su experiencia personal: es el único místico ortodoxo que habla de su experiencia personal. Subraya la primacía del acontecimiento espiritual y el realismo de la mística cristocéntrica y sacramental. Es una experiencia de la unión, una valoración de la experiencia espiritual, de la comunión consciente con Jesús. Pálamas explicará la naturaleza de esta unión.
- d) El hesicasmo bizantino de los siglos XIII y XIV. Se suele afirmar que fue Gregorio Sinaíta quien introdujo el hesicasmo del Sinaí en Athos. Pero otros antes que él colaboraron al hesicasmo, como Nicéforo el Hesicasta (ver glosario), monje de Athos, que escribió un tratado sobre la vigilancia del corazón. Ya Juan Clímaco decía que el fin del hesicasmo es «circunscribir el Incorporal al cuerpo», «unir el nombre de Jesús a la respiración». Las homilias del Pseudo Macario orientan hacia esta dimensión más corporal: la unión del alma y del cuerpo en una unidad integral. Esto será retomado por Nicéforo, que prescribirá una serie de preceptos o ejercicios espirituales que no son esenciales al hesicasmo, como a veces han sido identificados, sino aspectos secundarios o preparatorios:

«Ante todo, procura que tu vida sea apacible y limpia de toda preocupación y en paz con todos. Entonces entra en tu cuarto, enciértrate y, sentado en un rincón, haz lo que te diré:

Sabes que nuestra respiración, el aire que aspiramos, no lo expiramos a causa del corazón. Pues el corazón es el principio de vida y calor del cuerpo... Así, como te he dicho, siéntate, recoge tu espíritu, introdúcelo -digo tu espíritu- en la nariz, que es el camino que la respiración sigue hasta llenar al corazón. Empújalo, fuérzalo a bajar a tu corazón al mismo tiempo que el aire inspirado. Cuando haya descendido, verás el gozo que te va a suceder: no añorarás nada. Como el hombre que después- de una larga ausencia estalla de gozo al encontrar de nuevo a su mujer y a sus hijos, así el espíritu, cuando está unido al alma, desborda de un gozo y una delicia inefables.

Pero has de saber que mientras tu espíritu se halla allí, no has de estar callado ni ocioso. No tengas otra preocupación ni otra meditación que el grito «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten compasión de mí!» A ningún precio has de cesar de repetir esta oración. Esta práctica, conservando tu espíritu al abrigo de las divagaciones, lo vuelve inaccesible e inexpugnable a las insinuaciones del enemigo y lo eleva cada día al amor y al deseo de Dios»¹⁹.

Así pues, hay dos elementos. Uno de técnica psicosomática, que se caracteriza por una disciplina respiratoria que tiene por objeto fijar la atención y unificar las facultades, unir el espíritu y el corazón, o la razón y el corazón, y esto sincronizado la entrada del espíritu al corazón con la inspiración del aire, que se espacia y retiene para evitar la disipación. El segundo elemento es de orden casi sacramental, la invocación del nombre de Jesús, y este elemento no debe separarse del primero.

En esta misma línea de Nicéforo se sitúan Gregorio el Sinaíta, Calixto e Ignacio. Otros autores, por ejemplo Simeón, descienden a detalles más concretos de la técnica: inclinar el mentón sobre el pecho, mirarse el ombligo, etc. Los grandes autores no insisten en las técnicas psicosomáticas ni las consideran indispensables. Así, Nicéforo dice que si no es posible unir la inteligencia al corazón, lo que no puede faltar es la invocación del nombre de Jesús. (Que el apego a una técnica no se motive de distracción o frustración. La misma oración, con el tiempo, va enseñando a orar: "...se hace camino al andar").

e) *Gregorio Pálamas* (1296-1359) representa la cumbre y la síntesis teológica del hesicasmo. Obispo de Tesalónica, y anteriormente monje de Athos, defiende a los Hesicasta (ver glosario)s contra las acusaciones del calabrés Barlaam y de un grupo de teólogos laicos bizantinos. Estos acusaban a los Hesicasta (ver glosario)s de Mesalianismo (ver glosario), es decir, de pretender ver la esencia divina y experimentarla con los ojos corporales. Pálamas reacciona y escribe las *Triadas para la defensa de los santos Hesicasta* (ver glosario)s, y su doctrina fue sucesivamente aprobada por la Iglesia Ortodoxa.

La posición de Barlaam se fundaba en estos dos postulados: 1) El postulado aristotélico de que todo conocimiento, incluso el de Dios, tiene por origen la percepción o experiencia de lo sentidos. 2) Un postulado neoplatónico (ver glosario), según el cual Dios está más allá de todo conocimiento y es, por tanto, incognoscible. Consiguientemente, todo conocimiento de Dios es indirecto, pasa por los seres perceptibles, y el conocimiento místico no puede ser real, sino simbólico.

Pálamas responde afirmando, por una parte, la inmanencia divina en la historia y, en el ser humano, reafirmando una teología de la encarnación, del cuerpo, de la acción de la gracia increada o energías divinas que transforman y divinizan al hombre. Pero, al mismo tiempo, defiende la trascendencia divina. Hay que proclamar la esencia divina como incognoscible. Era el triunfo de un pensamiento existencial, bíblico y experiencial, contra un pensamiento nominalista, esencialista y filosófico.

f) *El hesicasmo después de Pálamas* continúa sobre todo en los monasterios del monte Athos. La gran figura posterior es Nicolás Cabásilas, con su realismo sacramental y cristológico. Después de la caída de Bizancio, la publicación de la *Filocalía* por Nicomedes Hagiorita representa un renacimiento del hesicasmo, y su publicación en Rusia por parte de Paisi Velickovskij inicia su florecimiento. Citemos tan sólo el monasterio de Óptino, donde san Serafín de Sarov, con su mística de la luz tabórica, es como una confirmación experimental de la doctrina Hesicasta (ver glosario). En los *Diálogos con Motovilov* aparece una descripción de esta mística de la luz:

“No comprendo, sin embargo, cómo podemos tener la certeza de estar en el Espíritu de Dios. ¿Cómo podría yo reconocer en mí mismo de forma segura su manifestación?”

- Yo os he dicho ya -dijo el P. Serafín- que es muy sencillo... Amigo mío, nosotros estamos en este momento los dos en el Espíritu de Dios... ¿Porqué no queréis mirarme?

- No puedo miraros, Padre -respondí yo-; vuestros ojos despiden destellos, vuestro rostro se ha vuelto más resplandeciente que el sol, y me duelen los ojos al miraros.

- No temáis -me dijo- en este momento también usted se ha vuelto resplandeciente para mí. También usted está ahora en la plenitud del Espíritu de Dios; de lo contrario no podría verme tal como me ve.

E inclinándose hacia mí me dijo al oído:

- Dad gracias a Dios por su bondad infinita para con nosotros. Como lo habéis visto, yo ni siquiera he hecho la señal de la cruz, me ha bastado con rezar mentalmente en mi corazón diciendo: «Señor, hazle digno de verte claramente con sus ojos corporales,

por este descenso de tu Espíritu que tú favoreces a tus servidores cuando te dignas aparecer en la luz magnífica de tu gloria». Y como lo habéis visto, amigo mío, el Señor ha escuchado inmediatamente esta oración del humilde Serafín. ¡Cuántas gracias debemos darle a Dios por este don inefable que nos ha concedido a nosotros... ! Ni siquiera los Padres del desierto han tenido siempre tales manifestaciones de su bondad. Mirad francamente y sin miedo: el Señor está con nosotros.

Animado por estas palabras le miré y fui inundado de un temor sagrado. Imaginaos que el hombre que os habla tiene el rostro como el sol de mediodía, en medio del resplandor de sus rayos deslumbrantes. Veis el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, oís su voz, sentís sus manos sobre los hombros, pero no veis ni las manos ni el cuerpo de vuestro interlocutor, sino sólo la luz resplandeciente que se propaga lejos, iluminando con su fulgor el prado nevado y los copos de nieve que no cesan de caer»²⁰.

De este modo, la oración de Jesús ha entrado y se ha difundido en el mundo de la Ortodoxia, y de allí ha pasado también a Occidente.

“Padre venerable, yo os suplico que me expliquéis qué es la oración interior, continua, y cómo puedo hacer para aprenderla; veo que tenéis una experiencia segura y profunda.

El staretz acogió mi pedido con bondad y me invitó a su celda:

-Ven conmigo, yo te daré un libro de los Padres que te permitirá comprender claramente qué es la oración, y podrás aprenderla con la ayuda de Dios.

Entramos en su celda, y el staretz me dirigió las siguientes palabras:

- La oración de Jesús interior y constante es la invocación continua e ininterrumpida del nombre de Jesús con los labios, el corazón y la inteligencia, con el sentimiento su presencia en todo lugar, en todo tiempo y aun durante, el sueño. Ella se expresa con estas palabras «Señor Jesucristo, ¡ten piedad de mí!» El que se acostumbra a esta oración siente un gran consuelo y la necesidad de decirla siempre; al cabo de cierto tiempo no puede vivir sin ella, y ella misma brotará en él. ¿Comprendes ahora en qué consiste la oración continua?

- Lo comprendo perfectamente, padre mío. En nombre de Dios, enseñadme cómo hacer para lograrlo, exclamé lleno de gozo.

- En este libro veremos cómo aprender la oración. Se llama «Filokalia». Contiene la ciencia completa y detallada de la oración interior y continua, expuesta por veinticinco Padres; es tan útil y tan perfecta que está considerada como la principal guía para la

21. *Relatos de un peregrino ruso*, Salamanca 1992, pp. 22-23.

22. Hay autores que no están de acuerdo con tal afirmación, como es el caso de I. Hausherr, que dice que cuando los místicos occidentales han salido de la noche oscura, los orientales están todavía en la oscuridad...

23. Como se sabe, Pío XII, al proclamar el dogma de la Asunción de María. no habla propiamente de la muerte de ésta, sino de que fue asunta en cuerpo y alma al cielo «acabado el curso de su vida terrena» DS 3903.

vida contemplativo y, como dice el bienaventurado Nicéforo, conduce a la salvación sin pesar y sin dolor.

- ¿Hay algo más grande ni más santo que la Biblia?, pregunté.

- No, ni más grande ni más santo que la Biblia; pero en este libro se contienen las explicaciones luminosas de todo lo que permanece misterioso en la Biblia por causa de la debilidad de nuestro espíritu, cuya visión no puede llegar a estas alturas. He aquí una imagen: el sol es un astro majestuoso, resplandeciente y soberbio, pero no se le puede mirar a simple vista. Para contemplar a este rey de los astros y soportar sus rayos ardientes, es necesario emplear un vidrio artificial, infinitamente más pequeño y más frágil que el sol. Y bien, la Escritura es este sol resplandeciente, y la Filokalía este trozo de vidrio. Ahora escucha, voy a leer cómo ejercitarse en la oración interior continua.

El staretz abrió la Filokalía, eligió un pasaje de san Simeón el Nuevo Teólogo y comenzó:

- «Permanece sentado en el silencio, en la soledad, inclina la cabeza, cierra los ojos; respira tranquilamente, mira con la imaginación el interior de tu corazón, recoge tu inteligencia, es decir, tu pensamiento, desde tu cabeza hasta tu corazón. Pronuncia con tu respiración: 'Señor Jesucristo, ten piedad de mí', en voz baja o simplemente en espíritu. Esfuérzate por alejar todos los pensamientos, ten paciencia y repite con frecuencia este ejercicio»²¹.

5. La santidad

La cumbre de la ascensión espiritual es la santidad. Es la gnosis perfecta, la unión con Dios, la transformación de todo el ser por la energía increada, por la luz tabórica, que transfigura a toda la persona anticipando ya el día octavo; es la oración pura y la caridad perfecta; es el amor al sacramento del hermano; es la compasión para con el cosmos, la oración Universal; es la vida plenamente bajo la dirección del Espíritu, la curación de la naturaleza, la semejanza con Dios, la divinización.

Los orientales afirman que su espiritualidad no conoce las noches oscuras ni los estigmas ni el colorismo, sino que es gozosa, pascual, escatológica²².

La cumbre de la santidad humana, imagen de la santidad de la Iglesia, es la *Theotókos*, la totalmente santa (*panhagia*), llena del Espíritu Santo, que es la santidad hipostasiada. María, por su «Fiat (ver glosario)», accede a la santidad más alta y engendra a Dios para la tierra y al hombre para el cielo. Como ya hemos visto, el Oriente no admite el dogma de la Inmaculada

24. El arquetipo masculino, también para Evdokimov es Juan Bautista. imagen del esforzado y violento, la dimensión energética ligada a la palabra y a la acción. De ahí que Evdokimov niegue el sacerdocio de la mujer, pues sería una masculinización, dejando de lado su arquetipo femenino, que se sitúa en otro plano, en la dimensión de engendrar vida, como en María.

25. 0. CLÉMENT, L'Église Orthodoxe, Paris 1965, p. 122.

concepción, ya que toda la doctrina del pecado original del Occidente ha sido formulada y expresada en función de categorías agustinianas. Supuesto el concepto oriental de pecado original (muerte, mortalidad ...), no tiene sentido decir que María está exenta de pecado, y consideran sospechosa la reticencia de los católicos acerca de la muerte de María²³.

Para Oriente, en María culmina la santidad del Antiguo Testamento, de los antecesores del Señor, movidos por la gracia del Espíritu. María tiene la plenitud de la gracia y de la santidad, que la hace impecable, santa, modelo de la Iglesia, nueva Eva, la Mujer del Apocalipsis. María es también para Evdokimov el arquetipo femenino de la mujer, la dimensión religiosa de la humanidad, la expresión de lo más existencial y ontológico (ver glosario). Lo típico del arquetipo femenino es el engendramiento de la nueva criatura (encarnación, pentecostés)²⁴.

La Ortodoxia conoce diversos tipos de santos:

- * los iconógrafos, que hacen de la iconografía una mística y un testimonio,
- * los médicos santos (*anargyras*), que cuidan no por dinero, sino por amor;
- * los príncipes santos, que ponen su poder al servicio de la Iglesia y de los hermanos.

Pero hay tres tipos de santidad especialmente estimados en el Oriente:

- * el mártir, prototipo del santo, el testigo. honrado por la Iglesia primitiva como perfecto seguidor de Cristo;
- * el monje, que de algún modo es la prolongación y suplencia del martirio en tiempo de paz, el mártir en su conciencia. Incluso algunos autores, como Meyendorff, se preguntan si en un momento de martirio sería necesaria la vida monástica...;
- * el loco por Cristo, los que se comprometen con la locura de la cruz (1 Cor 2,7) y simulan que se hacen necios por Cristo. Así, Simeón el Loco, del siglo VI, Basilio de Rusia, del siglo XV, e Ivan Jakovlévitch, en la Rusia del siglo XIX.

Olivier Clément ve como dos líneas continuas en la Ortodoxia: la de la luz y la de la sangre; la de los místicos transfigurados a la luz del Tabor y la de los mártires: «Hay en la Iglesia ortodoxa, a pesar de los pecados de sus hijos, como una elección de sangre y de luz»²⁵.

«El monje está fascinado por la incomparable belleza del Resucitado, a la manera de Juan, que reposaba sobre el pecho del Maestro en la última cena, y después, viejo ya, descubría el rostro fulgurante del Señor de los mundos. En el monje, todo el eros es atraído por esta belleza hecha de amor y de luz, tanto más conmovedora cuanto que irradia a través de la desfiguración de la Pasión y de la Cruz. Aquí no hay sitio para otra expresión del eros: porque el monje ha comprendido que la distancia y la identi-

26. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, pp. 120-121.

dad entre el Desfigurado y el Transfigurado dan la medida del amor loco de Dios por él, por todos; ¿y qué otro amor necesitaría?

Hay que amar a Dios con toda la fuerza del eros. San Juan Clímaco decía que hay que amarle como se ama a la novia, a la esposa. El monje, así inflamado, se convierte en un hombre apostólico: tiene derecho a hablar de Dios porque le conoce con todo su ser. No hablará de Él como el teólogo en su gabinete o en sus libros, sino como aquel de quien puede decirse que «es verdaderamente teólogo porque posee la oración pura». Cuando habla de Dios, es un viajero que narra. Ha cambiado y pagado el precio de la sangre.

Una Iglesia en la que no hubiera grandes monjes que llevaran a cabo esta peregrinación a las inmensidades de Dios, para volver después a los hombres con el rostro inflamado como el de Moisés descendiendo del Sinaí, sería una Iglesia agonizante. La Iglesia no goza de buena salud más que cuando tiene mártires o monjes»²⁶.

Escatología

1. Una teología toda ella escatológica

No se puede considerar la escatología (ver glosario) como un capítulo aparte de la teología, pues caracteriza a toda la teología en su conjunto. Esto es verdad de forma especial para la Teología oriental, la cual no sólo concibe el destino humano y toda la creación como orientados siempre al último fin, sino que orienta a la escatología sus sacramentos, su espiritualidad y su relación con el mundo. Este fin último (ta éschata) es un estado dinámico del ser humano y de toda la creación, una ascensión dinámica de amor que no tiene fin y que contiene siempre nuevas cosas.

La tradición Ortodoxa está toda ella tendiendo a la consumación escatológica, al éschaton, a la parusía (segunda venida de Cristo), al apocalipsis, a la divinización, al Reino, a la vida trinitaria, a la consumación final por la fuerza del Espíritu. Pero esta escatología (ver glosario) ya ha comenzado ahora con la resurrección y pentecostés, la liturgia la inaugura, los sacramentos son ya la nueva creación restaurada, los monjes tienden a vivir escatológicamente, los santos son las primicias, la Iglesia es el icono del Reino para el mundo, la transfiguración ya está en obra, la fiesta ya ha comenzado.

2. Los tres momentos centrales de la escatología

Los tres sentidos centrales de la escatología –transfiguración, resurrección y juicio- no fueron objeto de especulación en Oriente, sino centro de experiencia litúrgica.

La fiesta de la transfiguración, 6 de agosto, celebra en la luz tabórica la anticipación de la venida de Cristo:

«Hoy en el Tabor, en la manifestación de tu luz, Oh Verbo, tu luz inalterada que viene de la luz del Padre no engendrado, hemos visto al Padre como luz, al Espíritu como luz, guiando toda la creación» (Liturgia del 6 de agosto).

En la noche pascual, la dimensión escatológica de la resurrección es proclamada sin cesar:

«¡Oh Sabiduría, Verbo y Poder de Dios! Concédeme participar de ti más perfectamente en el día sin noche de tu Reino» (Canon pascual, himno 9).

La parusía como juicio aparece en los himnos de cuaresma moviendo a la acción de amor hacia el prójimo (cf. Vísperas del domingo del juicio final).

La única vez que los teólogos bizantinos entraron en debate sobre la escatología fue con

ocasión de la controversia medieval con los latinos sobre el purgatorio. La doctrina latina del purgatorio fue firmada por el emperador Miguel VIII Paleólogo y admitida por el II concilio de Lyon, de 1274 (DS 856-858). De nuevo se trató en el concilio de Florencia, pero los griegos, con su teólogo Marcos de Éfeso, se negaron a firmarla. En Florencia se enfrentaron, afirma Meyendorff¹, dos concepciones:

- * una visión legalista de la justicia divina, que exige retribución por cada pecado (teología latina);
- * y la visión griega sobre el pecado como enfermedad moral y espiritual que debe ser curada por la paciencia y el amor divino.

Los latinos acentuaban el juicio individual, que divide las almas en tres categorías: justos, malvados y los que deben ser purificados por el fuego. Los griegos, reconociendo el juicio individual después de la muerte y las tres categorías, sostienen que ni el justo ni el malvado alcanzarán su estado final de bendición o de condenación antes del juicio final.

Tanto los griegos como los latinos admiten la oración por los difuntos, pero Marcos de Éfeso sostiene que también los justos la necesitan: concibe el estado de los santos no como una justificación legal y estática, sino como una ascensión sin fin. En la comunión del cuerpo de Cristo, todos los miembros de la Iglesia son interdependientes. La oración de la Iglesia en la tierra y la intercesión de los santos en el cielo pueden ayudar a los hombres a acercarse a Dios. Pero esta comunión de los santos está en espera del cumplimiento último de la parusía.

En el debate sobre el purgatorio en Florencia aparecen claramente dos posturas:

- * el legalismo latino, que aplicaba al destino humano individual la doctrina anselmiana de la satisfacción;
- * y la salvación como comunión y divinización, proceso que no acaba con la muerte y se realiza con las oraciones de todo el cuerpo de Cristo hasta el final de los tiempos. Esta concepción de la salvación por comunión excluye toda visión legalista de los poderes sacramentales y pastorales de la Iglesia sobre vivos y difuntos: Oriente no ha tenido nunca una doctrina de las indulgencias ni una descripción precisa del estado en que se encuentran las almas de los muertos antes de la resurrección final.

3. Escatología e historia

¿Qué relación tiene esta tendencia escatológica de la Ortodoxia con la historia presente, el cosmos, la cultura, la sociedad, el poder, la Economía (ver glosario), la tierra, la muerte, el pecado ...?

2. P. EVDOKIMOV, *Orthodoxie*, Paris 1965. p. 304.

3. P. EVDOKIMOV. *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973, p. 118.

Evdokimov reconoce que, si la tentación occidental es la de olvidar la escatología y construir aquí una ciudad terrena y secular, la tentación ortodoxa es la de buscar una escatología sin historia. Y Berdiaev ve en el comunismo ruso una escatología secular y atea, una escatología sin Dios, un Reino sin Dios, como reacción a cierto tipo de escatología ortodoxa excesivamente espiritualista, que de hecho consagraba la miseria y se apoyaba en los poderosos, a los que bendecía...

Comenta Evdokimov:

«La cristiandad occidental ha dejado el Reino para dedicarse a una ciudad bien instalada en la historia; pero toda ciudad histórica no es más que un signo y una parábola profética del Reino. Por su parte, la Ortodoxia oriental se ha olvidado excesivamente de estos problemas, mientras que vivía en la sociedad de los ángeles y en la contemplación litúrgica del cielo. La escatología marxista reintroduce e impone con toda su extensión el problema espiritual de la historia y obliga, por otra parte, a evitar toda ruptura protestante en la misteriosa continuidad entre la historia y el Reino»².

Si quisiéramos resumir cuál es la postura ortodoxa frente a estas realidades históricas, podríamos decir que es la de una afirmación escatológica, lo cual implica una aceptación positiva de la realidad, pero al mismo tiempo una purificación exorcística de ella y una trascendencia transfiguradora.

a) *Cultura*. El ser humano es el liturgo de la creación, y su misión es cultivar la realidad presente en todas sus dimensiones hasta hacerla madurar y transparentar el Reino y, la gracia. Un sentido cósmico profundo lleva a la Ortodoxia a ver el cosmos como en unidad con el hombre y con la historia, y todo ello orientado y destinado a la divinización. La vocación del cristiano en el mundo es, según Máximo, «unir la naturaleza creada con la cuerda divinizante increada» de la cual la Iglesia es fuente viva. No hay dualismo entre el cristiano y el mundo, entre la Iglesia y el mundo, entre lo sagrado y lo profano, sino que el único dualismo es entre el hombre viejo y el hombre nuevo, entre la santidad y lo profanado por el pecado. «Consagrar el mundo es hacerlo pasar de un estado demoníaco al estado de criatura consciente»³. Esto supone una purificación, una *cátharsis* ascética, restaurando la forma primitiva de la imagen divina, desfigurada por el pecado.

La cultura, en todas sus formas, se inscribe en un proceso de cultivo de toda la creación conforme al plan divino, en servicio, en comunión, en liturgia, intentando inaugurar ya el Reino de los cielos tal como lo describe el Apocalipsis. Así la cultura se convierte en un icono del Reino de los cielos. Naturalmente, esta cultura, como todo lo humano, deberá transfigurarse, pasar por el fuego del Espíritu, para que todo ello transparente el Reino. Pero, ya aquí abajo, los cristianos, como hábiles iconógrafos, trazan en la materia de este mundo, con la luz del Tabor, la figura misteriosa del Reino. Incluso las realidades culturales

4. *Ibid.*, p. 136.

o artísticas que no llegan a ser transparentes serán un día asumidas en el Reino:

«Los soles de Van Gogh o la nostalgia de las Venus de Boticelli la tristeza de sus Madonnas encontrarán su serena plenitud cuando la sed de los dos mundos sea un día extinguida»⁴.

La aplicación de esta orientación es inmensa en todos los terrenos: humanismo. arte, filosofía, técnica. biología, física atómica, etc. Se trata de ir madurando el Reino, haciendo que la Parusía vaya haciéndose presente, preparando los caminos del Señor, su última venida. Pero el principio transfigurador ya está puesto en la resurrección y en Pentecostés. Es una postura que ni ve la cultura como absoluto ni la rechaza como algo que no tiene nada que ver con el Reino. Incluso la vida monástica se considera empeñada en esta tarea.

- b) *Poder*: Ha habido una evolución en la forma de entender el poder, sobre todo el poder imperial. El estado pagano era para la Iglesia primitiva como la bestia apocalíptica. Cuando Constantino se convirtió al cristianismo y cuando, posteriormente, Teodosio reconoció el cristianismo como religión oficial, se inauguró una nueva relación que se conoce con el nombre de «diarquía» o «sinfonía». El emperador era servidor de la Iglesia y representante del pueblo, y dirigía la legislación eclesiástica en los límites del Imperio. No se llegó, sin embargo, a los extremos del Cesaropapismo, ya que la Iglesia no aceptó los abusos del Imperio⁵. A la caída de Constantinopla, el sucesor del emperador sería el Zar ruso, quien introdujo elementos (de origen luterano) extraños a la tradición bizantina.

De todos modos, los ortodoxos actuales, al reflexionar sobre el pasado, reconocen que la solución que han vivido ha sido falsa y llena de peligros, pues era más un ideal utópico que una realidad posible. El estado continuó siendo pagano en el fondo. Hoy se ve con ojos críticos el pasado y se reconoce, por ejemplo, que hubo una excesiva convivencia entre la cúpula de la Iglesia rusa y el comunismo. No es posible ligarse con un estado monárquico ni con una república, ni con cualquier forma de régimen político, ni puede existir un estado confesional. Es necesaria una separación entre la Iglesia y el estado. El influjo de la Iglesia en la sociedad no se hace por el poder, sino por el pueblo, por el ejemplo, por el testimonio de vida y por el martirio.

«La Historia, desde el sepulcro vacío, no puede ya encerrarse en sí misma: una esperanza la atraviesa, la del Reino, en que la tierra y el dolor de los hombres serán transfigurados, pero a través de la libre comunión de las personas unidas a Dios.

Por eso los cristianos de los primeros siglos se negaban a testimoniar la divinidad del

5. Los orientales acusan a los occidentales de lo contrario, es decir de Papacesarismo, de una intromisión del poder celestial en lo civil, pues el Papa consagra y depone emperadores. Recuérdese «la Leyenda del gran Inquisidor» en *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski.

6. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1981, pp. 151-152.

César y proclamaban la sola divinidad de Cristo, la sola deificación del hombre por la vida en Cristo. En último extremo, mantenían abierta la historia a través del martirio, en que el cristiano, frente a la usurpación de los poderosos, se asimila hasta el extremo a la Pasión y a la Resurrección del Señor, y consagra con su sangre la tierra y la historia, transformándolas, a pesar de todo, en ofrendas.

Simultáneamente, los primeros cristianos oraban por el César -incluso cuando el César se llamaba Nerón- y le pedían humildemente que tolerase su existencia, la cual, decían, sería, y era ya, una bendición para el Imperio.

El César, individual o colectivo, exige la adoración cada vez que pretende explicar por la historia el todo del hombre»⁶.

- c) *Economía.* La Ortodoxia reconoce que debe reflexionar más sobre esta nueva dimensión de la realidad, para lo cual halla en la tradición elementos muy válidos: la dimensión cósmica de su espiritualidad, la dimensión trinitaria y comunitaria de su teología, la doctrina de los Padres (Basilio, Crisóstomo) sobre el destino común de todos los bienes de este mundo, la dimensión escatológica del Reino, etc. Ya Fedorov decía que el programa social ortodoxo es la Trinidad, y Berdiaev repetía que el problema del pan del prójimo es para el prójimo un problema material, pero para mí es un problema espiritual.

El ateísmo del comunismo ruso ha provocado una reacción en muchos, pero los espíritus más lúcidos (Berdiaev, Boulgakoff, Evdokimov, Soljenitsyn...) comprenden que no podemos separar fe y justicia, y reconocen que el comunismo hizo una crítica válida del sistema capitalista, del lucro, de la avaricia, de la especulación. Es necesario, afirman, tener una utopía social que derive del Reino, que no puede ser el capitalismo ni la defensa a ultranza de la propiedad privada.

Por otra parte, la Ortodoxia mantiene un gran realismo sobre la necesidad de *metanoia* (*ver glosario*) o conversión personal como raíz de todo cambio social y económico, y critica la alegría con que en Occidente se espera que el Reino vaya a llenar con el simple cambio de estructuras.

El vivo sentido que la Ortodoxia posee del pecado, de la persona y de la escatología, le impide identificar el Reino con las actuales realizaciones, parciales y pobres. El sentido fuerte de trascendencia hace ver al Ortodoxo que la dignidad de la persona humana no puede quedar salvaguardada suficientemente en una sociedad atea. «Si no existe Dios, ¿soy todavía capitán?», pregunta un héroe de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*. Sin Dios todo parece cuestionable, y la persona se convierte en instrumento de una ideología. ¿Y qué será de los muertos que fallezcan antes del cambio de estructuras?, se preguntan los ortodoxos.

Sin duda, las amargas experiencias de la historia han dado a la Ortodoxia un sentido muy crítico sobre la realidad de la sociedad y de la Economía (ver glosario).

4. Tierra y cosmos⁷

Frente a una interpretación occidental del «someted la tierra» (Gn 1,28), que lleva a la manipulación y al consumo, Oriente propone una visión diferente:

- * La tierra, la materia, es obra del Creador, objeto de contemplación, sacramento e icono del Reino.
- * Su destino no es el consumo, sino la comunión, cuya cumbre es la eucaristía.
- * El ser humano no es su dueño absoluto, sino que debe respetar su orientación escatológica, su misterio apofático.
- * La tierra, por el pecado, ha sido violentamente esclavizada (Rm 8), se resiste al Reino, es una tierra maldita, con espinas.
- * La historia de la salvación tiene consecuencias cósmicas: encarnación, curación de enfermedades y milagros de Jesús, transfiguración, resurrección del cuerpo glorioso de Jesús, primicia de la Nueva Tierra... Pero este proceso pasa por la cruz y la corona de espinas.
- * Los sacramentos de la Iglesia son el comienzo de esta transfiguración de la materia: por la bendición y la Epiclesis (ver glosario), la materia se hace transparente al Espíritu, se diviniza.
- * La eucaristía es la cumbre de esta transfiguración cósmica: el pan se convierte en Pan de vida, en Pan del Reino; el vino, en Vino de salvación.
- * La Iglesia ejerce su ministerio cósmico por los sacramentos, un verdadero pentecostés cósmico que prepara la transformación final.
- * El icono transfigura la realidad por el arte y la belleza.
- * La vida cristiana debe proseguir esta transfiguración litúrgica en la vida cotidiana: transfigurar el eros en agape, transfigurar la sociedad en una sociología de comunión a imagen de la Trinidad, transfigurar la Economía (ver glosario) y la técnica a la luz de la resurrección, transfigurar la justicia en una justicia del Reino, comunitaria y libre.

Se trata de pasar del exorcismo a la transfiguración, de la muerte a la vida; hacer el reino de Dios accesible a las moléculas (Fedorov); que la sexualidad anticipe «los sexos llameantes» como flores de la Nueva Tierra (Rozanov); hacer del mundo una «zarza ardiente» (Charalambadis); hacer eucaristía de todas las cosas y anticipar la fiesta final, donde habrá vino nuevo y abundante para todos (O. Clément).

«Entre la primera y la segunda venida del Señor, entre el Dios-hombre y el Dios universo, entre la modalidad decaída del ser y su modalidad transfigurada, está la Iglesia como «límite», y como «tránsito».

Cada cristiano, por su comunión en las cosas santas, es decir, en la eucaristía y en la comunión de los santos, se convierte en el «límite» viviente en el que la muerte pasa a la vida. La historia cósmica de la Iglesia es la historia de un alumbramiento, el del cosmos como cuerpo glorioso de la humanidad deificada. La Iglesia es la matriz divino-humana en la que se teje el cuerpo universal del hombre nuevo, de los hombres nuevos: «La creación entera... sufre dolores de parto hasta el momento de su regeneración» (Rm 8,20-22).

Los «misterios» de la vida de Iglesia, es decir, los diversos aspectos de la vida de ésta como sacramento del Resucitado, constituyen el centro y el sentido de la vida cósmica. Las cosas sólo existen gracias a las oraciones, a las bendiciones y a las transmutaciones de la Iglesia: «En todo esto, la materia antes muerta e insensible transmite los grandes milagros y recibe en sí la fuerza de Dios» (Gregorio de Nisa, PG, XLVI, 581 B). Todo culmina en la metamorfosis eucarística. Para san Ireneo, lo que hacemos es ofrecer la naturaleza para que sea «eucaristizada». En la ofrenda, recuerda Cirilo de Jerusalén, «hacemos memorial del cielo, de la tierra, del mar, del sol, de la luna, de toda la creación...» (Catequesis místagógicas V, 6). Si los jugos suben de la tierra, si el agua describe su ciclo fecundante, si el cielo y la tierra se unen en el sol y la lluvia, si el hombre labra, siembra, recoge y vendimia, si el grano viejo muere en la tierra y el nuevo bajo la muela (del molino), si la bodega exhala un negro perfume, es para que, al fin, aparezca un alimento que no transmita sino la vida; para que, al fin, la obra del hombre haga que la carne de la tierra sea un cáliz ofrecido al Espíritu. Y esto por y para que de ese centro luminoso, de ese poco de materia introducida en la incandescencia del Cuerpo glorioso, el fuego se extienda hasta las rocas y hasta las estrellas, cuya sustancia está presente en el pan y el vino; por y para que la santificación eucarística proteja al mundo, sature lentamente de eternidad el corazón de las cosas y prepare la transformación del mundo en eucaristía.

De este modo, la Iglesia aparece como el lugar espiritual en donde el hombre hace el aprendizaje de una existencia eucarística y se hace auténticamente sacerdote y rey: por la liturgia descubre el mundo transfigurado en Cristo y colabora desde ese momento en su definitiva metamorfosis. La misión cósmica de la Iglesia se multiplica activamente en el mundo por la humilde realeza del hombre litúrgico. El hombre santificado es un hombre que santifica»⁸.

5. Apocalipsis

La Iglesia Ortodoxa, sobre todo la rusa, ha tenido una gran tendencia apocalíptica, una gran preocupación y nostalgia por la Parusía del Señor.

Evdokimov cuenta que a la pregunta que hizo a un sacerdote ruso sobre cuál era el mayor

9. P. EVDOKIMOV, "Eglesie et societe" *Contacts* 59-60 (1967). 206.

problema actual de la espiritualidad rusa, éste respondió: la parusia...

El alma oriental, sobre todo la rusa, tiende a lo apocalíptico. Esto conlleva un sentido trágico de destrucción y de muerte, pero también el sentimiento de que la historia no está aún terminada, que la Iglesia tiene una misión, y que el segundo advenimiento de Cristo requiere una maduración, como lo exigió su primera venida.

La conciencia ortodoxa concibe esta plenitud como la penetración de toda la vida por las energías de las que la Iglesia es fuente; una regeneración interna incluso del estado. Esta tendencia ha llevado al alma rusa a un cierto mesianismo ambiguo sobre el destino de la santa Rusia. La santa Rusia sería la tercera Roma, después de Constantinopla. En el mundo cercano al Zar existía un mesianismo ruso de sabor milenarista.

Este sentido apocalíptico y milenarista explica, según Berdiaev, el sentido religioso del comunismo ruso, que sería una especie de mesianismo apocalíptico secular y ateo, pero que poseería los mismos rasgos del mesianismo religioso: dogmatismo, absolutismo, misticismo, dimensión totalizante, espíritu misionero y nacionalista. La Tercera Internacional sería la versión marxista de la Tercera Roma. De ahí que el comunismo ruso haya sido una auténtica religión, que no soporta otra religión a su lado. Sus elementos positivos estriban en la lucha por una mayor justicia y comunión, pero sus rasgos negativos lo oscurecen: ateísmo, despotismo, crueldad con las personas, nacionalismo, absolutismo del estado y del partido...

Ya antes de la caída del comunismo ruso, muchos teólogos rusos de la diáspora se preguntaban si los cristianos serían capaces de captar los anhelos positivos que se encerraban en la utopía comunista, aun siendo conscientes del desastre del régimen. Esta pregunta, después de la caída del muro de Berlín, se vuelve más acuciante. La sed y el fervor con que los países comunistas se han abierto al consumo capitalista y al neoliberalismo no deja de ser una reacción explicable, pero sumamente triste y peligrosa.

Los teólogos rusos han reflexionado mucho sobre el comunismo de su país. Para Evdokimov, la crisis suscitada por el comunismo constituye una especie de apocalipsis intrahistórico, un momento escatológico donde aparece la crisis y el juicio de Dios, pero que no es todavía el fin, pues éste queda oculto en la voluntad trascendente del Padre⁹.

6. Apocatástasis

Orígenes, Gregorio de Nisa y algunos Padres de la Iglesia oriental admiten la apocatástasis, es decir, la reintegración y restauración de todo en Cristo, incluyendo a los condenados y a los demonios.

La Iglesia Ortodoxa oficial no ha admitido esta doctrina, pero tampoco la excluye como un deseo, una esperanza, una petición: que todos se salven. El deseo del cristiano es que todos se salven, que nadie quede excluido de la salvación, lo cual parece más conforme con los

datos de la revelación sobre la inclusión de todos en la gracia salvífica de Cristo y sobre la misericordia divina. La oración no excluye a nadie, y en este sentido se reza por todos. El infierno es para uno, no para los demás, dicen los ascetas del desierto.

Ya vimos cómo el purgatorio no es para la ortodoxia un estado intermedio entre el cielo y el infierno, sino un estado de purificación y de liberación, de curación, donde no se pagan deudas jurídicas, sino que se repara la naturaleza. Así no distingue claramente entre infierno y purgatorio, y consideran que el destino de todos los difuntos son incognocibles y que podemos rogar por todos. Por otra parte, considera como posible la separación definitiva de Dios, pero no se pronuncia sobre el estado de condenación y se inclina a pensar que Dios no ha creado un lugar de suplicios eternos; ni cree que los gritos de los condenados den gloria a Dios, como afirma Agustín, ni que sean la sombra necesaria a su luz gloriosa. Así pues, Oriente admite la posibilidad seria de condenación, la necesidad de purificación para obtener la salud y la oración por todos, y espera que todos serán salvados...

La escatología Ortodoxa se fija más bien en el triunfo glorioso de la resurrección y en la consumación de todo en el reino de Dios, que ahora se pre-gusta ya en la liturgia y en la vida eclesial. Y pide que venga el Reino, que para algunos Padres, como hemos visto, se identifica con el Espíritu Santo.

«En lo que se refiere al problema de la segunda muerte y del infierno definitivo después de la Consumación última, la gran plegaria oriental, desde san Antonio, nos sugiere una solución no doctrinal, sino existencial. Un zapatero de Alejandría, a quien Cristo había enviado a Antonio para mostrar a éste un grado superior de santidad al suyo, acabó confesando al gran asceta lo que pensaba cuando veía a los que pasaban: «¡Que se salven todos! Sólo yo merezco ser condenado. Sin por ello desesperar (...)

La apocatástasis no puede ser una certidumbre; debe ser el fin de nuestro combate espiritual. Oremos y discernamos para que el fuego del Juicio, que es fuego del amor divino, consume, no a los malos, sino la usurpación del mal en cada uno de nosotros. Porque el juez es también el Abogado, y la Cruz, dice Máximo el Confesor, constituye el juicio del mundo». «El pecado de toda carne, en comparación con la misericordia de Dios, es un puñado de arena en el inmenso mar», notaba Isaac el Sirio (sentencia 107), para quien el verdadero pecado consiste en no fijarnos suficientemente en la Resurrección, la cual, desde el fondo del infierno, nos resucita «a la alegría del del amor en Cristo; ¿qué es el infierno ante la gracia de la Resurrección?» (Sentencia

10. 0. CLÉMENT, op. cit., pp. 255-258. Véase la postura semejante de A. TORRES QUEIRUGA. ¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?, Santander 1995. quien cita también el texto de Ambrosio de Milán.

118).

Así, la Iglesia la ha integrado como esperanza y como plegaria. No pocos Padres del Occidente cristiano mantienen en esto la misma posición que muchos del Oriente. San Ambrosio de Milán afirma que «el mismo hombre es a la vez salvado y condenado» (PL XV, 1502). ¿Y qué le falta para ser salvado, sino abrirse a la exultación pascual a través de la comunión de los santos?

La última palabra del cristianismo no es el infierno, sino la victoria sobre el infierno: Si Dios no nos promete la salvación universal, es porque sólo puede ofrecérsola y esperarla de nosotros, de nuestro amor. La última palabra pertenece a la fiesta»¹⁰.

La Ortodoxia espera la fiesta eterna del Reino, el triunfo final de la vida sobre la muerte, y de la gracia sobre el pecado:

«Porque el Reino será un banquete de bodas, como en Caná: Alegrémonos, bebamos el vino de la gran alegría. He aquí al novio, he aquí a la novia. He aquí nuestro sol; por amor se ha hecho semejante a nosotros; transforma el agua en vino para no interrumpir la alegría de los invitados; espera a otros más; los invita continuamente y por los siglos de los siglos. Y aquí traen el vino nuevo» (F. Dostoievsky, Los hermanos Karamazov).

Epílogo

Si el lector nos ha seguido hasta aquí, a través de este largo y a ratos sinuoso camino, habrá podido contemplar y experimentar algo de lo que es la Ortodoxia. Y esperamos que haya podido apreciar su inmensa riqueza y su belleza sin igual.

No pretendemos, para acabar, hacer una nueva síntesis de lo que es la Ortodoxia, sino recoger algunos temas que nos parecen especialmente relevantes para el mundo de hoy, en especial para el mundo latino y occidental.

Frente a la modernidad racionalista y secular, la Ortodoxia nos ofrece otra forma diferente de cristianismo y de Iglesia, más experiencias, litúrgica y cósmica.

Frente a la continua tentación de moralismo activista, inherente a nuestro modo de ser latino, Oriente nos ofrece una visión sumamente mística y ontológica de la vida cristiana como divinización y transformación de la imagen en semejanza.

Frente a una Cristología y una Eclesiología (ver glosario) muchas veces muy parecidas, Oriente nos ofrece una Cristología y una Eclesiología (ver glosario) penetradas plenamente por la Pneumatología, por el Espíritu del Señor, y orientadas directamente a la divinización del cristiano.

Frente a la tendencia a especular sobre el misterio, Oriente nos presenta una teología negativa y apofática, donde el misterio es respetado y adorado en silencio. Sólo la experiencia nos ofrece acceso a él, en la Iglesia, en los sacramentos y en el icono.

Frente a un mundo deforme y sin rostro, Oriente nos ofrece una teología de la Belleza que salvará al mundo.

Frente a las tentaciones de maniqueísmo y dualismo, Oriente nos presenta una visión encarnada del cristianismo, donde la materia, el cuerpo, la sexualidad, la tierra y el cosmos son asumidos e integrados.

Frente al individualismo moderno, Oriente nos ofrece una visión comunitaria de Dios-Trinidad, de la salvación, de la fe, de la teología, de la santidad, de la Iglesia y de la liturgia, uniendo el sacramento del altar con el sacramento del hermano.

Frente al actual miedo al futuro y a la muerte, Oriente nos ofrece la esperanza cierta de la resurrección y del triunfo final de la Vida.

Y, sin embargo, Oriente no idealiza la realidad ni de la persona ni de la Iglesia: reconoce el mal, la injusticia, la muerte, el pecado ... ; pero toda esta maldad ha sido radicalmente vencida por el Señor en la resurrección, y se vive la esperanza de una salvación universal, la fiesta

eterna de las bodas de Caná.

La transfiguración lo domina todo y, aunque ya ha comenzado en la liturgia de la Iglesia, se constituye en tarea para la historia: transfigurar el mundo conforme a los planes de Dios; transfigurar la historia desfigurada por el pecado; pasar del exorcismo a la transfiguración del cosmos, del infierno al Reino.

En un mundo donde la modernidad ha entrado en crisis y donde la postmodernidad ofrece elementos nuevos que habían sido olvidados, la teología de Oriente se constituye en gran alternativa a la teología moderna occidental, no como sustitución, sino como complementación y riqueza, para poder respirar a pleno pulmón, usando la conocida imagen de Juan Pablo II.

Queda sin duda, al final, la nostalgia de la unidad. ¡Qué lástima que estas dos Iglesias hermanas no puedan vivir en la unidad de la plena comunión eucarística, cuando lo tienen ya casi todo en común ... ! Por eso nuestra última palabra se convierte en una oración ecuménica por la unidad de la Iglesia. Para que el mundo crea.

Bibliografía

- ANÓNIMO, Relatos de un peregrino ruso, Salamanca 1992.
- S. BOULGAKOFF, L'Orthodoxie, Paris 1932.
- V. CODINA, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano, Roma 1966.
- «Paul Evdokimov. Una teología de la transfiguración», en Teología y experiencia espiritual, Santander 1977, pp. 143-196.
- «Teología de la Liberación y Teología oriental. Una aproximación»: Revista Latino americana de Teología 5 (1985), 147-170.
- «Claves para una hermenéutica de los Ejercicios», en Teología y experiencia espiritual, Santander 1977.
- Communio 104 (noviembre-diciembre 1992): «Las Iglesias Orientales».
- Y M. CONGAR, Cristianos Ortodoxos, Barcelona 1963.
- P. EVDOKIMOV, L'Orthodoxie, Paris 1979.
- El conocimiento de Dios en la tradición oriental, Madrid 1969.
 - La mujer y, la salvación del mundo, Barcelona 1970.
 - Les âges de la vie spirituelle, Paris 1964.
 - L'art de l'icone. Théologie de la Beauté, Paris 1970.
 - Le Christ dans la pensée russe, Paris 1970.
 - El sacramento del amor; Barcelona 1964.
 - L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe, Paris 1969.
 - L'amour fou de Dieu, Paris 1973.
- I. HAZIM, La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui, Beirut 1970.
- I. HAUSHERR, Solitudine e vita contemplativa secondo l'Esicasmò, Brescia 1978.
- Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien, Roma 1944.
- «Philautie». De la tendresse pour soi á la charité selon Saint Maxime le Confesseur, Roma 1952.
 - Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma 1955.
 - Les leçons d'un contemplatif Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique, Paris 1960.
- A.S. KHOMIAKOV, L'Église est une, Paris 1953.
- V. LOSSKY, La théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris 1944.
- Á l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967.
- M. LOT-BORODINE, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs, Paris 1970.
- J. MEYENDORFF, L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris 1964.
- Initiation á la Théologie Byzantine, Paris 1975.
 - Christ in Eastern Christian Thought, Washinton 1969.
- J. MELLONI, Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la «Filocalia», Santander 1995.
- O. CLÉMENT, La Iglesia ortodoxa, Madrid 1990.
- Sobre el hombre, Madrid 1983.
 - L'essor dit Cliristianisme Oriental, Paris 1964.

Glosario

Aeropagita

Juez en lo criminal del tribunal ateniense.

Antinómico

Contradicción entre dos preceptos o principios racionales.

Antipelagiana

Ver pelagianismo

Apolinarismo

Doctrina del patriarca Apolinario de Laodicea (c.310-390), según la cual Jesucristo no había recibido un cuerpo y alma semejante a los nuestros. El Verbo divino se unió en Cristo con una humanidad incompleta, eso es privada del alma racional puesto que precisamente, había ocupado su lugar; la encarnación, por tanto, había sido una simple asunción de cuerpo del hombre Jesús pero no de toda la naturaleza humana. El apolinarismo gozó de gran difusión hasta que desapareció cerca de 420, bajo la represión de Teodosio. Considerada herética por la Iglesia.

Apologética

Del griego, apologetikos, defensa El término «apologética» se deriva del vocablo griego apologia, que significa «hablar a favor de algo», «defender con la palabra». En su uso actual se refiere a la defensa de la fe. La apologética cubre muchas áreas, como por ejemplo la persona de Jesús, la confiabilidad de la Biblia, la refutación de sectas y herejías, las evidencias bíblicas de la historia y la arqueología, y la respuesta a objeciones en contra del cristianismo. En resumen, es la disciplina que trata de las razones que justifican al cristianismo como la verdadera religión. Los cristianos somos llamados por Dios a defender nuestra fe toda vez que sea necesario: «Al contrario, santificad al Señor en vuestros corazones, y estad siempre preparados para presentar defensa [apologían] con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros.» (1 Ped. 3:15).

Basileus

Término que se encuentra en las tablillas micénicas, tal vez funcionario religioso o jefe de grupo, forma originaria del Basileus o monarca homérico. Es la voz griega que significa rey. Originalmente el término era referido al rey de Persia como expresión de Gran Rey o supremo ejemplo de autócrata. De este término deriva basilica. El título le fue adjudicado a Alejandro tras la derrota de Darío III y se mantuvo por los Seleúcidas, sus sucesores en Siria y Oriente, transmitiéndose al mundo romano con Heraclio, emperador de la parte oriental del Imperio romano. El Basileus era, sin embargo, un primus inter pares, un rey en el Consejo y no expresión de dominio caprichoso carente de control, entre otras cosas porque el Imperio persa casi nunca pudo disponer de una eficaz centralización y su estructura fue más frecuentemente de carácter semifeudal, lo que obligaba al Basileus a ser muy flexible para mantener su dominio.

Causalidad – Aristoteles

Las cuatro causas genéricas - material, formal, eficiente y final - serían, en el caso, por ejemplo, de una estatua:- La causa material, aquella de la cual está hecha la estatua, es el mármol o el bronce.

- La causa formal, aquella según la cual se ha hecho la estatua, es la idea que existe en primer lugar como modelo en la mente del escultor, y en segundo lugar como causa intrínseca, determinante, la expresada en la materia.
- La causa eficiente, o agente, es el escultor.
- La causa final es aquella por la cual se ha hecho la estatua (como, por ejemplo, el precio pagado al escultor, el deseo de agradar a un superior, etc.)

En el primer tratado, las «Categorías», Aristóteles da una clasificación de todos los conceptos, o nociones, según las clases en las que las cosas representadas por conceptos o nociones se dividen naturalmente. Estas clases son sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión (que no debe entenderse meramente como una condición mental o psíquica), lugar, tiempo, posición, y estado. Hay que distinguirlas de los Predicamentos, que son género, especie (definición), diferencia, propiedad y accidente. Estos últimos son, sin duda, clases en las que las ideas se dividen, pero sólo en cuanto que una idea es predicada de la otra. Es decir, las Categorías son, en primer lugar, una clasificación de los modos de ser, y en segundo, de las nociones que expresan los modos de ser; los Predicamentos son, en primer lugar, una clasificación de los modos de predicar, y en segundo, de las nociones o ideas, según la diferente relación en la que una idea, como predicado, califica a otra como sujeto. En el tratado denominado «Primeros Analíticos», Aristóteles desarrolla las reglas del razonamiento silogístico, y establece los principios de la inducción. En el «Segundos Analíticos» emprende el estudio de la demostración y de los primeros principios indemostrables. Asimismo, trata el conocimiento en general, su origen, proceso y desarrollo hasta el estado de conocimiento científico. A partir de ciertos pasajes bien conocidos de este tratado y de sus otros escritos se puede bosquejar su teoría del conocimiento. Como se ha mencionado previamente, Aristóteles enfoca los problemas de la filosofía desde un punto de vista científico. Él considera la experiencia como la verdadera fuente de todo nuestro conocimiento, tanto intelectual como material. «No hay nada en la mente que no estuviera primero en los sentidos», es un principio fundamental para él, como lo sería después para sus discípulos. Todo conocimiento comienza con la experiencia de una sensación, que tiene como objeto, naturalmente, al fenómeno concreto, particular y cambiante. Pero aunque el conocimiento intelectual empieza con la experiencia sensorial, no termina ahí, ya que tiene como fin la esencia inmutable, abstracta y universal. Esta teoría del conocimiento puede ser, hasta aquí, resumida en los siguientes principios: el conocimiento intelectual depende básicamente del conocimiento sensorial, y el conocimiento intelectual es, sin embargo, superior al conocimiento sensorial. ¿Cómo asciende entonces la mente desde el conocimiento inferior al superior? ¿Cómo puede el conocimiento de lo que perciben los sentidos (aistheton) conducir al conocimiento de lo inteligible (noeton)? La respuesta de Aristóteles es que la mente descubre lo inteligible en la experiencia sensorial. La mente no extrae, como Platón imaginara, el recuerdo de ciertas ideas de una existencia anterior a partir de lo que le recuerda la vista de ciertos fenómenos.

Él atribuye a los fenómenos una facultad específica de la mente, por la cual ésta hace inteligibles

aquellos entes que son imperceptibles a los sentidos, por estar ocultos bajo cualidades no esenciales. El hecho es que la sustancia individual (sustancia primera) observada a través de nuestros sentidos - este libro, esta mesa, esta casa - presenta determinadas cualidades individuales (su tamaño particular, forma, color, etc.) que la distinguen de otras de su especie y que sólo son percibidas por los sentidos. Pero en la misma sustancia subyace a las cualidades individuales una naturaleza general (por la que es un libro, una mesa, una casa); ésta es la sustancia segunda, la Esencia, el Universal, el Inteligible. Así, la mente está dotada del poder de abstracción, generalización o inducción (Aristóteles no es muy explícito sobre la naturaleza precisa de esta facultad) mediante el cual descubre, de manera figurada, el velo de las características particularizantes y saca a la luz, o permite que se revele, el elemento universal o realmente inteligible de las cosas, que es el objeto del conocimiento intelectual. En esta teoría, el conocimiento intelectual se desarrolla a partir del conocimiento sensorial en la medida en que dicho proceso pueda llamarse desarrollo, por el cual lo que sólo era potencialmente inteligible se transforma de hecho en inteligible gracias a la actuación del intelecto activo. El Universal estaba in re antes de que la mente humana comenzara a trabajar, pero estaba ahí de forma únicamente potencial, ya que, debido a las cualidades individualizantes que lo envolvían, sólo era potencialmente inteligible. La teoría de los universales de Aristóteles consiste, por tanto, en que

- El universal no existe separado del particular, como enseñaba Platón, sino que existe en las cosas particulares

- El Universal como tal, en toda su inteligibilidad, es una obra de la mente, y existe sólo en la mente aunque tiene su fundamento en la esencia potencialmente universal que existe independientemente de la mente y fuera de ella.

Corifeo

El que guiaba el coro en las antiguas tragedias griegas y romanas. Persona que asume la representación de otras, los dirige o se expresa por ellos: el corifeo de los huelguistas.

Dialéctica

En su concepción de la dialéctica Marx recibió el legado de Federico Hegel, quien a su vez se inspiró en el griego Heráclito (VI a.C.). El recuerdo de Hegel palpitaba en la Universidad de Berlín cuando el joven Marx llegó a ese claustro a estudiar historia y derecho. Elevado en vida al rango de filósofo social de Alemania, Hegel había dado a sus discípulos una fórmula que llamó «dialéctica», que permitía comprender tanto los aspectos positivos como negativos de la historia, la ética, el derecho, la política y la biología. Sostenía que en el dramático conflicto de ideas, instituciones y sociedades, existe un gran principio armonizador (síntesis), que resulta de la acción (tesis) y negación (antítesis) de las cosas. Vivimos un proceso en el cual todo crece, cambia y vuelve a desarrollarse. Dicho en otra forma, en este proceso cada movimiento produce, por una reacción automática, su movimiento opuesto; y del conflicto resultante entre los opuestos (tesis y antítesis) nace la síntesis final. El Universo es un todo sistemático de cualidades positivas y negativas relacionadas entre sí. Toda cosa real implica la coexistencia de elementos contrarios. Para explicar el impacto de esta teoría dialéctica en Marx, el autor Ernest R. Trattner señala que de inmediato el joven teórico empezó a analizar la historia como una marcha trabajosa a través de la oposición, o sea un movimiento triple (tesis, antítesis y síntesis), que constituye la ley de

todo desarrollo. La historia no contiene una masa casual de acontecimientos, sino una unidad surgida entre las diversidades opuestas. Las cosas no son estáticas, sino transitorias. Están en movimiento.

La diferencia fundamental entre Hegel y Marx radica en lo que cada cual sostiene que produce ese movimiento en el proceso histórico. Hegel lo atribuye a lo Absoluto, vale decir Dios, o la Inteligencia Suprema, o el Espíritu Cósmico, o como quiera llamarse a cualquier fuerza extra-terrestre. Marx afirma, por el contrario, que son las causas económicas las que influyen en los movimientos de la historia. No dijo, como muchos creen erróneamente, que tales causas constituyen el factor único, porque el hombre también influye. Por eso difirió de Feuerbach, que postulaba un materialismo absoluto y que para negar el papel de la inteligencia aducía que «el hombre es lo que come». Hegel está calificado como «idealista», y Marx como «materialista».

En su libro «Anti-Dühring», Engels califica la dialéctica como la ciencia que estudia las leyes universales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento. Es el método marxista de análisis y comprensión.

Docetismo

Este es un término teológico que se deriva del verbo griego dokeó, «aparecer.» El docetismo era la doctrina que enseñaba que Cristo no había venido en la carne (encarnación) sino que únicamente tenía la apariencia de un hombre. Este fue uno de los primeros errores teológicos que apareció en la historia de la iglesia, por la advertencia que puede observarse en 1 Jn. 4:2,1 «Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y éste es el espíritu del anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene y que ahora ya está en el mundo.»

El primer defensor conocido de esta doctrina fue Cerinto (aproximadamente en el año 85 d.C.) un alejandrino tradicional, que fue discípulo de Filón. El sostenía que Jesús difería de otros hombres únicamente en que era más bueno y más sabio que los demás, y que la divinidad de Cristo descendió sobre él en el bautismo y le abandonó en la cruz. El efecto de este razonamiento fue hacer de la encarnación una ilusión. Así, no había realmente un Jesús humano, sino únicamente una aparición, o que el hijo de Dios real simplemente usaba el Jesús humano como un vehículo de expresión, pero que no había una unión real con él.

Marción a fines del siglo segundo estaba dispuesto a conceder la realidad del sufrimiento de Cristo, pero no la realidad de su nacimiento. En su versión del evangelio de Lucas Marción afirma que Cristo simplemente apareció en el reinado de Tiberio, por lo cual entendemos que descendió desde los cielos.

El docetismo fue atacado por Ignacio e Irineo, quienes criticaron extensivamente sus variadas formas, y por Tertuliano quien escribió cinco libros contra Marción.

Ecléctico

Toma de cualquier cosa lo mejor que le parece.

Eclesiología

Viene de la palabra griega «ekklēsi». Esta palabra, a su vez, se compone de dos: «ek» que quiere decir «fuera del grupo» y «kaleo» que significa «llamar». Desde muy antiguo se usó la palabra «ekklēsia» para designar un grupo de personas que era llamado a una reunión pública, una asamblea; no importando el carácter de la reunión. En esta forma, cuando los creyentes del Nuevo Testamento se unieron para adorar a Dios, se llamaron una «ekklēsia». La palabra «ekklēsia» ha sido castellanizada llegando a ser iglesia. Poco a poco esta palabra se fue usando más y más en sentido religioso de tal manera que actualmente tiene un significado puramente religioso.

I. Usos de la palabra Iglesia en el Nuevo Testamento.

La palabra Ekklesia se usa en el Nuevo Testamento ciento quince veces. De estas, dos se refieren a la congregación hebrea, (Hech. 7:38, Heb. 2:12), y ciento diez a la Iglesia de Cristo. Nótese que en Hech. 7:38 y Heb. 2:12 se traduce como congregación. En Hech. 19:32 y 39-40, se traduce por concurrencia, asamblea, congregación. Es una parte de la teología que estudia el origen, esencia y desarrollo histórico de la Iglesia.

Economía

Ciencia que estudia la producción y la administración de bienes y servicios. Conjunto armónico de los órganos y funciones de un cuerpo (material o inmaterial).

Epiclesis

La palabra «epiclesis» es un sustantivo griego que viene del verbo epikaleo, que significa llamar, invocar. En sentido técnico, significa una invocación a Dios Padre o a Dios Espíritu. En la exposición que sigue interesa particularmente la acción del Espíritu: podemos invocar al Padre para que envíe al Espíritu, o bien al Espíritu para que venga. Lo invocamos en orden a una acción que está por encima de nuestra capacidad, que compete a Dios mismo.

A. Solemos decir que el sacerdote consagra; pero ¡cuidado con entender mal la expresión! A nadie se le ocurrirá afirmar que un hombre, aunque sea sacerdote, sea la causa eficiente que transforma el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo. El

sacerdote es un ministro, y por su ministerio actúa Dios. Más aún, el sacerdote es ministro en cuanto miembro cualificado de la Iglesia.

Una interpretación ingenua podría llevarnos a una concepción mágica de la acción sacramental o eucarística.

Un día se debatía, aún en tono de controversia, la fórmula auténtica de la acción sacramental. ¿Se debe decir «yo te absuelvo, te perdono» o «el Señor te absuelva, te perdone?» Paralelamente: ¿se debe decir «esto es el cuerpo de Cristo», o bien «que el Señor transforme esto en el cuerpo de Cristo»? Ahora bien, como en la Eucaristía se encuentran de ordinario dos fórmulas, una narrativa («esto es ...»), otra invocativa («que esto sea ...»), la controversia puede plantearse en otros términos. ¿Cuál de las dos es la fórmula consagratória?, ¿cuál es esencial y cuál es accesoria? La controversia dividió a Iglesias orientales e Iglesia occidental: los orientales defendían la invocación o «epiclesis», los occidentales defendían la narración o «anamnesis». Dos formas lingüísticas, enunciado o petición, condensaban dos visiones teológicas.

Las controversias sirven a veces para aclarar puntos teológicos y empujar hacia adelante nuestra comprensión del misterio. Las controversias pueden degenerar en polémica, endureciendo las posiciones contrarias y haciendo olvidar a cada parte un aspecto de la realidad. Yo quiero servirme de la controversia simplemente para introducir el tema, porque entre nosotros no es frecuente comentar o meditar un aspecto fundamental de la Eucaristía. En mis libros de cabecera, que ya he citado y recomendado., podrá el lector recabar información más rica y discusión más profunda. Sánchez Caro nos señala la aparente ausencia de «anamnesis» o enunciado narrativo en algunas liturgias (p.e. pág. 137). M. Gesteira, *La Eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983), nos ofrece una excelente síntesis a partir de la página 596.

En las nuevas plegarias eucarísticas la epiclesis está más explícita y clara que en la plegaria anterior o tridentina. Intentaré iluminarla con algún pasaje del Antiguo Testamento.

B. Ezequiel y el Espíritu. Ningún texto más desarrollado y sugestivo que la visión de un profeta en el destierro. La vida en el destierro de Babilonia y la vuelta a la patria se radicalizan en la oposición extrema entre muerte y vida: muerte casi mineral de huesos calcinados; vida del espíritu dinámico y animador. El profeta, por orden de Dios., tiene que conjurar o invocar al espíritu. Releamos un texto conocido:

Ez 37, 1:

La mano del Señor se posó sobre mí y el espíritu del Señor me llevó, dejándome en un valle todo lleno de huesos. 2: Me los hizo pasar revista: eran muchísimos los que había en la cuenca del valle y estaban calcinados. 3:Entonces me dijo: -Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos? Contesté:-Tú lo sabes, Señor. 4:Me ordenó: -Conjura así a esos huesos: Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. 5: Esto dice el Señor a esos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis. 6: Os injertaré tendones, os haré criar carne, tensaré sobre vosotros la piel y os infundiré espíritu para que reviváis. Así sabréis que yo soy el Señor. 7:Pronuncié el conjuro que se me había mandado y, mientras lo pronunciaba, resonó un trueno, luego hubo un terremoto y los huesos se ensamblaron, hueso con hueso. 8:Vi que habían prendido en ellos los tendones, que habían criado carne y tenían la piel tensa; pero no tenían aliento. 9:Entonces me dijo: - Conjura al aliento, conjura, hijo de Adán, diciéndole al aliento: Esto dice el Señor: Ven, aliento, desde los cuatro vientos, y sopla en estos cadáveres para que revivan. 10: Pronuncié el conjuro que se me había mandado. Penetró en ellos el aliento, revivieron y se pusieron en pie: era una muchedumbre inmensa.

Es el aliento o espíritu quien vivifica; el profeta es ministro de la palabra de Dios, ejecutor de una orden. Aunque se trate de una visión, no de una acción litúrgica, podemos extender su alcance simbólico a otros contextos, también al litúrgico que intentamos comprender.

En una oración penitencial el penitente invoca: «renuévame por dentro con espíritu firme.... afiánzame con tu espíritu generoso» (Sal 51, 12.14).

En forma enunciativa dice un himno a la creación: «les retiras el aliento y expiran y vuelven a ser polvo; envías tu aliento y los creas y repueblas la faz de la tierra» (Sal 104, 29-30).

Bastaría cambiar el enunciado en petición para obtener una epiclesis.

Escolástica, Escolasticismo

Término usado para designar un método y un sistema. Se aplica tanto en teología como en filosofía. La teología escolástica se distingue de la teología patristica por un lado, y de la teología positiva por otro. Los propios escolares distinguieron entre *theologia speculativa* sive *scholastica* y *theologia positiva*. Aplicada a la filosofía, la palabra «escolástica» con frecuencia se usa también para designar una división cronológica de un intervalo entre el final de la época patristica en el siglo quinto y el principio de la era moderna, por 1450. Será, entonces, de mayor claridad y orden si consideramos:

El compendio de esas escuelas incluía la dialéctica entre las siete artes liberales, que era en ese tiempo la única rama de la filosofía que se estudiaba sistemáticamente. El líder de la escuela generalmente enseñaba dialéctica (tesis-antítesis-síntesis), y fuera de su enseñanza cultivaba la manera de filosofar y el sistema de filosofía que prevaleció durante toda la Edad Media. Consecuentemente, el nombre «escolástica» fue usado y sigue usándose para designar al método y al sistema que creció del compendio académico de las escuelas o, más definidamente, de la enseñanza dialéctica de los maestros de las escuelas.

Aún después del fin de la Edad Media, a un filósofo o teólogo que adopta el método o el sistema del escolasticismo medieval se le conoce como escolástico.

El período escolástico: el período que se extiende desde el principio de la especulación cristiana al tiempo de San Agustín, inclusive, se conoce como la era patristica en filosofía y teología. En general, esa época se inclinó al platonismo y subestimó la importancia de Aristóteles. Los Padres se esforzaron en construir en principios platónicos un sistema de filosofía cristiana. Trajeron la razón en ayuda de la revelación. Se inclinaron, sin embargo, hacia la doctrina de los místicos, y como último recurso, se apoyaron más en la intuición espiritual que en la prueba dialéctica para el establecimiento y explicación de las más grandes verdades de la filosofía. Entre el fin de la era patristica en el siglo quinto y el comienzo de la era escolástica en el noveno, intervinieron un número de pensadores esporádicos, quienes ayudaron a llevar a la nueva generación las tradiciones de la era patristica y continuar en la era escolástica la corriente del platonismo. Con el resurgimiento carolingio del aprendizaje en el siglo noveno empezó un período de actividad educacional que resultó en una nueva fase de pensamiento cristiano conocido como escolasticismo. Los primeros maestros de las escuelas en el siglo noveno, Alcuino, Rabano, etc., no fueron, de hecho, más originales que Boecio o Casiodoro; el primer pensador original en la era escolástica fue Juan el Escoto. Sin embargo, inauguraron el movimiento escolástico porque se esforzaron en traer la tradición patristica (principalmente la agustiniana) en contacto con la nueva vida de la cristiandad europea. No abandonaron el platonismo. Conocían poco a Aristóteles, excepto como lógico. Pero principalmente se basaron en el razonamiento dialéctico; dieron una nueva dirección a la tradición cristiana en filosofía. En el compendio de las escuelas donde enseñaron, la filosofía era representada por la dialéctica. En los libros de texto de dialéctica que usaron escribieron comentarios y notas en las que, poco a poco, admitieron problemas de psicología, metafísica, cosmología y ética. Así, el movimiento escolástico como un todo puede decirse

que haya surgido de las discusiones de los dialécticos.

Métodos, contenidos y conclusiones fueron influenciados por este origen. Allí resultó una especie de racionalismo cristiano que más que ninguna otra cosa caracteriza la filosofía escolástica en cada etapa sucesiva a su desarrollo y se diferencia marcadamente de la filosofía patristica, la cual, como ya se dijo, fue finalmente intuitiva y mística. Con Roscelin, quien apareció como a mediados del siglo XI, la importancia del racionalismo suena muy diferente, y el primer rumor se escucha de la inevitable reacción: la voz del misticismo cristiano dando su grito de advertencia y condenando el exceso en el que el racionalismo había caído. En los siglos XI y XII, por lo tanto, el escolasticismo pasó a través de su período tormentoso y de tensión. Por un lado estaban los partidarios de la razón: Roscelin, Abelardo, Pedro Lombardo; por otro estaban los campeones del misticismo: San Anselmo, San Pedro Damiano, San Bernardo y los victorinos. Como todo partidario ardiente, los racionalistas fueron demasiado lejos al principio, y sólo gradualmente trajeron su método y las armonizaron con reverencia cristiana para los misterios de la fe. Como todo reaccionario conservador, los místicos primero condenaron el uso y abuso de la razón; no llegaron a un acuerdo inteligente con los dialécticos hasta finales del siglo XII. En el resultado final de la lucha, fue el racionalismo que, habiendo modificado sus aseveraciones irracionales, triunfó en las escuelas cristianas sin quitar, sin embargo, a los místicos del panorama.

Con Duns Scoto, un genio de primer orden, pero no del tipo constructivo, empieza la fase crítica del escolasticismo. Aún antes de su tiempo, los contemporáneos franciscanos y dominicos se habían separado en direcciones contrarias. Fue su entusiasta y rígida búsqueda por los puntos débiles en la filosofía tomista la que irritó e hirió susceptibilidades entre los seguidores de Santo Tomás, y despertaron el espíritu de partisanos que hizo mucho por disipar la energía del escolasticismo en el siglo decimocuarto. El surgimiento del averroísmo en las escuelas, el excesivo crecimiento del formalismo y la sutileza, el crecimiento de terminología artificial e incluso bárbara y la negligencia en el estudio de la naturaleza y de la historia contribuyeron al mismo resultado. El nominalismo de Ockham y el intento de Durandus de simplificar la filosofía escolástica no tuvieron el efecto que los autores pretendían. «La gloria y el poder del escolasticismo se desvaneció en el calor y brillo del misticismo», y Gerson, Tomas de Kempis y Eckhart son más representativos de lo que la Iglesia en realidad pensaba en los siglos XIV y XV que los tomistas, escotistas y ockhamistas de ese período, quienes desperdiciaron mucho tiempo valioso en la discusión de cuestiones altamente técnicas que destacaron en las escuelas y despertaron poco interés excepto por los adeptos a la sutileza escolástica. Después del florecimiento del humanismo, cuando el Renacimiento, que precedió la era moderna, estaba en apogeo, los grandes comentaristas italianos, españoles y portugueses inauguraron una era de escolasticismo más sano, y los grandes maestros jesuitas, Toledo, Vázquez y Suárez, parecían recordar los mejores días de la especulación del siglo decimotercero. El triunfo del descubrimiento científico con el que, como una regla, los representantes del escolasticismo en los asientos de la autoridad académica, desafortunadamente, tenían muy poca simpatía, guió a los nuevos caminos del filosofar; y cuando, finalmente, Descartes en la práctica, si no en la teoría, separó completamente la filosofía de la teología, la era moderna había empezado y la época conocida como escolasticismo había llegado a su fin.

El método escolástico

Ningún método en filosofía ha sido tan condenado como el de los escolásticos. Ninguna filosofía ha sido más burdamente malinterpretada. Y esto es cierto no sólo de los detalles, sino también de los elementos más esenciales del escolasticismo. Dos cargos, especialmente, se presentan contra los escolares: primero, que confundían filosofía con teología y, segundo, que hicieron la razón subordinada a la autoridad. De hecho, la misma esencia del escolasticismo es, primero, su clara limitación de los respectivos dominios de la filosofía y la teología y, segundo, su dedicación al uso de la razón.

A. Teología y filosofía

Los pensadores cristianos, desde el principio, se encontraron con la pregunta: ¿cómo tenemos que hacer para reunir razón con revelación, ciencia con fe, filosofía con teología? Los primeros apologistas no poseían una filosofía propia. Tuvieron que tratar con un mundo pagano orgulloso de su literatura y su filosofía, listo para ostentar en cualquier momento su legado de sabiduría ante los ignorantes cristianos. Los apologistas acometieron la situación mediante una teoría que fue tan audaz como habrá sido desconcertante para los paganos. Ellos presentaron la explicación de que toda la sabiduría de Platón y los otros griegos era por inspiración del Logos; que era la verdad de Dios y, por lo tanto, no podía estar en contradicción con la revelación sobrenatural contenida en los Evangelios. Era una hipótesis calculada no sólo para acallar a un oponente pagano, sino también para trabajar constructivamente. La encontramos en San Basilio, en Orígenes y aún en San Agustín. La creencia de que los dos órdenes de la verdad, el natural y el sobrenatural, deben armonizar, es la inspiración de la actividad intelectual en la época patristica. Pero esa época hizo poco por definir los límites de los dos campos de la verdad. San Agustín cree que la fe ayuda a la razón y que la razón ayuda a la fe; sin embargo, está inclinado a enfatizar el primer fundamento y no el segundo. No desarrolla una metodología definida al tratarlos. Los escolásticos, casi desde el principio, tendieron a hacer eso.

Juan Escoto Eriugena, en el siglo IX, mediante su doctrina que toda verdad es teofanía, o muestra previa de Dios, trató de elevar la filosofía al rango de la teología, e identificar a ambos en una especie de teosofía. Abelardo, en el siglo doceavo, trató de bajar la teología al nivel de la filosofía, e identificar a ambos en un sistema racionalista. Los mejores de los escolásticos en el siglo XIII, especialmente santo Tomás de Aquino, resolvieron el problema para siempre, concierne a la especulación cristiana, mostrando que las dos son distintas ciencias y sin embargo concuerdan. Son distintas, enseña, porque, mientras la filosofía se apoya sólo en la razón, la teología usa las verdades derivadas de la revelación, y también porque hay algunas verdades, los misterios de la fe, que recaen completamente fuera del dominio de la filosofía y pertenecen a la teología. Concuerdan, y deben concordar, porque Dios es el autor de toda verdad, y es imposible pensar que Él enseñaría en el orden natural algo que contradice lo que enseña en el orden sobrenatural. El reconocimiento de estos principios es uno de los mayores logros del escolasticismo. Fue una de las características que lo diferenciaron de la era patristica, en la que los mismos principios eran, por así decirlo, en solución, y no cristalizados en expresiones definidas. Es la cualidad que diferencia al escolasticismo del averroísmo. Es la inspiración de todo esfuerzo escolástico. Mientras duró, el escolasticismo duró, y luego que la convicción opuesta se estableció, la convicción, a saber, que lo que es verdad en teología puede ser falsedad en filosofía, el escolasticismo dejó de existir. Es, por tanto, cuestión de constante sorpresa para aquellos que

conocen el escolasticismo encontrarlo malinterpretado en su punto vital.

B. Racionalismo escolástico

El escolasticismo surgió del estudio de la dialéctica en las escuelas. La batalla más decisiva del escolasticismo fue la del vaivén en el siglo doceavo contra los místicos que condenaban el uso de la dialéctica. La marca distintiva del escolasticismo en la época de su más grande desarrollo es su uso del método dialéctico. Es, por tanto, cuestión, una vez más, de sorpresa, el encontrar al escolasticismo acusado de demasiada subordinación a la autoridad y a la banalidad de la razón. Racionalismo es una palabra que tiene varios significados. A veces es usado para designar un sistema que, negándose a reconocer la autoridad de la revelación, prueba cada verdad mediante la regla de la razón. En este sentido, los escolásticos no eran racionalistas. El racionalismo del escolasticismo consiste en la convicción de que la razón es para ser usada en la explicación de la verdad espiritual y para la defensa de los dogmas de fe. Se opone al misticismo, que dudó de la razón y puso énfasis en la intuición y la contemplación. En este vago significado del término todos los escolásticos eran racionalistas convencidos; la única diferencia era que algunos, como Abelardo y Roscelin, eran demasiado vehementes en la causa del uso de la razón, y llegaron tan lejos como para mantener que la razón puede probar aún los misterios sobrenaturales de la fe, mientras otros, como santo Tomás, moderaron los hechos de la razón, pusieron límites a su poder de probar la verdad espiritual y mantuvieron que los misterios de la fe no podían ser descubiertos ni podían ser probados por la razón sola.

En teoría, todo el movimiento escolástico, es un movimiento racional en el segundo sentido del término racionalismo. Los escolásticos usaron su razón: aplicaron la dialéctica al estudio de la naturaleza, de la naturaleza humana y de la verdad sobrenatural. Lejos de desvalorar la razón, llegaron hasta donde el hombre puede -algunos críticos modernos piensan que llegaron demasiado lejos- en la aplicación de la razón a la discusión de los dogmas de fe. Reconocían la autoridad de la revelación, como todos los filósofos cristianos están obligados. Admitieron la fuerza de la autoridad humana cuando las condiciones de su aplicación válida eran verificadas. Pero en teología, la autoridad de la revelación no forzaba su razón y en filosofía y en ciencias naturales enseñaban muy enfáticamente que el argumento de la autoridad es el más débil de todos los argumentos. No subordinaban la razón a la autoridad en ningún sentido impropio de esa frase. Fue un oponente del movimiento escolástico quien nombró la filosofía como «la sirviente de la teología», una designación que, sin embargo, algunos de los escolásticos aceptaron para significar que a la filosofía pertenece la honrosa labor de llevar la luz para guiar los pasos de la teología. Uno no debe ir tan lejos como para decir que «el escolasticismo, en su resultado general, es la primera revuelta del espíritu moderno contra la autoridad.» No obstante, uno está obligado por los hechos de la historia a admitir que hay más verdad en esa descripción que en el juicio superficial de los historiadores que describen el escolasticismo como la subordinación de la razón a la autoridad.

C. Detalles del método escolástico

Todos adoptan la manera de tratamiento por la que tesis, objeciones y soluciones a objeciones saltan distintivamente en la discusión de cada problema. Encontramos rastros de esto en el pequeño tratado de Gerbert «De rational et ratione uti» en el siglo décimo, y es adoptado aún

más definidamente en el de Abelardo «Sic et non». Tiene su raíz en el método aristotélico, pero fue determinado más inmediatamente por la actividad dialéctica de las primeras escuelas de las cuales, como se dijo, el escolasticismo surgió.

Mucho se ha dicho a favor y en contra de la terminología escolástica en filosofía y teología. Hablaban una lengua, el latín, en la que la terminología de Aristóteles en metafísica, psicología, etc., no había hecho impresión alguna.

Consecuentemente, estaban obligados a crear al mismo tiempo palabras y frases para expresar la terminología de Aristóteles, una terminología notable por su volumen, su variedad y su complejidad técnica.

Lo hicieron honesta y humildemente, traduciendo las frases de Aristóteles literalmente, y muchas frases latinas de sonido extraño en los escritos de los escolásticos estarían muy bien en griego aristotélico, si regresan palabra por palabra en esa lengua. El latín de los mejores de los escolásticos puede carecer de elegancia y distinción, pero nadie negará los méritos de su rigurosa severidad de enunciado y su lógica sonoridad de estructuración. Aún queriendo las gracias de lo que se llama el estilo refinado, gracias que tienen el poder de agradar pero no facilitan la tarea del aprendiz de filosofía, el estilo de los maestros del siglo treceavo poseé las cualidades fundamentales: claridad, concisión y riqueza de la frase técnica.

D. El contenido del sistema escolástico

En lógica, los escolásticos adoptaron todos los detalles del sistema aristotélico, que fue conocido en el mundo latino por la época de Boecio. Sus contribuciones individuales consistieron en algunas pequeñas mejoras en materia de enseñanza y en la técnica de la ciencia. La teoría fundamental del conocimiento es también aristotélica. Puede describirse diciendo que es un sistema de realismo moderado e intelectualismo moderado. El realismo consiste en enseñar que fuera de la mente existen cosas fundamentalmente universales que corresponden a nuestras ideas universales. El intelectualismo moderno está resumido en los dos principios:

- Todo nuestro conocimiento se deriva del conocimiento sensitivo;
- El conocimiento intelectual difiere del conocimiento sensitivo no sólo en el grado sino también en la clase.

En este sentido, el escolasticismo evita el innatismo, en el cual todas nuestras ideas, o parte de nuestras ideas, nacen con el alma y no tienen origen en el mundo exterior a nosotros. Al mismo tiempo, evita el sensitivismo, en el que nuestro conocimiento intelectual es sólo conocimiento sensitivo de una clase más alta o más fina. Los escolásticos, más aún, dieron un firme paso contra la doctrina del subjetivismo. En su discusión del valor del conocimiento sostuvieron que hay un mundo externo que es real e independiente de nuestros pensamientos. En ese mundo están las formas que hacen las cosas ser lo que son. Las mismas formas recibidas en la mente en el proceso de conocer nos causan no ser el objeto sino conocer el objeto. Esta presencia de cosas en la mente por medio de formas es representación real, o mejor, presentación. Porque es la cosa objetiva por la que estamos primero conscientes de ella, no su representación en nosotros.

La visión escolástica del mundo natural es aristotélica. Los escolares adoptan la doctrina de materia y forma, que aplican no sólo a cosas vivientes sino también a la naturaleza inorgánica.

Desde que la forma, o su causa, siempre está luchando por su propia realización o actualización, la visión de la naturaleza a la que esta doctrina dirige es teológica. En vez, sin embargo, de atribuir un propósito en una manera vaga o insatisfactoria a la misma naturaleza, los escolásticos atribuían el diseño al inteligente, providente autor de la naturaleza.

Esotérico

Oculto, reservado.

Fiat

En la anunciación, el consentimiento de María fue uno de los momentos, más importantes en la historia de la salvación. Llamamos a aquel momento su «fiat», **«Hágase en mí según tu palabra»**. Cuando el ángel Gabriel pide a María que sea la Madre de Dios, ella responde con un resuelto sí, y este sí permite que ocurra algo maravilloso.

Cristo llega a ser hombre, la Palabra se hace carne. A María, Nuestra Señora de la Encarnación se le pidió que creyera que Aquel a quién ella concebiría «del Espíritu Santo» era el «Hijo de Dios». Este sí la hace esposa del Espíritu Santo.

Filantropía

Amor al género humano.

Filioque

Aunque este Punto es algo técnico, sin embargo es bueno conocer algo de su historia y controversia.

Los símbolos de Nicea y Constantinopla afirman que el Espíritu «procede del Padre», Usando las palabras, de Jn 15,25. Los españoles -en el III Concilio de Toledo (589) y en el IV Concilio de Toledo (633) y más tarde los francos, introducen la fórmula del *Filioque* en el credo: El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo» (Filioque). Los orientales no lo admiten, pues les parece que el Espíritu se subordina indebidamente al Hijo.

Los francos, concretamente Carlomagno, y luego los germanos, con el emperador Enrique II, presionaron al papa para que introdujera en el credo latino el *Filioque*, al mismo tiempo que consideraban que los griegos se habían apartado de la fe por haberlo suprimido del credo. En 1014, el papa Benedicto VIII lo introduce en el credo en la misa de Coronación de Enrique II. Ésta es para algunos la primera fecha del cisma...

Por otra parte, los griegos, sobre todo el Patriarca Focio habían denunciado los peligros del "filioquismo" (disolver *la hypóstasis* (personalidad divina) del Padre en la esencia, subordinar el Espíritu Santo al Hijo...) y, en un concilio reunido en Constantinopla bajo Focio, en 867, condenan y deponen al papa Nicolás I por hereje... Una serie de tensiones y querellas internas en Constantinopla, y entre ésta y Roma, producen de conflicto. En Constantinopla se deja de nombrar al papa en la liturgia.

En tiempos del papa León IX se envía al cardenal Humberto da Silva Cándida a Constantinopla para negociar la unión, con vistas a una alianza contra los normandos instalados en el sur de Italia. Los romanos presionaron para que los griegos admitiesen el *Filioque*. Ante la resistencia del patriarca Miguel Cerulario, y después de una serie de disputas y tensiones, el sábado 16 de julio de 1054, durante la celebración de Santa Sofía de Constantinopla, el cardenal Humberto depone sobre el altar mayor el decreto de excomunión contra Miguel Cerulario, acusando a los griegos de haber quitado el *Filioque* del credo. Al domingo siguiente, es el sínodo de Constantinopla el que lanza el anatema contra los hombres venidos de Occidente y que habían intentado pervertir la ortodoxia.

A pesar de todo, nadie consideró la excomunión de 1054 como una ruptura definitiva, y los historiadores de la época ni mencionan el hecho. Había una conciencia de unidad eclesial, a pesar de la guerra interna. Fue seguramente con ocasión de la IV cruzada -cuando los cruzados entran a saco en Constantinopla en 1204, lo saquean, lo violan y lo profanan todo, rompen iconos y sientan a una prostituta en la sede patriarcal- cuando se consumó la separación. Inocencio III condenó enérgicamente este hecho de los latinos, «a los cuales los griegos tienen el derecho de odiar como perros, pues se han bañado en sangre cristiana, no perdonando ni la religión ni la edad ni el sexo. Han robado las riquezas de las iglesias y han violado los santuarios ... » Pero, a pesar de esta dura reconvención, se instala en Constantinopla a un emperador latino y se entroniza a un patriarca latino, obligando al patriarca griego a renunciar y sometiendo el clero griego al latino. Se presionaron las conciencias para que admitieran ritos litúrgicos latinos y se sometieran a la teología occidental. Por todo ello, los griegos preferían caer bajo los turcos que bajo los latinos...

Las tentativas de unión de los concilios posteriores no fueron duraderas, pues nacían más de intereses políticos y de prestigio que de las exigencias de las comunidades eclesiales. La unión del II concilio de Lyon (1274), obra del emperador Miguel Paleólogo VIII, no duro más que ocho años y no fue aceptada por la base. La del concilio de Florencia (1439-1447) no sólo no fue aceptada por Constantinopla al regreso de los legados, sino que en un sínodo de 1450 se rechazó y se consideró la conquista de Constantinopla por los turcos, en 1453, como un castigo por haber propuesto tal unión...

Para algunos historiadores ortodoxos modernos, la verdadera causa de la separación fue teológica: la cuestión del Espíritu Santo, que tiene consecuencias graves en toda la teología. Dice Olivier Clément:

«Por otra parte, al borrarse la reciprocidad entre el Hijo y el Espíritu en provecho de una dependencia unilateral, la atención se fija en la encarnación, de la cual el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés es sólo un simple complemento. El Espíritu que procede del Padre y del Hijo será, sobre todo para la Escolástica (ver glosario) latina, el «agente» y «encargado» de Cristo. El aspecto cristológico de la Iglesia, su dimensión sacramental y, por tanto, jerárquica se verá engrandecido en detrimento de su aspecto pneumatológico; la institución prevalecerá sobre el acontecimiento profético; y la Reforma del siglo XVI será una Ineluctable (ver glosario) nostalgia de la libertad personal del Espíritu Santo*».

* O. CLÉMENT, *L'essor du christianisme oriental*, Paris, 1964, P. 17.

Los orientales ven, pues, una relación estrecha entre el *Filioque* y el desarrollo latino de una Eclesiología (ver glosario) monárquica basada en el poder jurídico del papa sobre los obispos, en vez de una Eclesiología (ver glosario) de la presidencia del amor, de la comunión fraterna, en la que el criterio último de verdad no reside en la determinación infalible de una persona, sino en la comunión de todo el cuerpo en una misma verdad, iluminada por el Espíritu Santo.

Yves-Marie Congar establece nueve tesis sobre el «Filioque»¹ que J. Comblin comenta² y que nosotros resumimos.

Nueve tesis sobre el «Filioque»

1. La fe trinitaria es la misma en Oriente y en Occidente, a pesar de expresiones diferentes. Ya pasó la época en que orientales y occidentales se condenaban mutuamente. Ya en la Edad Media hubo teólogos que vieron que la diferencia era sólo de formulación (Anselmo, Ricardo de San Víctor, Tomás, Duns Scoto (ver glosario), Buenaventura ...). También autores como Evdokimov creen que no hay diferencias dogmáticas. El bautismo es el mismo, y es la misma la experiencia de los fieles y de los santos, con notas peculiares. Los Padres nos son comunes. En todos hay una adoración común al Espíritu.
2. La Trinidad es un misterio que sobrepasa toda comprensión y toda expresión creada. «Poseo la realidad, pero no la comprendo» (Hilario, *Trin.* XII, 55). Los orientales reprochan a los occidentales el uso de principios racionales que no son bíblicos, queriendo así racionalizar el misterio de Dios, ofendiendo a su trascendencia. No aceptan el principio agustiniano de que las personas son las relaciones, ni el principio anselmiano «*in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*» («en Dios todo es uno, allí donde no lo impida una oposición de relación»). Miran con recelo el principio escolástico, sistematizado por Rahner, de que «la Trinidad económica es la inmanente, y viceversa» (o sea, todo lo que se manifiesta de relación entre personas divinas en la historia de salvación expresa la relación entre personas en el misterio divino³). Los orientales están más apegados a las fórmulas bíblicas y no van más allá de dichas fórmulas.
3. Oriente permaneció ligado a Jn 15,26 («Yo os enviaré desde el Padre el Espíritu de verdad que procede del Padre») y a Jn 16,14 («Todo lo que tiene el Padre, también es mío»). Su construcción teológica es coherente, pero tiene sus limitaciones.

Para distinguir al Hijo del Espíritu utilizan los verbos bíblicos del NT: el Hijo viene del Padre por generación, el Espíritu procede del Padre. Así no se necesita ni oposición ni relación alguna entre el Hijo y el Espíritu, pues las personas no se definen por sus relaciones. Para

1. Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 644-645.

2. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986 pp. 218-226.

3. K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento de la historia de salvación», en *Af. Misterium salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 360-440.

los griegos el principio de unidad no es la naturaleza divina, sino el Padre, de quien el Hijo y el Espíritu reciben la misma naturaleza. Pero no hay incomunicación entre las personas divinas, sino una circulación que se llama *perichóresis* o circuminsesión: el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre. El Padre está en el Hijo dándole el Espíritu, y está en el Espíritu con el Hijo. El Espíritu está en el Padre con el Hijo. Las tres personas están en una comunicación permanente: dos están en la tercera.

Los orientales no aceptan la fórmula «Filioque», según la cual el Espíritu procede del Padre y del Hijo «tamquam ab uno principio», como de un solo principio, según la Escolástica (ver glosario)). Para ellos esta fórmula supone definir primero a Dios por la naturaleza común y, dentro de la naturaleza, por medio de las relaciones internas. Objetan que, si el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, ese principio sólo puede ser la naturaleza divina, con lo que el Espíritu se distinguiría de la naturaleza divina, lo cual es absurdo. Habría varios principios en Dios: el Padre, el Hijo y la naturaleza común a ellos. Para Oriente sólo hay un principio común, el Padre. Lo que los orientales no explican es por qué, en las fórmulas bíblicas y bautismales, el Hijo es siempre el segundo, y el Espíritu el tercero.

4. Muchos Padres griegos expresan que hay una participación del Hijo en la producción del Espíritu (Dídimo el Ciego, Basilio, Gregorio de Niza, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno). No se puede reducir simplemente esta participación al orden de la Economía (ver glosario), es decir, sin referencia al misterio interno de Dios, como hacen algunos orientales al tratar de estos textos. Los occidentales afirman que las relaciones en el orden de la Economía (ver glosario) revelan relaciones de la intimidad de Dios, porque proceden de ellas.

Otros orientales reconocen que no se reduce al orden de la Economía (ver glosario) y que revela algo del misterio íntimo de Dios. Usan la expresión «por» (*dia*): el Espíritu procede del Padre por el Hijo, pasando por el Hijo, por un proceso que afecta al Hijo. En Florencia, esta fórmula fue aceptada por los representantes griegos y fue tenida como equivalente del «Filioque», pero no fue reconocida por las Iglesias orientales. No obstante, el «por el Hijo» podría ofrecer un terreno para la unión.

5. Pálamas fue un monje del monte Athos del siglo XIV, la personalidad más importante del movimiento teológico de la Edad Media bizantina. Pálamas y el palamismo distinguen entre la esencia divina y las energías divinas. Así pretenden defender mejor la trascendencia total de Dios y la divinización, eje de la teología oriental. La esencia de Dios es incomunicable e inaccesible. Las energías son divinas, pero expresan lo que de Dios está al alcance del hombre por ser dado por Dios. En la divinización del hombre, no es la esencia lo que se comunica, sino las energías del Padre por el Hijo en el Espíritu. Hay un orden de energías, lo mismo que hay un orden a nivel de esencia. En el orden de energías, el Hijo participa del carácter de fuente del Padre: en este sentido se interpreta el «por el Hijo», y ciertos palamitas están dispuestos a reconocer en el «Filioque» cierto sentido de equivalencia con el «por el Hijo» en el orden de comunicación de las energías divinas.

Si se acepta la teología palamita de las energías, esta función del Hijo se sitúa no en la procesión, sino en la manifestación energética. Con todo, Gregorio Pálamas admite que, procediendo del Padre solo, el Espíritu recibe su consustancialidad también del Hijo. La manifestación energética es increada, es Dios.

Algunos autores latinos (G. Philips) creen que la postura de Pálamas es compatible con la fe de la Iglesia católica, pero no con las teologías occidentales.

6. En la elaboración latina del misterio, el «Filioque» es necesario para salvaguardar: a) la distinción hipostática del Espíritu en relación con el Hijo; b) la consustancialidad del Hijo con el Padre.

El modelo occidental parte de Agustín y de las relaciones entre las personas divinas. Según Agustín, lo único que diferencia a las personas es la relación que las distingue. Lo que hace al Padre es su relación con el Hijo. Lo que hace al Hijo es su relación con el Padre. Santo Tomás explicitó lo que decía Agustín diciendo que las personas son relaciones subsistentes.

El problema es con respecto al Espíritu. Si una relación (de procesión) le opone al Padre, el Espíritu se hace persona, pues la procesión le hace distinto del Padre. Pero si el Espíritu no tiene relación que le oponga al Hijo, no se hace distinto del Hijo y, por tanto, se confunde con él. La solución consiste en decir que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Pero ¿cómo es posible que el Padre y el Hijo aparezcan como polos opuestos a otra persona, y el Espíritu como polo opuesto a dos personas? ¿Habrá dos fórmulas diferentes de definición de las personas divinas? No, porque san Agustín y Occidente dicen que el Padre y el Hijo son autores asociados de la procesión del Espíritu. El Espíritu procede del Padre y del Hijo como formando un solo principio.

Por otro lado, si el Padre fuese autor único del Espíritu, tendría algo que el Hijo no tiene, además de su paternidad y como persona divina. El Hijo no sería igual o consustancial al Padre.

Lo que obliga al «Filioque» es la definición de la Trinidad como relaciones subsistentes. Pero este concepto no es directamente bíblico, sino teológico. De ahí la objeción de los griegos. No les convence a los orientales la formulación tomista de las relaciones subsistentes.

7. Históricamente el «Filioque» fue introducido contra el arrianismo por Agustín y los concilios (sínodos en realidad) hispanovisigóticos fue sostenido y expresado en Occidente en la época de comunión plena con Oriente e incluso cuando se celebraron concilios en común.

Entre los Padres más antiguos se cita a Ambrosio, Agustín, Hilario, León Magno, y luego a Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Entre los concilios se citan los concilios III y IV de Toledo (589 y 633) y otros concilios de Toledo del siglo VII. Los orientales no protestaron.

La disputa comenzó cuando Carlomagno tomó la iniciativa de condenar el concilio de Nicea de 787, que había proclamado el culto a las imágenes. En un concilio que reunió en Frankfurt, Carlomagno condenó la ausencia del «Filioque» en las profesiones de fe de Oriente. Los orientales replicaron. La doctrina de Focio fue recibida de forma cada vez más radical.

La Iglesia de Oriente no usó durante siglos el «Filioque», pero tampoco lo condenó; simplemente, aceptaba la pluralidad de expresiones de una misma fe.

8. Al principio, el «Filioque» no le planteaba dificultades a Oriente, como aparece del testimonio de Máximo Confesor, que admite en 655 que el «Filioque» equivale al sentido de los griegos de «*dia tou Hyou*» (por medio del Hijo), sin perjuicio de la monarquía del Padre.

Hay que recordar algunos problemas de vocabulario: el verbo latino *procedere* tiene dos versiones en griego: *ekporeuésthai* y *proiénai*. El primero significa «tener su origen, proceder como de un principio que es el origen del movimiento», y por eso se aplica sólo al Padre. El segundo significa «salir de», sin indicación, y se aplica al Hijo. Los griegos no pueden admitir que el mismo verbo *ekporeuésthai* se aplique al Padre y al Hijo, porque, sería destruir la cualidad de fuente, origen, principio del Padre. Quieren dos verbos diferentes. El Hijo no puede tener con el Espíritu la misma relación que el Padre tiene con él.

9. El concilio (sínodo en realidad) de Florencia aproximó el «*per Filium*» al «Filioque», como dos fórmulas equivalentes. De esta manera quería mostrar que el Padre y el Hijo no intervienen de igual forma en la procesión del Espíritu, y que el Hijo tiene una participación activa, para evitar así convertir al Hijo en puro paso de la potencia espirativa, en un mero canal pasivo del Padre en la procesión del Espíritu. Hay que ver la complementariedad de las dos fórmulas.

Habría que buscar una complementación del símbolo actual con términos como Jn 15,16 y Jn 16,14-15. Puesto que fue introducido de forma irregular, la Iglesia católica podría suprimir el «Filioque» del símbolo, como signo de ecumenismo.

Galicano

Doctrina que defendía la independencia de la iglesia nacional francesa y del monarca frente al Papa: el galicanismo hacía depender del Estado la comunicación entre el Papa, los obispos y los fieles.

Hesicasta

(*isihastís*) aquél que practica la *hesichía*.

Hesiquia

(*isihía*) indica al mismo tiempo recogimiento, silencio, soledad exterior e interior, unión con Dios. Es un término técnico en la historia de la espiritualidad monástica, que refiere el estado de

quietud y de silencio de todo el ser del hombre, necesario para permanecer con Dios: es una concentración sobre lo único necesario (cf. Lc 10:42), buscada también mediante condiciones externas. De tanto en tanto, el término podrá referirse al solo aspecto interior y espiritual, o bien, a las condiciones externas que lo favorecen, o a ambas cosas.

Hipóstasis

Es una palabra de origen griego, introducida para significar la última individualización de la naturaleza o esencia sustancial, y se usa ampliamente en teología en cuestiones trinitarias y cristológicas.

Así, la Trinidad está constituida de tres «hipóstasis» y de una sola naturaleza o esencia divina y se explica de este modo el misterio trinitario (D. 381). Sto. Tomás lo usa como sinónimo de persona y de sustancia individua. En el primer caso, hipóstasis significa un individuo de naturaleza racional (I q.29 a.2).

Holística

La holística alude a la tendencia que permite entender los eventos desde el punto de vista de las múltiples interacciones que los caracterizan; corresponde a una actitud integradora como también a una teoría explicativa que orienta hacia una comprensión contextual de los procesos, de los protagonistas y de sus contextos. La holística se refiere a la manera de ver las cosas enteras, en su totalidad, en su conjunto, en su complejidad, pues de esta forma se pueden apreciar interacciones, particularidades y procesos que por lo regular no se perciben si se estudian los aspectos que conforman el todo, por separado.

La voz griega holos se expresa en castellano como prefijo, hol u holo, y significa entero, completo, «todo»; indica también íntegro y organizado. Con holos se significa totalidad, relaciones, contexto o cualquier evento, aspecto, circunstancia, cualidad o cosa que en su momento esté siendo estudiado o tomado en cuenta, como «uno», como complejidad o como totalidad. Por ejemplo, cuando en una investigación cualquiera se han precisado los aspectos conceptuales y en consecuencia se ha delimitado la investigación -se ha focalizado la misma y se ha delimitado-, para los efectos de la investigación ese contexto corresponde al holos de la investigación. Holos alude, entonces, a contextos, a complejidades, a realidades objeto de estudio, en relación con otros holos, es decir, con otros eventos, pues el holos es complejo, expresa múltiples relaciones, es dinámico y está en permanente relación. En otras palabras, el holos -el uno-, es múltiple en sus manifestaciones y expresa relaciones diversas, continuas, a veces insólitas y paradójicas. Constituye el holos la unidad de referencia para el estudio y comprensión de los eventos y de la realidad, en un contexto de relaciones e interacciones multidimensionales constantes.

La holística ha estado presente en el desarrollo del pensamiento universal. La comprensión filosófica, desde sus inicios, es holista, es decir, parte de una comprensión universal, global, entera o íntegra de los procesos y de las apreciaciones, para derivar progresivamente hacia aspectos de las realidades comprendidas en dichos procesos.

Cuál es, entonces, el paradigma: el reconocer, al igual que las teorías físicas y astronómicas, que el universo, la totalidad, ocurre continuamente; que «el todo es mayor que la suma de las partes», según el enunciado aristotélico; que la totalidad es producto del conjunto de relaciones, las cuales corresponden a eventos sucedidos, a otros que se suceden y a infinito número que

está por sucederse.

¿El riesgo? Confundir el todo con lo absoluto. En una interpretación holista, lo absoluto expresa relaciones. El todo, como absoluto, resulta imposible de ser aprehendido pues de ocurrir así «ya no sería un todo». El todo se asocia, entonces, a las experiencias concretas de totalidad que mediante procesos holísticos permiten comprensiones referenciales a otros holos, ante un holo (totalidad) imposible de abarcar pero con posibilidades de ser entendido progresivamente, a partir de los aspectos que lo expresan, en holos de relación. Por eso, el «todo» en holística es: interacción constante; realización cósmica y universal; potencialidad ilimitada; trascendencia; realización histórica; y caos, entendido éste como plenitud de posibilidades; dinamismo, optimismo... De ahí también que en holística los límites, más que puntos de llegada o cercas de contenido, son realidades a trascender, puntos a rebasar, comprensiones a desarrollar...

El proceso hacia la globalización, la comprensión integradora y el desarrollo transdisciplinario, se conocen como expresiones del holismo. Las cosas en sí mismas integran una realidad por las interacciones propias, por campos de acción que se entrecruzan. La apreciación de un hecho cualquiera está dada por la aprehensión holista de las distintas interacciones del objeto de análisis, por lo cual se obtiene un mayor y mejor entendimiento del suceso. Es la ilación y la tendencia a rebasar estructuras y límites lo que determina los eventos; es la relación profunda entre lo inmanente y lo trascendente lo determinante en el estudio y comprensión de los seres; es la posibilidad de establecer relaciones entre objetos, particularidades, ideas, eventos y posibilidades lo que propicia la comprensión del holo. Movimiento, interacción, trascendencia, actividad, son constantes en el contexto de cada ser o de cada cosa. Inteligencia es relación, de estímulos, de ideas, de experiencias, de percepciones, de intuiciones, en contextos relacionales y situacionales marcados por la integralidad: inteligencia con sentido de contexto, como expresión holística. Inteligencia como capacidad de relacionar, de establecer contextos; inteligencia, incluso, como indicios sinápticos que aluden a complejidades mayores.

Ineluctable

Aquello contra lo que no puede lucharse, inevitable.

Kenosis

La palabra kenosis corresponde a un término griego que significa «vaciamiento». Es una enseñanza concerniente a la encarnación de Jesús que intenta resolver algunas paradojas que se plantean por la existencia de las naturalezas divina y humana en Jesús. Por ejemplo, «cómo puede un Dios omnisciente tornarse un bebé? O «cómo puede Dios ser tentado a pecar? Según la enseñanza de la kenosis, cuando Dios se encarnó se privó voluntariamente a Sí mismo de algunos de Sus atributos divinos, se «vació» de ellos (de aquí el nombre). En cierto sentido, pretende resolver el problema enseñando que en la encarnación, tenemos a «Dios menos algo», privándose de algunos atributos para poder llegar a ser un hombre; por otra parte, la doctrina ortodoxa de la Unión hipostática enseña que allí tenemos a «Dios más algo», es decir, añadiendo una naturaleza humana sin quitarse nada de la divina. La kenosis, pues, rebaja el hecho de la verdadera encarnación al arrojar dudas sobre la completa presencia de la plenitud de Dios habitando en la persona de Jesús, en medio de los hombres. Compare con Unión hipostática.

Koinonia

Quiere decir solidaridad, participación, comunicación. Viene del verbo koinoneo en lengua griega. Bíblicamente se manifiesta como un concepto típicamente paulino que expresa una realidad totalmente religiosa, sin ningún aspecto profano.

Es la comunión que expresa una realidad nueva y autónoma, es la unanimidad y concordia operadas por la acción del Espíritu Santo, así lo encontramos en las siguientes citas bíblicas: Hech. 2, 42; 1 Cor 1, 9; 2 Cor 9, 13; Rom 15, 26; Fil 1, 5-3.

Maniqueo

(Manes) Doctrina que se basa en la existencia de dos principios eternos, absolutos y contrarios, el bien y el mal.

Mesalianismo

El mesalianismo, corriente carismática del siglo IV, identificaba la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica de su presencia en el alma.

Frente a este reduccionismo, no podemos degradar a nivel de la psicología natural lo que debe ser considerado como gracia de Dios. La unión con Dios radica en el misterio, y no se alcanza sólo por el ejercicio de una técnica de meditación. Poner al mismo nivel la oración cristiana y la meditación budista significaría vaciarla de su dimensión dialogal, vivida por don del Espíritu Santo. La tentación, sin embargo, no es una novedad. Ya el Nuevo Testamento señala algunos errores parecidos (cfr. 1Jn4,3; 1Tm1, 3-7).

Es pretender ver la esencia divina y experimentarla con los ojos corporales.

Metanoia

Arrepentimiento en sentido profundo, es decir conversión del «noûs», termino que designa la **conciencia**, el espíritu considerado como el centro de intergación de todo el ser humano, el punto en el que puede abrirse o cerrarse a Dios y a los demás hombres. En la ascesis del cristianismo oriental, «noûs» es muy cercano al corazón (fuente de proyectos y deseos del ser humano).

Y la metanoia transforma el "corazón de piedra" en "corazón de carne".

Milenarismo

Doctrina que dice que Jesús gobernara la tierra mil años antes del juicio final.

Modernismo

Corriente cultural que aparece a finales del siglo XIX como oposición al Realismo y que se manifiesta en todas las artes: pintura, arquitectura, literatura...

El modernismo es el nombre dado a una forma de pensar que nació en la era del Iluminismo.

Es una perspectiva muy optimista sustentada por los éxitos de las ciencias, que produjeron una tecnología realmente maravillosa. Podíamos entendernos a nosotros y nuestro mundo y, trabajando juntos, podríamos arreglar lo que estaba roto en la naturaleza y en la vida humana. Lamentablemente, al final del día hemos descubierto que nuestro optimismo estaba errado. Obviamente, no hemos solucionado todos nuestros problemas (e incluso hemos creado nuevos),

y cuanto más aprendemos más nos damos cuenta de lo poco que sabemos. La razón no ha estado a la altura de su reputación en el Iluminismo.

Aparece con Rubén Darío desde Hispanoamérica. Duró poco y se manifestó, sobre todo, en poesía.

Características:

Oposición. Se opone al Realismo y se parece al Romanticismo.

Sentimientos. Se expresan sentimientos íntimos.

Realidad. Se huye de la realidad que se considera vulgar.

Belleza. Su lema es el arte por el arte, es decir, crear belleza sin otra intención.

Lenguaje. El lenguaje es culto y refinado.

La forma. Predomina la forma sobre el fondo. Dan más importancia al lenguaje que al significado.

Monofisitismo

Herejía cristológica que sostiene la unicidad de naturaleza (physis en griego) en Cristo. Para ello tienen que recurrir a suponer que la naturaleza divina de Cristo absorbe totalmente su naturaleza humana; o que ambas naturalezas, divina y humana, mezcladas, constituyen una naturaleza mixta, ni humana, ni divina. Esta doctrina fue elaborada por Eutiques, archimandrita de Constantinopla (s. V); fue condenada en Calcedonia el 451 (D. 143.148) y perdura hasta nosotros entre los coptos de Etiopía y Egipto.

Monotelismo-Monoteletas

Esta doctrina es una secuela del monofisitismo. Si en Cristo no hay más que una naturaleza, no puede haber más que una voluntad (Thélema en griego); así lo defendió Sergio, patriarca de Constantinopla (s. VII).

Para complacer a los monofisitas, se atribuyó a Cristo una sola energía, aunque mantenían las dos naturalezas (de Calcedonia). Por eso se denomina «monoenergismo». Se pensó que hablar de dos energías hacía pensar en dos voluntades en Cristo siempre en pugna. De ahí que se admitiera sólo una voluntad. El papa Martín I (a.649), en el Sínodo de Letrán, mantuvo las dos voluntades y el Concilio Constantinopolitano III definió en Cristo dos actividades y dos voluntades naturales sin oposición entre ellas, pues su voluntad humana estaba siempre subordinada a la divina (D. 289-293).

Neoplatonismo

Sistema de filosofía idealista y espiritualista tendiente al misticismo. Floreció en el mundo pagano de Grecia y Roma durante los primeros siglos de la era cristiana. Es de interés e importancia, no sólo porque es el último intento del pensamiento griego por rehabilitarse a sí mismo y restablecer su vitalidad exhausta mediante el recurso a las ideas religiosas orientales, sino también porque definitivamente entró en servicio del politeísmo pagano y fue usado como arma contra el cristianismo. Su nombre se deriva del hecho de que sus principales representantes obtuvieron su inspiración de las doctrinas de Platón, a pesar de que es bien conocido que varios de los tratados en que ellos se basaron no son obras genuinas de Platón. El neoplatonismo se originó en Egipto, no obstante el sistema haya sido un producto característico del espíritu helenista, fue amplia-

mente influenciado por los ideales religiosos y las tendencias místicas del pensamiento oriental.

Para entender el sistema neoplatónico, así como también entender la actitud del cristianismo hacia él, es necesario explicar la doble finalidad que movió a sus fundadores. Por un lado, el pensamiento filosófico del mundo helénico había probado ser inadecuado para la tarea de la regeneración moral y religiosa. Entonces surgió la convicción de que el idealismo de Platón y las fuerzas religiosas del Oriente podrían unirse bien, en un movimiento filosófico que daría definición, homogeneidad y unidad a todos los esfuerzos del mundo pagano por rescatarse a sí mismo de la ruina que lo amenazaba. De otro lado, la fortaleza y, desde el punto de vista pagano, la agresividad del cristianismo, comenzaban a desarrollarse. Llegó a ser necesario, en el mundo intelectual, imponerse a los cristianos, mostrando que el paganismo no estaba totalmente en bancarrota y, en el mundo político, rehabilitar el politeísmo oficial del Estado proporcionando una interpretación de él, que debería ser aceptable en el ámbito de la filosofía. El estoicismo especulativo había reducido los dioses a personificaciones de fuerzas naturales; Aristóteles había negado definitivamente su existencia; Platón se había reído de ellos. Era momento, además, de que el creciente prestigio del cristianismo debiera ser opacado por una filosofía que, invocando la autoridad de Platón, a quien los cristianos reverenciaban, no sólo mantuviera a los dioses, sino que hiciera de ellos parte esencial de un sistema filosófico. Este fue el origen del neoplatonismo. Sin embargo, se debe añadir que, en tanto la filosofía que surgía de estas fuentes era platónica, no desdeñaba el apropiarse de elementos del aristotelismo y aun del epicureísmo, articulándose en un sistema sincrético.

Nestorianismo

Herejía cristológica del patriarca de Constantinopla Nestorio (f 451). Negaba que el Verbo eterno sea sujeto de la realidad humana de Jesús (cf. Comunicación de idiomas). Sólo concedía la unión moral del Logos con el hombre, sin que existiera unión personal o hipostática. Cristo tendría una naturaleza humana perfecta, con la naturaleza divina yuxtapuesta. María sólo sería Madre de Cristo hombre, no Madre de Dios, Dios habitaría en Cristo como en un templo. Fue condenado en el Concilio de Efeso (a.431) (D. 111-27).

Nihilismo

Del latín nihil "nada" El Nihilismo es una posición filosófica que argumenta que el mundo, y en especial la existencia humana, no posee de manera realmente objetiva ningún significado, propósito, verdad comprensible o valor esencial. Los nihilistas pueden creer una de estas tres cosas: Que nada existe. Solo hay la nada.

Que la realidad que experimentamos los humanos no existe tal y como la vemos.

O que la realidad es incognoscible, por lo que entender lo externo siempre será inútil en lo práctico y sin sentido en lo teórico.

Aunque el término fue popularizado por el novelista ruso Ivan Turgenev en su novela Padres e hijos (1861) para describir las visiones de los emergentes intelectuales radicales rusos, la palabra nihilismo fue introducido en el discurso filosófico por primera vez por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) en una carta enviada a Fichte en 1799.

Jacobi uso el término para caracterizar el racionalismo, y en particular a la filosofía crítica de

Immanuel Kant con el fin de llevar a cabo una reducción según el cual todo el racionalismo (la filosofía como crítica) se reduce a nihilismo, y por lo tanto debe ser evitado y reemplazado con un retorno a algún tipo de fe o revelación.

Los intelectuales que describió Turgenev en su novela eran principalmente estudiantes de clase alta que estaban desilusionados con el lento avance del reformismo. El portavoz principal de esta nueva filosofía fue D.I. Pisarev (1840-1868), quien articuló un programa de utilitarismo revolucionario y consideraba la violencia como una herramienta para el cambio social.

La palabra pronto se convirtió en un término de burla para las generaciones más jóvenes y radicales, y continúa siéndolo en tiempos modernos. Se utiliza a menudo para indicar un grupo o filosofía caracterizado por la falta de sensibilidad moral, creencia en la verdad, belleza, amor o cualquier otro valor y ningún respeto por las convenciones sociales actuales.

Concepto filosófico del nihilismo

Entre otros filósofos preeminentes que han escrito sobre esta materia se incluye a Friedrich Nietzsche y a Martin Heidegger. Nietzsche describió a la cristianidad como una religión nihilista porque evadía el desafío de encontrar sentido en la vida terrenal, y que en vez de eso crea una proyección espiritual donde la mortalidad y el sufrimiento eran suprimidos en vez de trascendidos. Nietzsche creía que el Nihilismo es un resultado de la muerte de Dios, e insistió en que debía ser superado, dándole de nuevo significado a una realidad monista. Buscó un idealismo pragmático en vez de el idealismo cósmico de Schopenhauer.

Heidegger describió al nihilismo como el estado en el que no queda nada del ser en sí, y argumentó que el nihilismo se apoya en el reduccionismo del Ser a un mero valor.

Omnimoda

Que lo abarca y comprende todo.

Ontología

De los términos griegos «ontos» y «logos», etimológicamente remite al estudio del ser, a la ciencia del ente. La ontología es la ciencia del ser en cuanto ser y de lo que esencialmente le pertenece.

El término comienza a utilizarse a mediados del siglo XVII y alcanza gran difusión a raíz del uso que de él hace el filósofo alemán C. Wolff. La Filosofía Primera de Aristóteles, posteriormente denominada Metafísica, tenía por objeto el estudio del ser en cuanto ser y el del Motor Inmóvil (los seres divinos), y es la distinción entre los dos objetos de estudio lo que da lugar al surgimiento del término ontología, aplicado al primer objeto de estudio (el ser en cuanto ser), para diferenciarla de la metafísica, que consideraría como objeto primario de sus reflexiones el segundo (el Motor Inmóvil).

Pelagianismo

Es una doctrina herética en la teología de la gracia, formulada y propagada por el monje Pelagio a comienzos del siglo V y combatida enérgicamente por San Agustín. El pelagianismo no admite el pecado original y por ello defiende la capacidad y autosuficiencia del hombre mediante su voluntad creada para realizar actos formalmente salvíficos, o sobrenaturales, sin necesidad de la ayuda de la gracia. Fue condenado por la Iglesia en el siglo V (D. 101-108, 129-142)

Pleroma

Plenitud, realización. En Cristo la Iglesia está llamada a realizar el pleroma de la humanidad.

Pneumatología

Es parte de la Teología que estudia la tercera persona de la trinidad, el Espíritu Santo.

Postmodernismo

El postmodernismo es, más que nada, una descripción del esquema mental de la cultura occidental en la segunda mitad del siglo XX. Algunos lo llaman un estado de ánimo. Nosotros podríamos decir que es una descripción de los fracasos del modernismo, junto con una mezcolanza de sugerencias para una nueva orientación del pensamiento y la vida.

La postmodernidad es la expresión de la crisis de la racionalidad «moderna», en un momento en que el desarrollo alcanzado por la humanidad en la ciencia, la técnica y la organización social entró en contradicción con los paradigmas dominantes.

Scoto, Juan Duns

Nació en Escocia en 1266, murió el 8-Nov-1308) fue un teólogo escocés perteneciente al escolasticismo. Ingresó en la orden franciscana y estudió en Cambridge, Oxford y París; fue profesor en estas dos últimas universidades. La sutileza de sus análisis le valió el sobrenombre de «Doctor Sutil». Entre sus obras destacan *Ordinatio* (Opus oxoniense) y *Reportata parisiensa* (Opus parisiense).

Empeñado en construir un sistema filosófico sólido y coherente, radicado en la tradición agustinista del franciscanismo, abandonó sin embargo la doctrina agustinista de la iluminación por influjo del aristotelismo, que explicaba el conocimiento de las verdades y esencias universales por medio de la abstracción. Pero se aleja de Tomás de Aquino en lo concerniente al conocimiento de las realidades singulares: el entendimiento, para él, conoce directamente las realidades individuales por medio de una intuición inmediata confusa. Así pues, el entendimiento capta abstractivamente lo universal y directa e intuitivamente lo individual.

Del agustinismo mantiene el pluralismo de las formas y la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (voluntarismo). Según él, la voluntad no tiende necesariamente al bien como postulaba Tomás de Aquino, sino que la esencia de la voluntad es la libertad, y precisamente por ello la voluntad es más perfecta que el entendimiento y superior a él, ya que el entendimiento no es libre para asentir o disentir de las verdades que capta. El entendimiento es una potencia natural, pero la voluntad no lo es.

Sinergia

Es como la simbiosis, pero en este caso el provecho que saca cada componente, gracias a la relación con los demás, es mayor que los beneficios que lograría por separado. En este caso 2+2 es superior a 4.

Simbiosis

Asociación en la que las partes sacan provecho mutuamente.

Sobornost

Del verbo *sobirat*, significa «reunir» o «gran convivencia».

Los escritores rusos, en particular, señalan la sobornost como una característica especial de la ortodoxia, en contraste con el juridicismo latino y el individualismo protestante.

Es una palabra rusa de gran importancia en la eclesiología ortodoxa. El adjetivo sobornaia se usaba para traducir la palabra *katholiké* (Católica) del credo. S. Bulgakov afirma que «creer en una Iglesia sobornaia es creer en una Iglesia católica en el sentido original de la palabra, en una Iglesia que reúne y une; es también la creencia en una Iglesia conciliar en el sentido que la ortodoxia le da al término, es decir, en la Iglesia de los concilios ecuménicos, por oposición a una eclesiología puramente monárquica». Sobor, derivado también del verbo *sobirat* (reunir, congregar), significa al mismo tiempo «concilio». Parece que el primero en usar el sustantivo abstracto sobornost fue el archimandrita Porfirij Uspenskij, aunque pronto lo adoptó A. S. Khomiakov. Es imposible traducir su significado con una sola palabra: «conciliaridad» (S. Bulgakov) tiene un sentido excesivamente institucional, al igual que «colegialidad» (R. Murray); «unión» (G. Dejaifve) tampoco da cuenta enteramente de su significado. P. O'Leary sugiere que la hermosa introducción al credo en la liturgia de san Juan Crisóstomo, citada dos veces por Khomiakov, puede haber sido su fuente de inspiración: «Amémonos unos a otros de modo que podamos unánimes confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo».

El significado fundamental de sobornost es el vínculo permanente que debe existir entre la verdad y el amor mutuo en la Iglesia. N. O. Lossky define la sobornost como «la combinación de la libertad y la unidad en muchas personas sobre la base de su amor mutuo a los mismos valores absolutos». Para Khomiakov y algunos de sus discípulos, la insistencia en la sobornost supone una cierta atenuación del interés por la Iglesia institucional, excepto a nivel local, y un escaso énfasis en el magisterio de la jerarquía. Así S. Bulgakov: «En la sobornost, entendida como «catolicidad», cada uno de los miembros de la Iglesia, al igual que la asamblea de los miembros, vive en unión con toda la Iglesia, con la Iglesia invisible, que está a su vez en unión ininterrumpida con la Iglesia visible y constituye su fundamento. Por eso, la idea de la catolicidad, en este sentido, se vuelve hacia el interior, no hacia el exterior». Otros teólogos ortodoxos de las últimas décadas han tratado de integrar las riquezas de la noción de sobornost con la principal tradición ortodoxa.

Soteriología

Aplicación de la Redención. Se refiere a la salvación o plan de salvación llevado adelante por Dios a través de su Hijo, Jesucristo.

Teilhardiana – Teilhard

Tipo de teología ecológica es la representada por el filósofo, y paleontólogo (jesuita), francés Pierre Teilhard de Chardin. Para Teilhard el universo es un sistema total, que a partir de sistemas sucesivos de organización, asciende hacia una mayor complejidad cada vez, desde el nivel atómico hasta el planetario. Este ascenso a través de la complejidad organizativa, es también espiritual y moral y se dirige a la unificación de las conciencias en lo que él llama el punto omega, que no es otro que el Cristo Cósmico. Todas las diferentes etapas de la evolución de la materia, son vistas por Teilhard como saltos cualitativos hacia nuevos niveles de existencia. Para el teó-

logo francés el árbol de la evolución tiene un eje privilegiado o telos. Este telos lo conduce hacia la interiorización y la centralidad crecientes, aumentando la coordinación alrededor del centro rector del organismo. Una vez que aparecen los humanos, se convierten en el eje privilegiado de la evolución, perdiendo importancia el eje de los reinos animal y vegetal, de los cuales aquellos surgieron.

Teodicea

Se llama Teodicea o Teología natural a la parte de la Filosofía que trata de Dios; es la ciencia que comprende, por tanto, el conjunto de conocimientos que el hombre, sin ayuda de la Revelación sobrenatural, puede llegar a tener de Dios. El nombre T. es combinación del griego Théos (Dios) y diké (justicia o justificación), y fue acuñado por Leibniz en su obra Ensayo de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal (de 1710), donde trata de «justificar» la existencia de Dios ante los que la ponían en duda -sobre toda Bayle- por la existencia del mal en el mundo. Esta obra se compone de un «Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón» y de tres capítulos. La «teodicea» leibniziana es, pues, una investigación destinada a explicar la bondad y justicia de Dios y la presencia del mal en el mundo.

Veterotestamentario

Referido a todo lo anterior al Nuevo Testamento. En terminología bíblica, conocemos con este nombre a toda la literatura y tradiciones judías anteriores al nacimiento de Cristo.

